

Gerd Irrlitz

**Das Bild des Weges in der Philosophie**

Abschiedsvorlesung

11. Juli 2000

Humboldt-Universität zu Berlin  
Philosophische Fakultät I  
Institut für Philosophie

Der Vortrag setzt Überlegungen zur Struktur philosophischer Theorien aus der Antrittsvorlesung (1994), die seinerzeit nicht veröffentlicht wurde, fort.

Herausgeber:  
Der Präsident der Humboldt-Universität zu Berlin  
Prof. Dr. Jürgen Mlynek

Copyright: Alle Rechte liegen beim Verfasser

Redaktion:  
Gudrun Kramer  
Forschungsabteilung der Humboldt-Universität zu Berlin  
Unter den Linden 6  
10099 Berlin

Herstellung:  
Linie DREI, Agentur für Satz und Grafik  
Wühlischstr. 33  
10245 Berlin

Heft 106

Redaktionsschluss: 28. 12. 2000

Nun, da die *Wege* Autobahnen sind, diese von den Flugrouten übertroffen werden und die gesprochenen Worte gleich unsichtbaren Blitzen auf nicht mehr wahrnehmbaren Routen um den Wohnplatz des listigen Odysseus-Geschlechts sausen – nun kann es nur noch einem Philosophiehistoriker einfallen, über das Weg-Symbol zu meditieren und dazu auch noch Zuhörer einzuladen. Doch nicht trotz des altfränkischen Gestus habe ich das Thema gewählt, sondern wegen dessen scheinbarer Antiquiertheit bei gedankenvoller Anwesenheit. Wo in der europäischen Realgeschichte irgendeine wesentliche Veränderung geschah, wie es wohl auch das Verschwinden des Welterlebens Weg ist, da war sie von der Philosophie schon siebenmal vorausgedacht worden.

Rationale *Methode* von *metá hodós*, im antiken objektorientierten Denken mit dem Sinn einer in der Sache, nicht im Menschen begründeten Verfahrensweise, ist: „auf dem rechten Wege sein“. Philosophie hatte das Weltverständnis im alten Bild des Weges vom Verschwinden der Fuß- und Gespannwege längst umgebildet zu den Methoden, eine kulturelle Formenwelt zu schaffen. Genaue methodische Verfahren der unterschiedenen gegenständlichen, ästhetischen, religiösen, szientifischen Formbildungsprozesse, nicht ein Lebenswille und nicht Verstehensleistungen schlechthin, setzen die sozialisierende Potenz des Menschen heraus. Aus der produktiven Spannung zwischen geistigen Energien und fixierten kulturellen Formen ergibt sich der Rhythmus von Versachlichung und Kritik, der dann als Widerspruch von Geist und Materie oder Geist und Leben ausgesprochen wird.

Die christliche Religion behandelt eine vom rationalen Aufbau kultureller Sachfelder (Eigentum, Markt, Recht) miterzeugte und diesem dann komplementäre Frage nach der Innerlichkeit des konkreten Menschen in dessen Gemeinschaften. Der Rahmen von

Transzendenz, innerhalb dessen die überschreitende kommunizierende und kooperierende Potenz jeweils fixiert wurde, ist selbst bedingt vom partiellen Stand des zivilisatorischen Prozesses. Religionen gestalten eine kulturelle Sphäre innerhalb erlebnishaften, anthropomorphen Weltverständnisses, mit eigenen, unausgeschöpften Gehalten zur Rückbindung der methodisch-sachhaften Formen an die Erwartungen der Menschen. Sie bewahren das Bild des Weges auf andere Weise als die Philosophie: als den Weg der Seele in deren Gespräch mit Gott. Die Doppelheit der beiden gegenstrebigen geistigen Figuren – sich verzweigende Perfektibilität sachhaft gestaltender Rationalität und bewahrende Nähe aus einem Bleiben wie von Anfang an – diese Zweilinigigkeit bildet das Blickfeld, in dem die Zivilisationsschübe der europäischen Kultur gedacht werden.

Weg allein ist ohne Sinn. Kein Weg ohne Ort, von dem er kommt und zu dem er geht. Nur Weg ist, was die Griechen cháos nannten, die Gegenwelt zu kósmos. So hat Methode als Weg des Denkens keinen Sinn ohne den Ort, an dem es ankommen soll. Das führt auf die Geschichtlichkeit von Rationalität. Auch ins philosophische Denken wird eingetreten mit einer Sinnvorgabe, so wie man sich auf einen Weg begibt, um an einen Ort zu gelangen. Es ist schon viel gewonnen, wenn Philosophie sich Rechenschaft gibt über den kulturellen Ort, dem sie zustrebt und das auch einbekennt.

### **I. Bild und Begriff. Pflicht zur Methode (Descartes, Bacon, Gracian), drei Typen logischer Geltung a priori als „Traktate von der Methode“ (Kant)**

Ist „Weg“ Metapher oder Begriff in der Sprache der Philosophie? Der direkte gegenständliche Bezug von hodós (griech. neben pátos, Fußweg ~ Pfad), *via*, *voie*, von Weg rückt vom körperlichen Handlungsgeschehen nach innen, wird Darstellungsweise, Lebensentscheidung und schließlich Methode, *méthodos*.<sup>1</sup> Diese Wandlung vom außenweltlich Wahrnehmbaren zur Metapher und zum Begriff vollzogen, wendet sich das logifizierte Resultat der Bedeutungsänderungen appellativ zur Anschauung zurück und

nimmt sie in Dienst, die kulturellen Perspektiven der methodischen Figuren zu verwirklichen.<sup>2</sup> Wir kennen die Scheidung zwischen relativen und absoluten Metaphern: relative als sprachlich bewahrte Restbeständen auf dem Weg vom Mythos zum Logos, die also ersetzt werden; „absolute“ als „Grundbestände der philosophischen Sprache“, wie Hans Blumenberg sagte<sup>3</sup>, die in der Sprache der Philosophie fortwirken, neu gebildet werden und nur so oder am besten so ein theoretisches Problem anzeigen. Der Punkt ist wohl die Bindung der philosophischen Rationalität überhaupt an die Sprache. Hier sind, wie schon Wygotski zeigte, viele leitende Termini auch der Fachsprachen intellektuelle Interiorisierungen und Formalisierungen von Bezeichnungen für gegenständliche Handlungen oder beobachtbare Vorgänge.<sup>4</sup> Darum geht es von der Anschauung zum Logos und zugleich bewegt sich der Terminus am Geländer anschaulicher Gehalte fort und erfüllt so seine bezeichnende und kommunikative Funktion. „Weg“ ist in der Sprache der Philosophie – wie in der religiösen Sprache – ein solches Mischwesen, immer im Gang zwischen Begriff und Bild. Auf Ganze gesehen, hat sich der Terminus für methodisches Verfahren vom ursprünglichen metaphorischen Gehalt bei den Griechen zum Begriff verfestigt. Die Erfahrung einer Mehrzahl einander ablösender Methoden des philosophischen Denkens führte auf die Einsicht in deren spezifische kulturelle Gehalte, und nun nimmt der Begriff den bildlichen Aspekt wieder auf. Methoden werden im Geschichts-Weg der Kultur gesehen. Das zeigt sich im historisch betonten Methodenbewusstsein der Aufklärung, es zeigt sich in Hegels Methode der „Phänomenologie des Geistes“, die eine logische Struktur der kulturellen Formen genetisch, als Weltweg des Geistes begründet; auf andere Weise in der „phänomenologischen Destruktion“ der Metaphysik, wie Heidegger es nannte und für den umfassenden Horizont, in den er das zu stellen suchte, immer wieder die Metapher „Weg“ benutzte: Wegmarken, Holzwege, Der Feldweg lauten die Titel.

Ein charakteristisches Beispiel der Beziehung zwischen Bild und Begriff im Gedanken von Methode als Weg: Descartes' „Discours de la Méthode“ von 1637, der außerordentliche erkenntnistheoretische Traktat in der an Augustinus und an Montaigne geschulten

literarischen Form eines autobiographischen Bekenntnisses – und in der Autobiographie geht es um nichts als um die Methode, zu klaren und deutlichen Begriffen zu gelangen, von denen sich dann noch erweist, dass sie als apriorische in einer Art analytischer Apokalypsis, einer Enthüllung, als uns eingeborener Apriorismus immer schon da sind. Descartes' Methodenabhandlung arbeitet für den Grundgedanken eigentlich nur mit dem Terminus „Weg“. Alle Menschen besitzen gleiche natürliche Vernunft: darum liegt der ganze Unterschied geistiger Kultur zwischen den Menschen und zwischen den Epochen darin, „daß wir unsere Gedanken auf *verschiedene Wege* führen“. Langsame Köpfe können schneller sein als flinke, „wenn sie stets den *geraden Weg* verfolgen“. Er habe sich von Jugend an „auf *bestimmten Wegen* befunden“, eine Methode bilden zu können, die die Erkenntnis gradweise vermehren „und sie nach und nach zu dem höchsten Gipfel erheben werde“, den die kurze Lebensdauer immerhin gestatte.<sup>5</sup> Hier tritt das Berg-Motiv für geistigen Fortschritt als Aufstieg, anábasis bei Platon, hinzu. Die antike Ontologie ansteigender Seinsschichten wurde vom neuen Apriorismus nach dem Modell arithmetischer Reihen zurückgelassen. Der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten auch der Lebensentscheidungen ist der logische mit übersichtlichen Beweisen. Das Weg-Bild meint bei Descartes die Überlagerung des christlichen Endlichkeitsgedankens menschlicher Existenz durch innerweltliche rationale Methode. Descartes benutzt „Weg“ – er sagt *voie* und *chemin* – im Bezug auf, nicht geradezu für „Methode“. Sein „Discours“, die „Regulae ad directionem ingenii“ (postum 1701) gehören zur Methodenemphase des 17. Jh., da alle Denker, die auf sich hielten, Methodenschriften verfassten: Bodins „Methodus ad facilem cognitionem historiae“ (1566), Bacons „Novum Organon“ (1620), J. Lockes kleine programmatische Methodenschrift „Of the Conduct of the Understanding“ (1697).

„Methode“ von griech. *hodós*, Weg, also *metá-hodós* ist „richtig auf dem Weg sein“, „genau nach dem Weg“, den die Sache bei der Realisierung des Ziels vorschreibt. Ist „Weg“ bei Descartes Metapher? Durchaus nicht. Es ist Begriff für seine sehr genaue autobiographische Erfahrung. Ist es nur Begriff? Wohl kaum. Der Terminus gestattet durch die Rückversicherung beim anschaulichen

Bezug erst – einer berichtet als Muster, wie er seinen Weg beschritt –, den umwandelnden kulturellen Gehalt des Begriffs zu explizieren. Die ursprüngliche gegenständliche Wurzel kehrt im metaphorischen Aspekt des Begriffes wieder, wenn er, wie hier bei Descartes, über den fachspezifischen Gehalt hinaus kulturelles Programm bezeichnen soll. Descartes' Methodenbegriff im Bild des Weges soll den normativen Charakter von richtigem Denken, von klaren und deutlichen Begriffen betonen und er besitzt die Funktion, Denken als ein Entwerfen von rationalen Strukturen zu zeigen, mit denen sich zugleich eine Logik des Lebensprogramms verbinde. Die Methode behandelt auch Sinnfragen. Sie löst speziell Lebensrätsel auf als scheinbare. Es geht nicht im antiken ontologischen Sinn um das Durchwandern von Seinsstufen, von sichtbaren Körpern zu Graden unsichtbarer „Gegenstände“. Es geht Descartes beim Wort vom richtigen Weg, mit Kant zu reden, um eine Architektonik der Anwendung, der „Technologie“ von Begriffen; durchaus ein früher Pragmatismus. Aber das sachhaft konstruierende Vermögen in uns, das zu entdecken und freizusetzen ist, bildet fast den geringeren Teil. Der Wille, den richtigen Weg zu suchen, ist das entscheidende und tief traditionelle Element. Sokratisches Wissen allein bringt es nicht. Es ist der Wille zum Wissen, der neben den Willen tritt, sich vom Glauben führen zu lassen. Er schafft in neustoischer Wendung Rationalität vor allem als Selbstvergewisserung und Freiheit gegenüber der Bedrohung durchs Chaos unerkannter Materie in der Welt, die in ungewarteten Leidenschaften der Seele in uns hineinströmt.

Das leitende Moment im Weggedanken, den das Methodenthema, zentrales Problem der Philosophie im 17. Jahrhundert, ausbildet, ist die bewusste innere Ausrichtung des Menschen auf Effizienz der Resultate durch kontrollierte Regelmäßigkeit der Bewusstseinsakte. Entscheidend ist die Einstellung zu rationaler Wegbahnung der Seele – mit souveräner Disziplinierung von deren Leidenschaften, die den Impressionen ausgeliefert sind durch die Außenbindungen des Körpers. Descartes' Weg-Begriff ist der Anspruch autonomer Innerlichkeit im *Willen zur Klarheit logischer Analyse*. Descartes formt den christlichen inneren Weg um, der zu finden und einzuhalten sei, zur Überwindung des Lebenszweifels durch Rückzug auf die feste Burg in uns selbst, auf die logische und mathematische Struk-

tur von Intellektualität. Er nimmt allerdings den neuen Begriff der Innerlichkeit vom gegenständlichen konstruierenden Verfahren und dem daraus folgenden Weltbegriff als einer Maschine, eines Automaten, her. Das lässt ihn die kulturelle Programmatik, die mit dem Gedanken vom sicheren Weg verbunden ist, zu einer Steigerung wie technische Konstruktion führen: „So sind ja die alten Städte, die anfangs nur Burgflecken gewesen ...für gewöhnlich recht schlecht angelegt, wenn man sie mit den regelmäßigen Plätzen vergleicht, die ein Ingenieur nach frei entworfenem Plane in der Ebene absteckt.... wie sie die Straßen krumm und ungleich machen“, ... eher wie Zufall als wie Wille vernunftbegabter Menschen sehen die alten Städte aus. Wenn man bedenke, dass damals doch auch Beamte für das öffentliche Interesse tätig gewesen seien.<sup>6</sup> Das Weg-Bild verbindet sich mit einem architektonischen Horizont, unter dem Kultur gedacht wird. Ein neuer Ordnungsgedanke der Kulturfelder nach der Methode systematischer Rationalität spricht sich metaphorisch aus im Bild der Gesellschaft als geplanter Stadt mit übersichtlicher Straßenkonstruktion.<sup>7</sup> (Ein Zeitalter vor Gründung der Vereinigten Staaten prognostiziert er so etwas wie turn the corner fifth and fifteenth avenue. Solches Vorauswissen lag nicht vor, sondern das kulturelle Ideal einer zentralstaatlichen Monarchie, die wie Maschine nach einem Willen die Anarchie der feudalen Grundherren beendete.)

Vorwiegend bedeutet der Weg-Begriff willentliche Konzentration auf eigenständige, beruhigende Führung unseres Inneren, geistige Brücke zu Lebensführung aus methodischer Bewusstheit. Noch Kant bewahrt dieses weiter greifende kulturelle Selbstverständnis und Perspektivbewusstsein von rationaler Methode als „recht im Wege sein“ mit dem Wort vom „sichern Weg der Wissenschaft“, den zuerst die Mathematik und nach ihr die mathematischen Naturwissenschaften eingeschlagen hätten. Solchem sicheren Weg oder Gang als Leitbild mit sich selbst einstimmigen Denkens stehe die Metaphysik gegenüber, deren „Verfahren bisher ein bloßes Herumtappen, und was das Schlimmste ist, unter bloßen Begriffen gewesen sei.“<sup>8</sup>

Bei Fr. Bacon gewinnt der Weg-Begriff im Zusammenhang seiner Methoden- Rhetorik expressiven kulturgeschichtlichen Gehalt. Der Gedanke induktiver Methode, Sammlung empirischen Wissens

vom Original und nicht von schlechten und inzwischen längst verdorbenen Kopien, also von der Welt selbst, nicht von antiken Texten, legt den Terminus wegen dessen anschaulich-metaphorischen Gehalts nahe. Wie ein Labyrinth erscheine das Bauwerk des Weltalls der einfachen Beobachtung von Fall zu Fall und wie dieses besitze es „viele ungewisse Wege“. An der Kraft des Verstandes möchte man fast verzweifeln, setzt er fort, aber um den Skeptizismus abzuwenden, der aus gedankenlosem Empirismus hervorgeht. Hume gab im frühen „Treatise“ (1739) mit gespielter Entmutigung diese Konsequenz unreflektierten Empirismus als bare Meinung aus, Stichwort für die Aufklärungskritik durch Glaubensphilosophie.<sup>9</sup> Bacons Theorie, vom Zutrauen in die Macht der wissenschaftlichen Phantasie getragen, umreißt einen durch methodische Reflexion sich selbst korrigierenden Empirismus. „Das Wagstück der Erfahrung noch so oft wiederholt, führt nicht zum Erfolg. Man muss die Spur am Faden festhalten, und der *ganze Weg* muss vom Beginn der ersten Sinneseindrücke ab in fester Weise gesichert werden.“<sup>10</sup> Dann wird man den menschlichen Geist aus seiner Unterwürfigkeit befreien, erweiterte Macht über die Natur und die Verbesserung der menschlichen Zustände müssen daraus hervorgehen. Mit weitgreifender Korrektur des religiösen Mythos schließt das Neue Organon: „Hat der Mensch auch durch den Sündenfall seine Unschuld und seine Herrschaft über die Geschöpfe verloren, so läßt sich doch beides schon in diesem Leben einigermaßen wiederherstellen, das eine durch den Glauben, das andere durch die Künste und die Wissenschaften.“<sup>11</sup>

In den „Essays“ (1597 u. ö.) dehnt Bacon seinen Begriff nicht wortwörtlicher, sondern kritisch reflektierter Empirie auf die richtigen Wege aus, durch wohlüberlegtes Vorgehen gewünschte Erfolge in der Gesellschaft zu erzielen. Das ist nicht der Weg zum Herzen des Nächsten; mehr, gleich einem Schachspiel der ihre Züge ersinnenden Kontrahenten, vorbedachtes Herbeiführen von Konstellationen, in denen der Andere sich genötigt sieht, sich den Interessen dessen zu beugen, der die Regeln der inzwischen unblutigen Zweikämpfe besser beherrscht. Eine konstruktivistische Sozialtheorie, Herrschaft nicht nur über die Natur, sondern durchaus auch über uns selbst, soziale Rationalität aus methodischer Eleganz.<sup>12</sup>

Baltasar Gracians frühaufklärerisches „El Criticón“ (1650/53) behandelt in seinen drei Teilen Jugend, Mannesalter, Alter, die Lebenszeiten als Strecken des Lebensweges, denen je verschiedene Entscheidungen und Verfehlungen zugehören. Im ersten Kapitel des zweiten Teils erscheint der hundertäugige Argos vor dem „Hauptzollamt der Lebensalter“, dem großen Haus mit den beiden Toren, und die beiden Wanderer Critilo und Andrenio erkennen, dass ihre beschränkte Zweiäugigkeit Ursache so vieler Vorurteile und Unglücke ist. Ins Haus treten junge Leute ein und gehen als reife Menschen hinaus: „die lachend eintraten, gingen nachdenklich hinaus, überall herrschte Autorität.“<sup>13</sup> Der Wächterschar als einer Mischung aus jesuitischer Aufsicht und aufklärerischer Belehrung steht Argos vor, um die Menschen *auf dem Lebensweg wie Handelsreisende* zu kontrollieren. „Ich bin Wächter an diesem Paß des Lebens, der ebenso beschwerlich wie hoch gelegen; alle, die ihn als junge Burschen zu passieren anfangen, finden sich am Ende als Männer wieder“.<sup>14</sup> Moralische Falsifikationen, indem Ansichten festgehalten werden, die einem vergangenen Lebensalter zugehören, werden wie falsch signierte Handelsware festgestellt. Das hohe Gericht im Hause fragt die Wanderer, woher sie kommen, wohin sie gehen wollen. „Viele kamen nicht auf die rechte Antwort, wissen doch die meisten Leute nicht über sich selbst Rechenschaft zu geben.“<sup>15</sup> Die Lebensreise erscheint, anders als jahreszeitliches Reisevergnügen, als Fortgang von Einsicht, der uns durch bittere Disziplinierung zur Ernüchterung bis hin zur Schwermut führt; im 17. Jh. durchaus ein aufklärerisches Element von rationaler Autonomie des Individuums, das vom Sensualismus des 18. Jh. abgetrennt wurde und erst im romantisch-resignativen Gegenton bei Chateaubriand, de Bonald, Lamennais wiederkehrte.

Kant benutzt „Weg“ mit verschiedenen systematischen und geschichtlichen Sinn-Aspekten für seinen zentralen Gedanken einer Methode, das kulturelle Selbstverständnis auf drei logischen Typen kultureller Geltung zu begründen. Für den Geltungstypus praktische Vernunft: „Die menschliche Vernunft hat hier, wie allerwärts ... solange es ihr an Kritik fehlt, vorher alle mögliche unrechte Wege versucht, ehe es ihr gelingt, den einzigen wahren zu treffen.“<sup>16</sup> Das ist hörbar im pädagogischen Geist des späten 18. Jh. ge-

sagt. Junge Vernunft früherer Zeiten stellte unrechtes Zeug an; *pueri puerilia tractant*, wir können es nachsehen. Die historische Welt ist wie Naturforschung und Technologie eine von *trial and error*. Das heißt vor allem: Man lernt in ihr. Dem Gedanken von der Schule der Erfahrung, die Geschichte sei, so sehr, dass geradezu dargebotene Beispiele aufhelfen könnten, dieser herzlich zutrauenden Erwartung gab sich Kant nicht hin.<sup>17</sup>

Fontenelles Problem, aus dessen „*Digression sur les Ancien et les Modernés*“ (1687) der Gedanke vom Weg der Menschheit durch Versuch und Irrtum kommt und dann von der „*Encyclopédie*“ (1751 ff) verbreitet wurde, war der enorme historische Rationalismus gewesen, dass Geschichte die vollständige Herausstellung aller methodischen Varianten des Denkens sei. So errungene Wahrheit wird vom Bewusstsein durchschauten Irrtums besiegelt.<sup>18</sup> Die interessanteste Geschichtsart, bemerkte Fontenelle, sei doch die Geschichte des menschlichen Geistes.<sup>19</sup> Nur unter der Voraussetzung gleichbleibender Natur des Menschen – Kant bekräftigt diesen Grundsatz seiner Anthropologie und Geschichtsauffassung immer wieder – kann Geschichte als Fortschrittsmechanik durch Zuwachs der Erfahrungen gedacht werden. Methoden des Denkens überhaupt als zentrales kulturelles Kriterium gesetzt, wie es 17. und 18. Jh. verstanden, dann wird die Erkenntnis der Gegensätzlichkeit geistiger Methoden zum geschichtlichen Bewusstsein. Alle Methoden versucht, die überhaupt möglich sind, wissen wir mit der Verfügung über die richtigen zugleich, dass sie es sind.<sup>20</sup> Gegenwart löst die Rätsel der Geschichte, die zur Vorgeschichte wird. Das Weg-Thema gelangt vom Gebiet der intellektuellen Methode hinüber auf das weite Feld immanenter, zunächst verborgener Intellektualität von Geschichte, die so Weg-Charakter erhält. Das wird zur Grundfigur des historischen Bewusstseins der Aufklärung.<sup>21</sup> Sind alle sinnvoll möglichen Varianten durchexperimentiert, dann schlägt die Stunde des erkannten Totum der historischen Formen. Das öffnet Geschichte zum richtigen Vollzug wie endlich gefundene Lösung nach langwährender Suche. Kant nimmt das Weg-Thema als Methodenproblem auf, ganz unter der Voraussetzung, dass mathematische Naturwissenschaften und Jurisprudenz ein für allemal richtige und falsche Methoden vonein-

ander geschieden hätten. Die drei „Kritiken“ sind ein fortlaufender „Traktat von der Methode“.<sup>22</sup> Ist die Entscheidung über bisherige falsche und gefundene richtige Methode (in der Verbindung von Apriorismus und Phänomenalismus) gefallen, so erweitert sich das Methodenproblem in eine historische Dimension. Zur Eigentümlichkeit des Kantschen Denkens gehört der Gedanke, alle methodischen Varianten dogmatisch-metaphysischer und skeptisch-emiristischer Philosophien seien erschöpft. Das gestattet den Anspruch endgültiger methodischer Entscheidung, und Geschichte wird beurteilt wie Resultat strengen Gerichtsverfahrens nach Prüfung aller Beweismittel. Der Kant-Index, der inzwischen in mehreren Bänden vorliegt<sup>23</sup>, zeigt, wie häufig Kant den Terminus „Weg“ benutzt. Er betont mit ihm den normativen Gehalt apriorisch begründeter logischer Architektonik, schließt daran allerdings sogleich die Kriterien für verschiedene Grade allgemeingültiger Verwendung von Begriffen.

## **II. Weg der Menschheit, verschiedene Auffassung von Universalgeschichte (Augustinus, Condorcet, Lessing, Herder, Marx, Spengler)**

Wir sind bereits vom *Weg* als Methode zum *Menschheitsweg*, den die Geschichte darstelle, gelangt. Das 18. Jh. erst führt den latenten Historismus im Bewusstsein, alle Forschungsmethoden seien durchexperimentiert und die absolute Kombination sei entdeckt worden, zum geschichtlichen Determinismus.<sup>24</sup> Der cartesianische Konstruktivismus hielt noch beim Weg- und Stadtanlagen-Bild von Kultur.<sup>25</sup> Jetzt wird die cartesianische Zerlegung der komplexen Gestalten in letzte Elemente und Rekonstruktion des Konkreten als ein methodisch Erzeugtes auf die Geschichte als auf ein Maschinenwesen der Perfektibilität ausgedehnt. Realverlauf der Universalgeschichte schlägt genauen Weg ein und dessen Kenntnis lässt Gegenwart verstehen und Zukunft planen. Das sind nicht Wege schlechthin, die das Geschehen genommen habe, wie Herder in der Geschichtsphilosophie des Sturm und Drang („Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“, 1774) sagt.<sup>26</sup> In Herders Gegenwurf zum aufklärerischen Fortschrittsgesetz aus der

Verklammerung von Wissen, Industrie, Moral und Glück der größten Zahl fehlt der Terminus sonst.

„Weg“ *der Geschichte* meint im 18. Jh. einen gesetzmäßigen Epochenengang großer gesellschaftlicher Formationstypen. Die Metaphorik aufsteigenden Weges regiert die zivilisationsgeschichtliche Evolutionstheorie mit dem innerweltlichen Perfektibilitätsprinzip. Condorcets Entwurf von 1794 („*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*“) umfasst den ganzen Gedankenkreis. Die neun Epochen als Stufen des universalgeschichtlichen Weges – Condorcet sagt meist *marche*<sup>27</sup> und die ausführlich geschilderte zehnte Epoche ist der eben einsetzenden Zukunft gewidmet – die neun Stufen sind, wie schon Rousseaus zweiter „*Discours*“ von 1755, ein rationales Konstrukt von Geschichte; bei Condorcet jedoch gegen Rousseau unterm Kriterium zunehmender Funktion systematischer Rationalität im kulturellen Selbstverständnis der Zivilisationsstufen. Charakteristischer Weise gibt es nur diesen einen Weg. Äußerlich in dramatisches Geschehen verwickelt, ist er im Kern die nüchtern notwendige Folge von Reifungsstufen. Die „hypothetische Geschichte eines einzigen Volkes“ solle der „Geschichte verschiedener Völker“ entnommen werden.<sup>28</sup> Es geht tatsächlich weniger um historiographische Darstellung als vielmehr um historische Untermauerung einer unter bestimmten intellektuellen und materiellen Voraussetzungen möglichen Geschichte.<sup>29</sup> Der Weg-Gedanke ist nicht vorrangig mit dem historiographischen Ablauf verbunden, sondern mit einem Strukturbegriff der Kulturfelder: Wissenschaften, Recht, Moral, Religion, Politik, alltagspraktische Bedürfnisse und Wohlfahrt der unteren Klasse der Bürger, die deren Mehrzahl bilden. Deren Gliederung und mehr noch die abklärende Verschiebung in deren Verhältnis hin zum Vorrang von Wissenschaften und republikanischem Verfassungsrecht ist dem außerordentlichen Autor das eigentlich interessierende veränderliche Element, das den Unterschied der Epochen bedinge.

Der christliche Universalismus ist vom universalgeschichtlichen Gedanken eines letzten Endes einheitlichen Entwicklungsweges der Menschheit zu unterscheiden. Er verbindet seine universalistischen religiösen und moralischen Postulate in sozialer und verfas-

sungsrechtlicher Hinsicht mit der Anerkennung sehr verschiedener Gesellschaften. Die Historiographie des 18. Jh. richtete den Gedanken universalen Geschichtsweges gegen theologische und höfische Geschichtsschreibung. Sie brachte den Blick für den realen Gesellschaftskörper und dessen Dynamik, wie Voltaire im Enzyklopädie-Artikel „Geschichte“ sagte: „So leicht es ist, eine Sammlung von Klatschgeschichten zusammenzustellen, so schwierig ist es heute, Geschichte zu schreiben ... man verlangt mehr Aufmerksamkeit gegenüber den Bräuchen, den Gesetzen, den Sitten, dem Handel, dem Finanzwesen, der Landwirtschaft, der Bevölkerung.“<sup>30</sup> Das mit dem weltgeschichtlichen Weg-Gedanken verbundene Universalismus-Problem, das in Sprachwissenschaft, Ethnologie, Moralphilosophie und anderen Disziplinen in der sog. Winch-debate diskutiert wurde, ist hier nicht weiter auszuführen.<sup>31</sup>

Was ist über das Perfektibilitätsprinzip zu sagen? Es triumphiert in der Industriegesellschaft der Gegenwart. In ihm pulst ein Rhythmus-Verständnis von Zeit nach dem Muster von Denk-Vervollkommnung, die auch in bloßer Zeitwelt gedacht wird. Die Raumdimension tritt zurück. Condorcet, das 18. Jh. hatten sich diesen Sieg ihres energetischen Geschichtsbegriffs im Paradigma intellektualistischen und universalistischen Zeitverständnisses nicht versprechen können. Marx übertrug das Perfektibilitätsprinzip mit dessen Fortschrittsmechanik durch trial and error vom Denken auf die materiellen Produktivkräfte. Insofern möchte man wohl sagen: der historische Materialismus ist die Weltanschauung des europäischen Bürgertums. Doch er erwartete den europäischen Geschichtsgang durch dialektische Negation der völlig herausgestellten sachlichen Macht des Privateigentums, verband also das aufklärerische Prinzip mit dem Gedanken sozialer Emanzipation aus der Tradition der europäischen Unterschichten. So traten hier ein dynamisches und ein statisches Moment nebeneinander; das dynamische war gegenständlich und individualistisch orientiert, das statische aufs Subjektive im Subjekt und auf Restitution der Gesellschaft als erlebnishafter Gemeinschaft gerichtet.<sup>32</sup>

In der deutschen Geschichtsphilosophie des 18. Jh. spielte der Weg-Gedanke eine geringere Rolle. Nicht die Strukturproblematik der

Gesellschaft, sondern Veränderungen der Moralität im Gedanken der organischen Parallele von menschlichem Lebensweg und Reifungsstufen der Gattung standen im Mittelpunkt der Theorien. Geschichtsproblematik wurde viel weniger als Gesellschaftsproblematik nach der Seite sozialer und verfassungsrechtlicher Struktur gesehen. In Iselins „Philosophischen Mutmaßungen über die Geschichte der Menschheit“ (1764) findet sich die Weg-Thematik nicht. In Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“ ist das anders. Der Begriff des „Weges“ tritt ein, weil hier nicht die Moralität der Individuen das historische Denken führt, sondern die pantheistische Idee vernunftimmanenter Universalgeschichte. Dem historischen Pantheismus ist auch die Weltgeschichte Teil der Schöpfungsgeschichte. Gott realisiert sich durch die Geist-Menschheit hindurch. Gegen Bischof W. Warburtons („The divine legislation of Moses“ 1737/42, dt. 1751/53) Darstellung der Geschichte als eines fortwirkenden Wunders erweiterte Lessing die biblische Schöpfungsgeschichte in den universalgeschichtlichen Prozess hinein und transponierte das Wirken Gottes auf die immanente Evolution der Vernunft der Individuen in den Zeitaltern.<sup>33</sup>

Die drei Formen des universalgeschichtlichen Denkens gebrauchen nicht gleichermaßen die Weg-Metapher. Sie gehört nur der zweiten, dem evolutionären, perfektibilistischen Denken der Aufklärung an, das sich bis zu Hegel, Marx und zum Positivismus des 19. Jh. bei Comte und Spencer erstreckte und heute nur noch vom Selbstverständnis der hochtechnisierten Großindustrie als natürliche Bewegungsweise einbekannt wird. Die erste Form, die christliche Geschichtsphilosophie, dachte von der bleibenden Scheidung zwischen civitas dei und civitas terrena her. Dann gibt es keine eigene Qualität eines irdischen Geschichtsweges.<sup>34</sup> Mögliche Vervollkommnung bleibt innerhalb des Verhältnisses der Einzelsee zu Gott. Der Akzent liegt darauf, dass der Weg durch die gleichbleibende irdische Ebene als solcher schon der religiösen Versicherung bedürfe.<sup>35</sup> Es sei, man setze gegen Augustinus die chiliasitischen Auffassungen als geistiges Original ein, das Reich Gottes werde erst nach dem Erscheinen des Evangeliums wirklich in irdische Realität einschlagen.<sup>36</sup> Die dritte Weise universalgeschichtlichen Denkens brachte der Zyklengedanke der Kulturkreistheori-

en, so bei Spengler, Toynbee. Der universalhistorische Gedanke besteht hier gerade in der Ablehnung eines durchgehenden zivilisatorischen Prozesses in der Zeit, der sich über Blüte und Verfall einzelner Vergesellschaftungsstufen vollzieht und letztlich alle Völker erfasst.<sup>37</sup>

### **III. Weg im allgemeinen Bewusstsein (Märchen, Wanderschaft, Flaneur), in der Dichtung (Hesiod, Goethe, Mörike), Passionsweg**

Ich möchte zu einem dritten Zusammenhang kommen, den das Bild des Weges in der Philosophie bezeichnet. Dafür ist noch einmal einzusetzen. Der *Weg*, aus der *idg. Wurzel ,wegh“*, weg-ziehen, sich weg-bewegen, ist von alters her ein Symbol des Lebens als Geschick, ausgestreckt in der Zeit, mehr noch Sinnbild des Lebens als Entscheidung und Tat; Symbol, zuerst von Menschen gebildet, denen die *Bleibe-Orte* galten, nicht die Bewegung zwischen diesen, und denen die Wege Wagnisse bedeuteten.<sup>38</sup> Ein großer Unterschied im kulturellen Empfinden spricht sich aus, wenn nicht mehr die Frage: wo bin ich? sondern die: wie komme ich wo hin? wesentlich für das Befinden geworden ist. Philosophie und nach ihr die christliche Religion haben in zwei verschiedenen Denkformen, die sich aufeinander kritisch und ergänzend zugleich beziehen, das archaische Weg-Bild, wie es ursprünglich von frühen sippengesellschaftlichen Kulturen viel gebraucht wurde, verinnerlicht.<sup>39</sup>

*Weg als richtige Methode* (gegenüber einer Welt von Verkehrtheiten) im konstruktiven Sinne mit Bestimmung logischer Typen kultureller Geltung habe ich genannt (I). Philosophie bietet überhaupt nach der einen Seite ihrer kulturellen Funktion solche logischen Typologien (bei Aristoteles Analytik, Topik, Rhetorik, bei Kant drei Aussagearten in den drei Grundlegungen des logischen Apriorismus) als Plattformen der verschiedenen angewandten Begriffsbildungen. Methodenweg besitzt außerdem Ordnungsfunktion für die Struktur der verschiedenen Objektivationen im kulturellen Selbstverständnis, um Spannungen zwischen den verschiedenen kulturtektonischen Platten – Wissenschaften, Moral, Religionen, Künste,

alltagspraktisches Bewusstsein – nach logischen Kriterien zu interpretieren und zu vermitteln. Zweitens (II) zeigte sich *Weg* von der Neuordnung des Zeitverständnisses her im Ausgang von technischer Perfektibilität und von wirtschaftlicher Akkumulation als *universalgeschichtliche Streckenrichtung* mit intellektualistischen, moralischen, juridischen und sozial ausgleichenden Geltungen. Condorcets universalgeschichtlicher Entwurf führt zum sozialen Liberalismus und geht weit über Locke hinaus und in Richtung des Saint-Simonismus voran.

Im alltagspraktischen und im mythischen Bewusstsein war *Weg* stets ein Symbol, des Geistes voll. Das Ziel ist es, das dem *Weg* den Sinn gibt, aber noch nicht da ist, nur in uns und die Welt liegt dazwischen. Es mit der *Gegenständlichkeit* des *Weges* aufzunehmen erst macht das Geist-Ziel reell; ihn zurückgelegt zu haben, darauf kommt es an. Dass außen *Weg* ist vor den Zielen innen, gibt dem Sein die Zeit und dann ist Zeit nicht Dauer, sondern Entscheidung und Geschehen. Handlungsentscheidung erst lässt uns zu einem Bestimmten werden, indem sie zur Teleologie realer Existenz nötigt: nicht vom *Weg* abzugehen, zielbewusst zu bleiben: Nicht einmal Blumen pflücken neben dem *Weg* soll das Kind, um *nicht* verschlungen zu werden.

*Weg* enthielt alle Phantasie von Zwischenwelt für die Sesshaften, schönes Geheimnis und schlimmes. Das hat festen Platz in Märchen, Sage und Volksglauben. *Wege* waren die Symbole für entschlossen-hoffnungsvollen Aufbruch und auf ihnen lauerte gefährvolles, mit Spukgestalten bevölkertes Dunkel, die Sicherheit sesshaften Seins aufzulösen. Die Odyssee nahm das Märchenmotiv auf. Man kann durch die ganze Welt von Ungeheuern und in die Unterwelt dazu verschlagen werden, ehe man den richtigen *Weg* nach Hause findet, und fast ist es zu spät.<sup>40</sup>

In den im 19. und im frühen 20. Jh. blühenden Wanderliedern erscheinen die *Wege* klangvoll verbunden mit Morgenrot, wehenden Lüften und sehnsuchtsvoll nachschauenden Mädchen. Die gefährvollen Züge fahrender Ritter finden sich in die Lust gespielter Abenteuer der immer männlichen Wandersleute umgesetzt. Etwa

allein wandernde Mädchen erfreuen offenbar mehr als sich selbst die Betrachter: „Es zogen auf sonnigen Wegen drei lachende Mädchen vorbei, sie schwenkten die Röcke verwegen und trällerten fröhlich dabei...“ Liebe, außerstädtische Natur und der in Gemeinschaft singende Mensch bilden den Dreiklang dieses frommen Weltdienstes. Der Weg ist hier in freier Natur gesungener Protest und gespielte Gegenkultur zur frühindustriellen Verstädterung. Jugendalter erhält diesen romantischen Schmelz von Aufbruch zu selbst erobertem Weg, der Freiheit verheißt von den müden, versauerten Alten. Wie es in Raabes Lied aus dem „Student von Wittenberg“ heißt: „Der Winter ist vergangen, die grünen Felder prangen. Ihr Schüler von den Bänken! Ihr sollt des Mais gedenken. *Auf Gottes Weg und Stegen* dem Maien frisch entgegen! Zum grünen Wald voll Gnaden hat er euch eingeladen.“<sup>41</sup> Vom jugendlichen Lebensgefühl im Widerspiel von *Enge und Weg* her bildete die Kunst diese konträren ästhetischen Symbole: Faust in der Nacht der Studierstube, dem „hochgewölbten, engen gotischen Zimmer“, und beim Osterspaziergang vor dem Tor.<sup>42</sup>

Zu Fuß hinausziehen, spontan einem Ziele zu Fuß zustreben, war lange vor der Wanderschaft als Bekenntnis der Jugendbewegung, sich von der Lebensweise der etablierten Generation abzusetzen, in der Literatur vorgebildet worden. Rousseau schilderte in den „*Rêveries du promeneur solitaire*“ (postum 1782) seine Spaziergänge in freier Natur, die er studiert, „um unaufhörlich neue Ursache zu finden sie zu lieben“, nicht um mit Wissenschaften der Eitelkeit zu dienen und den Zauber der Natur unseren Leidenschaften zu opfern. In einem ganz einsamen Wald gelangte er „zu einem verborgenen Winkel, das Wildeste, was ich je gesehen hatte.“ Ein klapperndes Geräusch lässt ihn aufhorchen – nur wenige Schritte von dem Ort, an den er als erster Mensch gekommen zu sein glaubte, erblickt er in der Bergschlucht eine Strumpffabrik.<sup>43</sup> Der nachdenkende Weg, in Trauer zu gehen, wir meiden ihn hier ganz. Als sehnsüchtigsten Umkehr-, Heimkehrwunsch hat Brahms das eigentlich sentimentale Traumgedicht K. Groths „Heimweh“ zum Klingen gebracht: „Oh wüßt‘ ich doch den Weg zurück, den lieben Weg zum Kinderland ...“. Welt des Strebens abzutun, auszuruhen, der Zivilisation ermüdet wird ein Weg gesucht, nicht wohin zu gelangen, sondern

endlich wieder fortzukommen. Im 19. Jahrhundert freilich noch mit treuer Erinnerung des Urvertrauens, ohne das kein Atemzug gelingen möchte, der heilen Kindheit, wenn auch nicht so schwermütig atmend wie im Brahmslied: „ein zweites Mal ein Kind zu sein“. Eduard Mörike gestaltete in seinem außerordentlichen Gedicht „Fußreise“, dessen fast aufrührerischen Sinn man freilich sofort mit Hugo Wolfs Vertonung erfasst, die Morgenwanderung in freier Natur zu einem Goetheschen heidnischen Bekenntnis lebensfroher Kraft des alten Adam im Menschen; gegen die „strengen Lehrer“ (des Sündenfalls) kehren wir in der Natur „wie an ewig neuen Schöpfungstagen“ zu „gottbeherzter, nie verscherzter Erstlings-Paradieseswonne“ zurück.

Am frischgeschnittenen Wanderstab,  
Wenn ich in der Frühe  
So durch Wälder ziehe,  
Hügel auf und ab ... (und schließt mit dem Gebet  
Möcht' es dieser geben, an den Schöpfer)  
Und mein ganzes Leben  
Wär' im leichten Wanderschweiße  
Eine solche Morgenreise.<sup>44</sup>

In „Dichtung und Wahrheit“ schildert Goethe als Element von Leidenschaft, die unabhängig mache, wie er spät in Weimar aufbrach, im Gefühl befreiter Kraft zu Fuß den Weg nach Stein zu Charlotte zurückzulegen. Goethe bildete in seinem Symbol des Wanderers für den vom Genius geführten Künstler das Bild des Weges zum Gleichnis für göttlich schöpfergleiche Lebenswanderung des Menschen.

Den du nicht verlässest, Genius,  
Wirst ihn heben über'n Schlammfad  
Mit den Feuerflügeln.  
Wandeln wird er  
Wie mit Blumenfüßen  
(Wandrer's Sturmlied, 1777,  
in der Gedichtsammlung  
Frau von Stein)

Der *lichtvolle Weg*, es ist, wenigstens in der frühen Sturm-und-Drang-Dichtung, der Raum, den *unsere bildende Kraft* im Heraus-treten schafft. In der späteren Dichtung gewinnen Wanderer und Weg den Sinn von anhaltend wachem Lebenssinn und der Kontrast ist der festsitzende Spießbürger, in seinen ermattenden Gewohnheiten und sicheren Gewinnen eingefangen.<sup>44a</sup> Nur der Dichter spricht die Geheimnisse des Lebenspfades aus. Shakespeare vollends verschwätzt uns selbst den Weg des Weltgeists.<sup>45</sup> Für Goethe stünden die Künste zu einer Offenbarung am nächsten – wenn es denn eine gäbe. Nur die Kunst, nicht die Wissenschaften, nicht Philosophie oder Religion erfasse das Eigentliche menschlichen Lebenssinns. „Die Geheimnisse der Lebenspfade darf und kann man nicht offenbaren; es gibt Steine des Anstoßes, über die ein jeder Wanderer stolpern muß. Der Poet aber deutet auf die Stelle hin.“<sup>46</sup>

Zum Symbol moralischer Entscheidung wird „Weg“ schon in frühen bäuerlich-handwerklichen Kulturen, die gefährvollen Wege vergeistigt und noch wie körperlich erlebt. Der rechte Weg ist zu wählen, wie Hesiods Mahnrede sagt, dass *zwei Wege* vor allem liegen, zum Guten und zum Schlimmen.

„Das Schlimme kann man sich in Scharen holen,  
gar leicht: eben ist der Weg und nahe seine Behausung.  
Vor verdientes Gutes aber setzten die Götter den Schweiß,  
lang und steil erhebt sich dahin der Pfad, steinig zuerst“.<sup>47</sup>

Prodikos, den Sokrates als seinen Lehrer nennt, hatte in den „Horen“ recht didaktisch-direkt die Geschichte von Herakles am Scheidewege erfunden. Aufklärerisch lichtvoll ist das Leben als Weg mit freier Charakterwahl zuerst vorgestellt. So pedantisch-drastisch mit den zwei schönen Frauen, als einander auf den Punkt genau konträren Führerinnen, Prüderie von alt-athenischem Kleinstaat-Muff spricht hier ins Aufklärerische hinein. Bei solcher Wege-Wahl mit qualfrei demonstrierter Entscheidung, also ohne, lobt man sich die drei Söhne, die, vom Vaterhause in die Welt gezogen, am *triodos*, am *Kreuzweg* sich frohgemut trennen mit dem Vorsatz, nach sieben Jahren hier wieder zusammenzutreffen und einander zu berichten, welches Los Jedem von ihnen sein Weg beschert hat. Weg ist

Schicksal, das hier also verschieden, aber nicht anders als recht-schaffen glücklich sein kann.<sup>48</sup>

Ohne Weg durch die Zeit, es ergäbe nicht nur kein Ziel, sondern schlechthin gar nichts. Selbst der *Flaneur* noch braucht den Weg, wenn er gleich, die kontemplative Existenz schlechthin, kein Ziel verfolgt, und der Weg hin und zurück dasselbe geblieben, also unwirklich sind. Er schaut nur, die Gestalten im Raum verwehen den Weg des Betrachters und also die Zeit. Und doch ist der Flaneur nicht die Nachahmung Gottes auf Erden. Überhaupt. Welchen Weg nahmen die *Götter*, als sie etwa noch, wie Hesiod und schon die Homerischen Hymnen glaubhaft mitteilen, auf Erden gingen; über die Berge des Helikon kamen, um den Lämmerhirten zum Dichter zu rufen und Aphrodite zu den Höhen der Ida, die es nach Anchises verlangte? Gesalbt und geschmückt –

„stürmte dann eilig nach Troja hinweg vom duftenden Kypros,  
hoch in Wolken gehüllt vollendet sie schnell ihre Reise  
und gelangte zur Ida, gradaus durchs Gebirg ans Gehöft  
im Geleit wedelnder Wölfe in fleckigem Fell, blitzäugiger Löwen;  
Bären und schnelle, auf Rehe lüstern versessene Panther folgten“.<sup>49</sup>

Eine deutlichst nur für Götter auf Erden selige Reise-Zeit. Welchen Weg sie nahmen? Stets den direkten. Sie können keinen Umweg nehmen, nicht auf den Abweg geraten, noch überhaupt etwas Unwesentliches tun. Wollten sie auf den Umweg, so wär's keiner mehr. Das macht, sie gehen nicht durch die Verwandlung der Vergegenständlichung hindurch. Reich von Anfang an, bleiben sie so arm wie am ersten Tag, verändern sich nicht durch Geschick, nicht durch die Tat. Sie allein wandeln wie der Flaneur, ohne Weg, ihr Schritt ist der Weg, schreitet also ohne diesen. Aber entgegengesetzt zum Flaneur lässt ihr Gang den Raum verschwinden. Kein Schritt ohne Ziel, ihre Bewegung nichts als Absicht, getan so wie gedacht. Und wenn Götter sich als Wanderer verkleiden, die um Obdach bitten? So ist, sich auf den Weg zu machen, die List ihrer Vernunft. Dann sind, theologisch, schon fragwürdige Göttergruppen auf Besichtigung unterwegs. Denn wissen sie nicht, ohne zu hören und zu sehen und ohne allen Weg und Steg, wie es steht?<sup>50</sup>

Hegels „Phänomenologie des Geistes“ nimmt das alles wieder auf, das Buch vom *Passionsweg* des Geistes, der dann die Läuterung durch die Reflexionsstufen hindurch mit der immanenten Tragödie verbindet, die Universalgeschichte ist. Die Weltgeschichte ist das Weltgericht, also weltimmanentes Geschehen.<sup>51</sup>

Das *Bild von den Menschen auf dem Weg*, aber als schwere Verfehlung, ohne göttliche Leitung, schon ohne Beistand, dieses Weg-Bild wird vor unseren Augen bleiben: der Zug nach Auschwitz, Transport der Zwangsarbeiter, Menschen, Kinder zu Tausenden in Weglosigkeit wie Unendlichkeit; auch die endlose Kolonne der trostlosen Gefangenen bei Stalingrad, in toter Gegend außer allen Wegen. Hier kehrt das Bild vom Passionsweg zu uns zurück. Der Abstand zum ursprünglichen Symbolgehalt gerade darin, dass wir es ohne jede Transzendenz in unsere Verantwortung nehmen: wir haben solchen Weg gemacht.

Das ursprüngliche christliche Bild des Passionsweges, den Jesus, der rettende Sohn, auf sich nimmt, um stellvertretend für die ganze Menschheit zu büßen – das zentrale religiöse Symbol von Schuld vor Gott und Versöhnung – das Bild des Passionsweges mit dem Kreuzigungsziel meint Einschlag der Transzendenz in empirisches Geschehen. Es ist ein Gleichnis wie magische Verwachsenheit von Fall und Totum. Hier ist Weg als Prüfung in hohem Gleichnis gedacht. Er besitzt seine *realitas obiectiva* im Glauben der Gemeinde. In erlebbare Wirklichkeit übersetzt, würde man sagen wollen: Der Gerechte geht seinen Weg, und er trägt das Kreuz seines Opfers. Die Prämisse der Transzendenz brächte hier heikle Konsequenzen theologischer Dialektik. Die Passion individuell und gegenständlich gedacht, wäre sie als individuell unverschuldete und also unbewusste gesetzt, das Pendant zur Fremdbestimmung durch Prädestination. Dann denkt Gott unseren Weg, den wir aber nur träumen. Umgekehrt wird der Gedanke, die Wirklichkeit in Gott, der sie weiß, zu träumen, zum Gedanken Gottes und unseres Traums. Er wird Kulturgeschichte des religiösen Symbols. Im Bewusstsein der kulturellen Formen als Symbolisierungen der Menschheit ist hohe Distanz vom empirischen Geschehen erreicht; so hoch und klar, dass man fragen möchte: Wer symbolisiert? und

antworten könnte: Der Prozess der Symbolisierung. Wir sind es nicht, es sind Symbole für uns. Wer sind wir also? Verschiedene Antworten sind denkbar, flache und bessere. Vielleicht die reellste wäre, dass es keine Antwort gibt – außer der Phänomenologie der Symbole. Das Problem realisierter Aufklärung besteht darin, bereits das Erlebnis als Erlebnis und als dessen Ausdruck im sozialen Symbol zu verstehen. Das Symbolische ins empirische Erleben rückzuversetzen, heißt das Leben der Ekstase zu überliefern. Augustinus' Bericht im 18. Buch von *De civitate Dei*, Kapitel 18, erzählt den heiter tiefsinnigen Fall von zwei Philosophen, die sich besuchen und einander platonische Sätze erklären, während sie beide zu Hause schlafen. Sie hatten zur gleichen Zeit exakt denselben Traum. Wodurch können sie wissen, wann sie eigentlich geträumt und wann gewacht haben? Einen schwereren Fall im Thema ‚Weg‘ berichtet Clemens Brentano in seinen Aufzeichnungen der ekstatischen Jesus-Erlebnisse A. K. Emmerichs, die das ganze Geschehen von der Ankunft am Ölberg bis zur Kreuzigung nacherlebte, als sei sie dabeigewesen. Ein Brentano-Kapitel heißt ‚Die Entstehung des Kreuzwegs‘ und schildert das ekstatische Zeugnis, wie die Mutter Jesu, die losgesprochene Sünderin Magdalena und Johannes im Nacherleben des Ereignisses den Passionsweg wiedergegangen seien und dies habe das Symbol des Kreuzweges begründet. Brentano spricht das Übergehen des Erlebens, als Ekstase genommen, in die Autorität des *ordo* ungehemmt aus: „Johannes aber liebte und litt ... zum erstenmale auf den Fußstapfen des *Kreuzweges der Kirche*, und sah Zukünftiges.“<sup>51a</sup> (Hervorhebg. – G.I.)

#### **IV. Wandlung des Weg-Begriffs in der griechischen Dichtung und Philosophie zu moralischer Richtung, zu rationaler Methode (Hesiod, Pindar, Parmenides) und zur Phänomenologie von Wissensstufen (Platon)**

Philosophie hat unterm Weg-Symbol die Desanthropomorphisierung des kulturellen Selbstverständnisses in dessen Begründung durch logische Immanenz erarbeitet. Wie alles in der griechischen Philosophie, kommt auch der Weg-Gedanke aus dem Mythos, aber

um an dessen Stelle zu treten. Kéleuthos ist bei Homer das rasche Dahintreiben, die Pferde wie der Wind. Hodós ist der Akt der Reise, willentliches Unternehmen, wie via ursprünglichen Sinn besitzt in via facere. So bildet das Wort durch seinen Gehalt von Aktivität die Bedeutungsebenen zielstrebigen Handelns aus. Es bedeutet Straße, die Handlung des Gehens, die Verfahrensweise überhaupt, etwas auszurichten und fasst die Teleologie des Handlungsaktes. Weg ist die Arbeit eines Tages. Hesiod in den „Werken und Tagen“: „Frührot nimmt von der Arbeit ein Drittel hinweg, bringt vorwärts den Weg und im Werken“ (V. 578f). Auch Lebensfahrt, die gelingen soll, ist der Weg (ebd. 213ff). Pindar nennt den Weg des Liedes, eine geistige Ordnung der Ereignisse, die der Dichter schaut und deren Gang er nachbildet. Wesentliche Einsicht wird, dass die besondere Qualität des Ziels, des zu erreichenden Resultats, die in der Sache liegende Bedingung des herauszufindenden und einzuhaltenden Weges darstellt. Herodot lässt seine Erzählung durch die póroi, ein anderes folgenreiches Wort für Weg der Erkenntnis, durch die Durchgänge, die Pässe verschiedener lógoi, verschiedener Quellen, gehen. Das Erkennen des richtigen Durchgangs zur wahren Darstellung, auch bei scheinbarer *a-poría*, *Weglosigkeit* der Entscheidung, das ist es, worauf es beim Bericht des Historikers ankomme.<sup>52</sup>

Schon die frühe Dichtung wandelt im Weg-Bild die mythische Ordnung des Raums, mit dem Göttlichen oben thronend, alles beobachtend, und dem irdischen Unten in den *Weg zum Gipfel der Leistung*, der areté. Der entscheidende Schritt geschieht, im Übergang zum 5. Jahrhundert, bei Parmenides, Heraklit, eben dem etwas jüngeren Herodot, der die Logographen studierte, also die Prosaiker, die die Anfänge aller Wege der Völker, Staaten, Altäre notiert hatten. Der Schritt manifestiert sich in der Übertragung von *hodós*, *Weg* als getreue Darstellung der Fabel, treuer Bericht der Ereignisse, auf *met-hodós*, auf *Methode*, d. i. genau dem Weg nach gehen, aber jetzt generell als logische Struktur der Erkenntnis und der räumliche Bezug verschwindet.

Sich Bewegen wird technische Verfahrensweise, etwas kunstgerecht zu bewegen. Die berufsspezifischen Fixierungen handwerklicher und intellektueller (juridischer, politisch-rhetorischer) Ver-

richtungen des 5. und 4. Jh. v. Z. leiten die Entdeckungen methodischen Bewusstseins. Das wird bei Herodot schon die Vergeistigung des Weges von der einfachen Handlungsteleologie zum für sich stehenden Wissen um die Aufschlüsselung der Sache – átrakteos lógoi sagt Herodot, von átraktos, die Spindel, in allen Windungen die Sache berichten, also wohl durch Tatsachenanalysen wahrheitsgetreu.

Platon bildet den metaphorischen Gehalt von Parmenides' *hódoi dízeséos*, die richtigen Wege zur Lösung der Erkenntnisaufgaben, um zum expliziten *Methodenbegriff*.<sup>53</sup> Ebenso im Bezug auf Heraklits noch immer bildliches Methodenverständnis, das ebenfalls den logisch konstituierten Seinsbegriff anzielte, in dem dann der erscheinende Weg aufwärts und abwärts derselbe seien. Hier ist *hodós* das Wort für die Gesamtheit von gegenläufigen Prozessen, die das Seiende (*physis*) bilden.<sup>54</sup> Platons *he dialéktike méthodos* überschreitet den metaphorischen Gehalt von *hodós*, der den Darlegungsmethoden, auch der Parmenidesschen Methode, über das alltagspraktische Bewusstsein hinauszugehen, noch anhing. Es wird zum Begriff logischer Verfahren.<sup>55</sup> Das weite Feld der methodischen Rhetorik in der politischen und juristischen Öffentlichkeit Athens seit dem 5. Jh. wurde Basis und Kontrastfeld zugleich für die einsetzende Bedeutungsgeschichte von Weg als ideellen Umwandlungsvorgangs der empirisch gegebenen Mannigfaltigkeit zu Stufen logischer Struktur. Was verwandelt die Wegbeschreibung? Zweierlei: uns selbst von der empirischen Unmittelbarkeit der alltagspraktischen Existenz zu intelligiblen Subjekten. Es geschieht zweitens durch Enthüllung der faktisch gegebenen Wirklichkeit als eines Gleichnisses auf eine hinter der Gewalt des Sinnenscheins liegende intelligente Struktur. Als logische *méthodos* kehrt sich das Verhältnis von Bild und Begriff um. War zuvor der Begriff des körperlich begehbaren Weges Metapher für handwerkliche, medizinische und fachspezifische geistige Verfahrensarten, so tritt nun der Begriff der intellektuellen Umwandlung ins Zentrum, dem die Weg-Metaphern noch wie hilfreiche Geister hinzugesellt werden. Das ist bei Platon insbesondere die *anábasis*, der Aufstieg durch die Erkenntnisphären hindurch. Das Wort kommt vom Aufsteigen auf einen Berg her, Anschwellen eines Flusses, auch der Feldzug

vom Meere ins Innere Hochasiens in Xenophons „Anábasis“. Weg ist jetzt das logische Verfahren, *dialéktike méthodos* mit dem zentralen Punkt, dass dann, um geistig identisch zu bleiben, Hin- und Rückweg sein müssen: die gegenläufigen Prozeduren *diáiresis* und *synagogé*, Teilung und verallgemeinernde Zusammenfügung der Begriffe.

Das Entscheidende an der Aufnahme des Weg-Bildes durch die Philosophie ist die Transformation der ursprünglichen *sinnlich-leiblichen Bewegung*, darauf der *zeitlichen Abfolge* einer Verfahrensweise, auch einer geregelten rhetorischen oder historischen Darstellung, also die Transformation von Weg, der bereits einen spezifischen geistigen Inhalt bedeutete, zur *logischen Genesis eines theoretischen Sachverhalts* schlechthin. Eine Strukturgliederung von Wissensformen wird geschaffen, deren Weg-Verständnis bei Platon noch daran gebunden ist – in der einfacheren Linie auch des aristotelischen Denkens bleibt das erhalten –, dass sie einer ontologischen Schichtung von Seinsformen entspreche. Die Wissensstufen der Platonschen Phänomenologie lauten, wie wir wissen: *áisthesis*, *pístis* als der Glauben, der alltagspraktische Konvention bloßer *dóxa* ist, *máthema* drittens, die Abstraktionen unkörperlicher Gegenstände (das spätere *Quadrivium*, was ursprünglich ja „*Vierweg*“ oder *Kreuzweg* heißt, also Musik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie) und schließlich *nóesis*, das Denken des nur noch Denkbaren.<sup>56</sup> Die Teilungen und Zusammenbindungen der Begriffe erfolgen im „Phaidros“ als theoretischer Schnitt gegen die Methode der Gerichts- und Volksreden, Sachen aus „den Lehrbüchern des Nestor und Odysseus zur Abfassung von Reden, die sie vor Ilios in müßigen Stunden geschrieben haben“.<sup>57</sup> Gegenüber den alltagspraktischen und dadurch in partikularen Geltungshorizonten eingeschlossenen Rede-Wegen der Rhetorik wird durch die dialektische *anábasis*, eine Äquivalenzrelation geschaffen, die den drei Kriterien genügt: reflexiv, symmetrisch und transitiv zu sein.

Durch richtige Trennung und Verbindung der Prädikationen bis zur *koinonía ton génon* und zurück<sup>58</sup> wird widerspruchsfreie kulturelle Geltung möglich. Damit ist das Prädikationsproblem aufgenom-

men: etwas „ist“ das oder nicht das. Ein Prädikat (groß, rot, tief-sinnig, wahr usf.) kommt vielen Nomina zu. In den semantischen Bestimmungen der Aussagen stellen wir die Verbindungen und Trennungen als den Begriffswegen her. Weg als Methode klärt Aufbau und Geltungsbedingung, Syntax und Semantik, elementarer Aussagen aus Subjekt und Prädikat (*ónoma* und *rhéma*). Die Aufgabe der Methode ist, Aussagen formulieren zu lassen, die gelten unabhängig von der Existenz des Bezeichneten im organisch-wahrnehmbaren oder individuellen Sinne.

Ziel des Weg-Gedankens ist, in nun intellektueller Entschlossenheit zum Tugendpfad die leichteren Wege auszuschlagen. Mit Korrektur des sokratischen „Tugend ist Wissen“ und „niemand tut freiwillig unrecht“ fragt Platon – das alles spielt sich im „Politikos“ ab und wenn er anderswo die Rhetorik behandelt, ist das allemal auch ein *Politikos* –, ob man wohl freiwillig oder unfreiwillig den richtigen Denk-Weg einschlage. Freiwillig denken wir falsch, den Weg zur wahren Auffassung schlagen wir unfreiwillig ein. Warum? Wir werden von der falschen Redekunst, von der politischen Eristik, der Streitkunst, bestohlen. Sie gaukelt mit Lust und Furcht, denn alles, was täuscht, das bezaubert auch. Die *Prodikos*-Fabel von Herakles am Scheidewege ist zur Tugend logischen Denkens gesteigert.

Der Weg des philosophischen Denkens – als Prototypus von systematischer Rationalität – lehrt: die Welt unbefangen ansehen, heißt, sie falsch verstehen. Der Aufstieg, *symploké*, erfolgt von der Unmittelbarkeit unseres Daseins unter den wahrnehmbaren Gegenständen zum nur noch Denkbaren und von diesem zurück, wie die klassische Stelle am Ende des 6. Buches des „Staat“ sagt, „ohne das Empirische irgendwie mit zu berühren“.<sup>60</sup> Es ist die Transformation des empirisch Gegebenen in eine logische Struktur. Dem dient der Weg durch die vier Wissensformen, die bei Platon noch als vier Seelenteile ausgesprochen werden, die unsere Innenseite von vier ontischen Bereichen der Welt draußen darstellen. In der *phänomenologischen Genesis der Wissensformen* ist die Problematik verschiedener *logischer Typen kultureller Geltung* entdeckt. Das alltagspraktische Bewusstsein verfährt vorwiegend nach der Methode beispielgeleiteter Analogie. Darum bleibt es innerhalb erlebnis-

hafter Führung-Gefolgschaft-Verhältnisse. Die Fachkenntnisse schaffen verständigungsfähige Zeichen für die Gegenstände. Wir können nicht sagen, was wir meinen, aber müssen es sagen, wenn wir etwas meinen wollen und konstituieren damit ausweisbare Sachverhalte. Platons Einsicht ist, dass eine berufsteilig entfaltete Gesellschaft für ihre Organisation ein Wissen nach logischen Kriterien bei der Beurteilung von Objekten als von gesetzten Sachverhalten ausbilden muss. Philosophie wird zum Wissen vom Weg durch die Wissensstufen hindurch. Die absolute Methode, wie Hegel dann sagte, wird von Platon noch nicht vom Substantialen abgelöst, so dass die Ideen nur Gegenstände sprachlicher Referenz darstellten.<sup>61</sup> Doch es wird gesehen, dass wir uns auf der höchsten Stufe des Denkbaren im Feld reiner ideeller Struktur bewegen. Sie muss vorausgesetzt werden, wenn begründete Aussagen möglich sein sollen. Peirce hat das gesehen, das Universum unendlich konvertibler Zeichen, und sich darum einen Metaphysiker genannt, „einen Aristoteliker des scholastischen Flügels, dem Scotismus nahe, aber viel weiter in der Richtung des scholastischen Realismus gehend.“<sup>62</sup>

Zur Genese der Wissensstufen tritt das Problem der qualitativ verschiedenen Objektivationen. Der Primat logischer Kriterien für das kulturelle Selbstverständnis führt auf die kulturphilosophische Thematik, wie Sprache, Künste, Religionen, Wissenschaften, Arbeitsorganisation mit Hilfe spezifizierter Technologien das Weltbewusstsein einer Gesellschaft und deren Idee ihres Schöpfertums unterschiedlich bestimmen. E. Cassirer hat in diesem Sinne seine Theorie der symbolischen Formen ausgeführt.

*Weg als phänomenologische Methode* ist Scheidung und Vermittlung logischer Geltungsformen. Nicht unbedingt die Präzision der Gegenstandsbestimmung, aber der Horizont von Begründung und mit diesem die Allgemeinheit der Geltung bei Anerkennung verschiedener Geltungsformen, bildet die Errungenschaft der Platonischen Phänomenologie der Wissensstufen. Platon leitet das mit großem Realismus aus der Einsicht in die Spezifizierung kultureller Prozesse einer berufsteiligen Gesellschaft seiner Moderne des vierten vorchristlichen Jahrhunderts ab. Als geistige Leitbilder spricht

Platon den zivilisatorischen Ruck aus, den Berufsspezialisierung und Warenaustausch auf der realen Seite und die Verselbständigung der theoretischen Sphäre auf der ideellen Seite, hier insbesondere die Widerspruchsfreiheit rein theoretischer Konstrukte der Mathematik, bedeuteten.<sup>63</sup> Platons Einsicht durch Phänomenologie der Wissensformen ist *erstens*, dass das Selbstverständnis der Kultur aus der Unmittelbarkeit erlebnishafter Erfahrung für immer verloren ist. Das gleiche gilt für traditionalistische Positivität aristokratischer, sich genealogisch und mythisch begründender Ordnungsweisen. Der Ordnungsanspruch dieser genetisch-phänomenologischen Logik vor Religion, Künsten, bürgerlicher Alltagspraxis bei deren erstem Erscheinen ist enorm. Das entsprach den stammesgesellschaftlichen Grundlagen der antiken polis. Die Methode sagt: nur über die Vermittlungssysteme systematischer Rationalität erreichen wir noch ein nicht-partikulares Selbstverständnis der berufsspezifisch differenzierten, sozial entzweiten gesellschaftlichen Existenz.

*Zweitens* findet sich das archaische Weg-Verständnis als religiöser Aufstieg der Seele zum transzendenten gebietenden Prius in den Stufengang logischer Reflexion umgeformt. Man würde den kulturellen Gehalt des Schritts verkennen, wollte man ihn als Säkularisierung darstellen. Ein Heraustreten aus anthropomorphem Weltverständnis beginnt durch *Logifizierung des Weg-Bildes der kulturellen Lebensformen*.

*Drittens* verwandelt uns der Aufstieg zu den Verfahren logischer Methode in ein ideelles Sein, das nicht ist, sondern wird. Zum höchsten Punkt des nur Denkbaren aufgestiegen, erreichen wir den Nullpunkt alles faktisch Gegebenen. Es ist zugleich der Endpunkt der Gegenwart. Das nur Denkbare – nicht als Traum, als durch Methode Genaueres – ist der Schritt in das, was als factum noch nicht, aber in potentia ist, als die modale Seinsweise Zukunft. Es ist bei Platon angelegt, nicht als Geschichtsweg herausgeholt. Hegel hat das mit seinem Geistbegriff aufgenommen und dem an sich praktizistischen bürgerlichen Perfektibilitätsbewusstsein eingebildet.

Die Ideen, ta eide, nennt Platon paradéigmata, Muster. Eine sublimale Teleologie des Handlungsaktes liegt Platons Phänomenologie

zu Grunde. Die genetische Phänomenologie logischer Geltungsformen erscheint mir als die Quintessenz der kulturellen Errungenschaften, wenn wir so sagen wollen, der Funktion von Philosophie im Stufengang der europäischen Zivilisation schlechthin. Die Begründung der Handlung führt auf den intelligiblen Raum aller Begründungen zurück. Es sind die Muster. Das realisiert sich über den Rückweg vom ideellen Algorithmus zur Empirie. Das Denkbare, am höchsten Punkt, wendet sich zurück auf die Ausgangspunkte, eine Kreisbewegung. Platons „Staat“ nicht, aber die Komposition der Hegelschen „Phänomenologie“ ist dann natürlich so gedacht, dass wir, tanto labore am Ende angelangt, das nur unternommen haben, um das Grundbuch der Philosophie noch einmal, aber nun zurück zum Ausgangspunkt zu lesen.<sup>63a</sup>

## **V. Methode der Philosophie als genetische Phänomenologie der Wissensformen (Aristoteles)**

Aristoteles nahm das Methodenproblem als *genetische Phänomenologie der Wissensformen* auf. Er rekapitulierte es im propädeutischen Alpha-Manuskript der „Metaphysik“ und führte hier eine parallele Phänomenologie von Wissensstufen und Handlungsebenen aus. Mit der organismischen Wahrnehmungsfähigkeit setzt es ein, das Arbeitswissen, das leitende Berufswissen folgen, Wissensstufen des Warum; darauf die theoretischen Ebenen, Fachwissenschaften, enzyklopädisch in der Quantität, intensiv im Grad der Abstraktion bis zur Schau der letzten Quellen, eigentlich einer Ontologie der Kategorien. In seinem programmatischen Text zur Begründung systematischer Rationalität, die natürlich für sich nur anwendungsfrei gedacht werden könne, im „Protreptikos“, der gegen des Isokrates Kritik der dialektischen Methode der Akademie gerichtet war, gibt Aristoteles die theoretische Basis der antiken Phänomenologie, die Seinsteleologie der Metaphysik, zu erkennen. Jedes Ding will in seine Natur kommen, darum ist das Ziel besser als das faktische Ding, denn alles entsteht um des Zieles willen. Naturgemäßes Ziel ist, was im Prozess als Letztes erreicht wird. Darum sind unter den Denkakten diejenigen vollkommen frei, die um ihrer selbst willen vollzogen werden. Die um eines anderen willen

erfolgen, gleichen Dienern. Was um seiner selbst willen getan wird, wie reines, zweckfreies Denken, – dies die Formulierung des Problems systematischer Rationalität – wird stets höher bewertet als das, was als Mittel zu etwas anderem getan wird.<sup>64</sup>

Aristoteles gibt dem Aufstieg der Wissensformen nicht den drängenden kulturellen Konflikt- und Konflikt-Bewältigungsgehalt, den er bei Platon besaß, aber er verstärkt *erstens* mit dem Berufs- und sozialen Schichtenaspekt die Parallele der Denk-Ebenen zu gegenständlichen Handlungen. *Zweitens* entkleidet er die Theorieform systematischer Rationalität der Platonschen institutionalisierten Bindung, eines bedenklichen, von Platon nicht reflektierten, Gegenstroms zum methodischen Denken des sich zerteilenden Denkens. Der rein theoretische Charakter wird von Aristoteles nicht in Verbindung mit einem regierenden Rat der Weisen, sondern mit der *schóle*, der Muße des Denkenden, gefasst. *Drittens* präzisiert er die logische Theorie, die sich ja über die anwendungsbedachte Rhetorik hinaus dann wesentlich über das phänomenologische Problem aufgebaut hatte. Er schafft logische Reflexionsebenen, in denen immer die folgende allgemeinere die anwendungsspezifischere begründet, weil sie deren logische Möglichkeit enthält. Aristoteles behandelt das ontologisch als Erforschung verschiedener Arten von „Quellen“, von Substanzen. Der Aufstieg zu den letzten Voraussetzungen schließt *viertens* einen Stufengang von Kausalebene ab, so dass das, was um seiner selbst willen existiert, das Letzte für uns, aber das Erste der Sache nach ist, eben als umfassende Kausaldetermination. Das 10. Buch der „Nikomachischen Ethik“ führt das für die Pragmatik als eine Erkenntnis von Praxisebenen bis zur Freiheit der Muße aus. Die *schóle* ist unser Denken des Denkens, Reflexion aller Reflexionsweisen, über den Sphären der Notwendigkeit und das ist von Gegenständlichkeit. Das ist bei Aristoteles vorrangig das Lebensbild des Forschers, auch des attischen Gentleman, keine Frage, aber eben doch zum ersten Male aus phänomenologischem Prinzip die Figur von reiner Theorie als kultureller Möglichkeit bei bestimmter Zivilisationshöhe.

## VI. „Weg des Bewusstseins“ in Hegels „Phänomenologie des Geistes“

*Weg* wird als Aufstieg durch die Wissensformen hindurch eine *Phänomenologie des Wissens*. Das sind nicht Beschreibungen verschiedener Disziplinen, sondern Bestimmung und Unterscheidung verschiedener logischer Strukturen. Als Grundriss methodischer Vergewisserung ist Phänomenologie das Reflexionsinstrument für die Bildung einer philosophischen Grunddisziplin. Platon hatte diese erste Philosophie, wie Aristoteles sie nannte, als Lehre von den Ideen noch gegenstandstheoretisch formuliert. Aristoteles' Ontologie ist in ihrer tieferen Linie bereits eine formale Semantik der Bedeutungen des Terminus „sein“, des „ist“ der Prädikation. Hegel verstand seine „Phänomenologie des Geistes“, wie seine Selbstanzeige des Werkes sagt, als „erste Wissenschaft der Philosophie“ und, wie es weiter heißt, als Theorie der „Begründung des Wissens“. <sup>65</sup> Das Bewusstsein, notierte Hegel sich zur Vorbereitung einer zweiten Auflage kurz vor seinem Tode im Herbst 1831, das Bewusstsein ist durch die genetisch-dialektische Bewegung auf den Standpunkt der Wissenschaft zu bringen. <sup>66</sup> Es ist der Weg der Selbstreflexion des Wissens durch seine kulturellen Formen hindurch; gerichtet gegen Kants direkten Einsatz mit dem Apriorismus logischer Geltungstypen und gegen die naturalistischen und die diesen komplementären religiösen Strömungen unmittelbaren Wissens. Als *Weg des Bewusstseins* wird das Problem des Werkes immer wieder bezeichnet: der Weg, der „die ausführliche Geschichte der Bildung des Bewusstseins selbst zur Wissenschaft“ ist, der Weg, der fürs alltagspraktische Bewusstsein „negative Bedeutung“ besitze, „denn es verliert auf diesem Wege seine Wahrheit“, „der *Weg des natürlichen Bewusstseins* ... als der *Weg der Seele*, welche die Reihe ihrer Gestaltungen als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen durchwandert, dass sie sich zum Geiste läutere“. <sup>67</sup> Phänomenologie ist dann, wie es am Ende heißt, „die Wissenschaft des erscheinenden Wissens“. Sie endet im „absoluten Wissen“, dem mit Vorliebe mystifizierten Hegel-Wort, keines, mit dem Hegel seine Theorie selber mystifizierte. Das absolute Wissen ist die Erkenntnis der durch den phänomenologischen Weg „begriffenen Organisation“ der Wissensformen. Das absolute Wis-

sen geht von der realen Vielfalt der ästhetischen, religiösen, fachrationalen Bewusstseinsformen aus und enthält nach durchgehender methodischer Reflexion im Sinne einer philosophischen Grunddisziplin nichts als das Wissen dieser Unterschiede und Vermittlungen. Der Sinn des Wortes „absolut“ ist: Es gibt nichts Absolutes außer dieser Methode systematischer Rationalität, und sie hat nichts außer den durchlaufenen kulturellen Formen zum Gegenstand.

Merkwürdig genug, nennt Hegel die einzelnen Abschnitte seines Aufstiegsweges „Stationen“. Es ist sicher nicht an die Stationen zum Pferdewechseln im Zeitalter der Postkutschen gedacht. Das sind bei Hegel, dem Theologen vom Fach, „Stationen“ als Übertragung des religiösen Bildes von den 14 Stationen der Passion Jesu, mit der ersten vorm Amtssitz des Pontius Pilatus. Alle kulturellen Figuren der Geschichte vertreten ein neues Prinzip, blühen auf und werden wieder überschritten. In der Gesamtheit dieses schweren Weges des Geistes gelangen sie zur „Erlösung“ als die bleibenden Momente des Wissens der Menschheit von sich. Hegel ist der erste Denker aus dem 18. Jh., der die Problematik des 19. Jh. aufnimmt. Er fasst Philosophie nicht nur in der Problematik der richtigen Denkmethode und deren empiristischen oder apriorischen Begründungsweisen, sondern als Prozess und Verhältnis versachlichter kultureller Felder, die aus einer genetischen Abfolge sozialer Objektivationen der Menschen auf verschiedenen zivilisatorischen Plateaus geschaffen werden. Er schließt an die Strukturthematik bei Theoretikern der Aufklärung wie Condorcet an. Das Verhältnis der kulturellen Sachfelder wird zugleich als historischer Prozess im Zusammenhang des zivilisationsgeschichtlichen Evolutionismus entwickelt, so dass die philosophiehistorischen Ausformungen der logischen Strukturierung der Kulturfelder in der Geschichte der Systeme als je historische Bewusstseinsstufen begriffen werden. In der systematischen Darstellung der Versachlichung der Kulturfelder (Recht, Wirtschaft, Künste, Religionen, Wissenschaften), der eigentlichen Wirkung von gesellschaftlichen Handlungen unter bestimmten geschichtlichen Voraussetzungen als Objektivationen, besteht die epochemachende Bedeutung der „Phänomenologie des Geistes“. Die ästhetischen, religiösen, logi-

fizierenden Anschauungs- und Bewusstseinsformen werden als historische Formen innerhalb eines zivilisationsgeschichtlichen Gesamtprozesses gesehen. Diese genetische Phänomenologie der Bewusstseinsformen ist die Quintessenz der Transformation des Weg-Bildes zur Methode philosophischer Wissenschaft; dass Hegel die Weg-Metapher an zentraler Stelle wiederkehren lässt, erscheint wie Verknüpfung des Ergebnisses langen Gangs des Denkens mit dessen Beginn.

Hegel hat, im Unterschied zum antiken Weg-Gedanken sich einfach erweiternder Wissensstufen, eine immanente Negativität jeder Gestalt, die sie relativiert und von sie verdrängenden Formen überschreiten lässt. Die „Phänomenologie des Geistes“ ist die Passionsgeschichte der verschiedenen Weisen kulturellen Selbstverständnisses. Das Zentrum des Hegelschen phänomenologischen Gedankens besteht im Übergang von der philosophischen Theorie „reiner“ Bewusstseinsformen (in Kunst, Religion, Wissenschaften, Moral, Recht, Alltagsbewusstsein) zur Auffassung der kulturellen Objektivationen als voneinander entfremdeter sozialer Mächte, deren Auseinandertreten den realen zivilisatorischen Prozess darstellt. Wissenschaften, Künste, Religion, Rechtsformen bilden dinghaft kristallisierende Sphären der Versachlichung geistiger Potenzen. Die großen sachhaften Mächte des Gesellschaftsbaus kämpfen als kulturelle Figuren auf den welthistorischen Stationen. Mit seiner Theorie der Ausformung und Verschiebung solcher Kontinente kultureller Tektonik, denen die Kollisionen großer sozialer Massen zum Grunde liegen, führt Hegel die europäische Philosophie vom 18. Jh. vor die Probleme des 19. und 20. Jahrhunderts.

Antike und Hegelsche Phänomenologie der Wissensformen unterscheiden sich im Verständnis des Aufstiegs. Für die antike Auffassung einer dem Denken vorgeordneten Weltordnung ziehen die Seinsstufen die Wissensformen schrittweise zu sich hinauf. Hegel entwickelt die Genesis durch immanente Negation jeder Form von unten her. Er ging im ersten, sozialtheoretischen Entwurf einer Phänomenologie, dem von K. Rosenkranz so bezeichneten „System der Sittlichkeit“ (1803), vom lebensweltlichen Arbeits- und Familienverhältnis aus und über eine Negationsphase der Entfal-

tung des individuellen Eigentums- und Rechtsverhältnisses hin zur organischen Stände-Konstitution im Verfassungsrecht einer besonderen Form konstitutioneller Monarchie. Phänomenologische Genese der kulturellen Formen (die als Wissensformen ausgesprochen werden) ist erforderlich, weil das alltagspraktische, erlebnishafte Bewusstsein außerstande ist, die Selbstvergewisserung des Individuums im kulturellen Raum rationell zu repräsentieren. Es gerät ohne genetische Einsicht auf den Abweg, unvermittelte affektive Eindrücke zu den Scheingestalten von Lebens-Werten zu mystifizieren. Die „Phänomenologie“ sicherte auf erweiterte Weise den Anspruch systematischer Rationalität als des dominierenden Elements im kulturellen Selbstverständnis der modern-bürgerlichen Zivilisation gegenüber der transzendentalphilosophischen Theorie und gegenüber den positivistischen und den romantischen Schattierungen verabsolutierter Unmittelbarkeit. Sie bildet drei Kreise, in denen sich das Selbstverständnis auf seinem Weg und Aufstieg zum Geist bewegt: Der Kreis unmittelbarer individueller Wahrnehmung und Selbstreflexion (Bewusstsein, Selbstbewusstsein). Zweitens die erweiterte Ebene des Gattungsbewusstseins, also die kulturelle Formenwelt, in der sich die Menschheit ihrer realen und ideellen Strukturen praktisch bewusst wird (Vernunft, Geist). Hier strömt das universalgeschichtliche Element ein in die qualitative Sonderung der ästhetischen, religiösen, szientifischen Figurationen von Idealität und in den Schnitt durch die logische Struktur des Gattungsbewusstseins. Damit wird die Schranke des konstruierenden Methodenbegriffs überschritten, dass also Geschichtsperioden nach falschen und richtigen Wissensinhalten beurteilt werden sollten oder dass zeichnanalytische normative Subjektivitätstheorien ohne den Durchgang durch die Versachlichung des Ideellen in konkreten kulturellen Formen das genetische Problem der Kultur erfassten.

Die dritte Sphäre (Die Religion, Das absolute Wissen) ist die Synthese der ersten Ebene der individuellen Unmittelbarkeit und der zweiten der realen kulturellen Formenwelt. Hier setzt bereits die systematische Theorie von Ästhetik, Religion und Philosophie als Reflexion aller kulturellen Formen ein. Das universalgeschichtliche Konzept Hegels besitzt seinen Akzent im tragischen Element

der Selbstzerstörung aller Formen durch deren Ausfaltung; daher Stationen auf dem Passionsweg der Weltgeschichte, die das Weltgericht sei.<sup>68</sup> Das überstrapazierte und sekundäre Verhältnis von phänomenologischem und kategorialen Teil der philosophischen Grundwissenschaft („Phänomenologie“ und „Logik“), das Hegel in einer weit über die vorangegangenen Fassungen hinausgehenden Gliederung ausführt, ist im Rahmen der knappen Skizze nicht zu betrachten.<sup>69</sup>

## **VII. Das phänomenologische Problem bei E. Cassirer, „Weg“ bei Heidegger**

Der Weg des phänomenologischen Problems, ehe er zu Cassirer, auch zu den Ansätzen in Heideggers „Sein und Zeit“ gelangt, vom Alltagsbewusstsein aufwärts die Kategorien der Metaphysik zu dekonstruieren, führt zum großen Metaphysiker Charles Sanders Peirce. Peirce nimmt das Hegelsche Problem der drei Reflexionsstufen „an sich“, „für sich“ und „an und für sich“ wieder auf. Er behandelt es in seiner „spekulativen Grammatik“ oder „Phänomenologie der elementaren Kategorien“ als Ebenen der Darstellung: Erstheit – Zweitheit – Drittheit. Die erste Kategorie ist das einfache Sein einer Entität als Substanz, ohne Relation, eine Farbe, der Bleistift, die Schokoladenfigur. Die zweite Kategorie bringt die Entfaltung der Sache in der Zeit, sie beginnt sich zu sich selbst zu verhalten und wird zur Relation zwischen zwei und mehr Aspekten. Die dritte Kategorie ist eine „Entität, die zwei andere Entitäten in eine Zweitheit zueinander bringt“.<sup>70</sup> Es ist die begriffene Relation oder, wie Peirce sagt, das Gesetz. Peirce versteht die reflexive Relation als Symbol und „Symbole sind die einzigen Dinge im Universum, die von Bedeutung sind“.<sup>71</sup> Er nennt die Kategorien auch Ebenen der Darstellung, die dritte Phase ist „die vollständige Darstellung“ und das sei das, was Hegel den Begriff oder Geist genannt habe.<sup>72</sup> Denken wir nun voraus an die Verwandtschaft der Peirceschen Dreigliederung des Symbolgedankens mit Cassirers „drei verschiedenen Dimensionen der symbolischen Formung“ aller spezialisierten kulturellen Objektivationen: Ausdrucks-, Darstellungs- und Bedeutungsfunktion.<sup>73</sup> Hier zeigt sich, wie auch der Philoso-

phie objektive Probleme zum Grunde liegen. Die Fragestellungen kehren wieder und die Lösungen bilden eine Theoriegeschichte unterm Kriterium von Erkenntnissen mit Wahrheitsanspruch.

Das phänomenologische Problem der philosophischen Grunddisziplin wird von der sprachanalytischen Wende der philosophischen Propädeutik im 20. Jh. neu aktualisiert. Kulturelle Verstehensleistungen und Verständigungsmöglichkeiten – sprachliche, bild- und tonkünstlerische, architektonische, ausdrucksästhetische – sollen von einer Phänomenologie der Zeichen her begründet werden. Es ist Analyse und Kritik des Selbstverständnisses der europäischen Gesellschaft auf den Grundlagen der Toleranzidee des 18. Jahrhunderts. Die europäische Zivilisation wird an den von ihr selbst ausgesprochenen Rationalitätskriterien gemessen. Der Weg-Gedanke tritt in diesen Philosophien zurück. Die Systematiker dieser Richtung scheuen eine vermeinte Annäherung an Metaphysik von Geschichte. Historiker, wie Levy-Strauß oder Foucault, sehen mehr die Eigenheit kultureller Formen oder ein Geflecht von Abwegen. Das interessante Problem besteht in den Möglichkeiten spezifizierterer Geltungstheorien. Die verschiedenen Zeichensysteme stellen als Ausdrucksqualitäten und Sinneinheiten unterschiedliche Normative dar. Jeder Zeichengebrauch besitzt appellative Gehalte. Wie realisieren sich die Geltungsweisen unterschiedlicher sprachlicher, ästhetischer, emotionaler, logischer Symbole?

E. Cassirer, der Hamburger, intensiv systematische Cassirer, nimmt das Problem der genetischen Phänomenologie der kulturellen Objektivationen wieder auf. Die „Philosophie der symbolischen Formen“ (1923-1929) stellt die Einheit der kulturellen Felder in den Mittelpunkt. „... die verschiedenen Erzeugnisse der geistigen Kultur, die Sprache, die wissenschaftliche Erkenntnis, der Mythos, die Kunst, die Religion, werden so, bei aller ihrer Verschiedenheit zu Gliedern eines einzigen großen Problemzusammenhangs“.<sup>74</sup> Philosophie soll diese Einheit logisch aus einer elementaren Produktivität des Bewusstseins begründen. Sie „erzeugt“ die kulturellen Phänomene in einer logischen Genese, d. h. sie rekonstruiert deren ideelle Struktur im Aufstieg von analytisch elementaren zu komplexen Elementen. Cassirers Denken steht in der Tradition des dia-

lektischen Geistbegriffs.<sup>75</sup> Er begründet das Erfordernis seines neuen systematischen Ansatzes mit dem „methodischen Dilemma“ eingetretener Zerteilung der Philosophie in zwei einseitige Denkrichtungen. Der von Descartes ausgehenden, von Hegel vollendeten Logifizierung aller kulturellen Formen, steht auf der anderen Seite die empiristische Auffassung gegenüber. Sie begreift die kulturellen Gestaltungen nicht mehr als einen „in sich geschlossenen Kosmos“. Dann mündete Philosophie der kulturellen Formen in deren Geschichte, genau genommen in einzelne solche „Geschichten“, aus.<sup>76</sup> Philosophie würde, möchte man hinzusetzen, Hermeneutik der Traditionen von Sprach-, Religions-, Kunstgeschichte usf.

Die Symboltheorie besitzt im Ursprung intensiven systematischen Anspruch. Das klassische idealistische Problem, die Dualität des Welterfassens wie des kulturellen Selbstverständnisses von unmittelbarer Gegenständlichkeit und ideeller Struktur in einer dialektischen Theorie zu vermitteln, auf dessen Ursprung bei Platon Cassirer immer wieder hinweist, dieser Anspruch soll durch die Symboltheorie als „einer Art Grammatik der symbolischen Formen“<sup>77</sup> neu gefasst und erfüllt werden. Die idealistische Systematik der Genese kultureller Objektivationen soll dadurch von der Hierarchisierung der Kulturfelder gelöst werden, die mit der Logifizierung immer verbunden war, und sie soll sich der Kulturphilosophie, deren lebensphilosophische Tradition (Dilthey, Klages<sup>78</sup>) hier bei Cassirer zu erkennen ist, öffnen. Der relativistische Historismus mit seinem hermeneutischen Traditionalismus werde der Kulturphilosophie – hier geht Cassirer mit Husserl zusammen<sup>79</sup> – durch den systematischen Gehalt des Symbolprinzips entzogen.<sup>80</sup> In seiner (ganz überwiegenden) deutschen Periode will Cassirer eine Synthese über den Gegensatz hinaus von formalen intellektualistischen und lebensphilosophischen Konzepten vorbereiten.<sup>81</sup> Das Symbolproblem sieht Cassirer historisch aus dem religiösen Bereich entspringen<sup>82</sup>, er selbst begründet es von der Mathematik, der Sprachwissenschaft und von seiner an Goethe orientierten Ästhetik und Lebensanschauung her, um das Wort aus Simmels einflussreichen Schriften hier nicht zu übergehen. Die zentrale Frage betrifft die Strukturierung des Symbolbegriffs. Cassirer formuliert das Problem einer genetischen Phänomenologie der symboli-

schen Form klar: Jede einzelne, von anderen unterschiedene „Formwelt“ besitzt „eine bestimmte *Richtung* des Aufbaus, eine *Weise des Fortgangs* (kursiv –G-I.) von den elementaren Gestalten zu den komplexeren ...“. Das ist ein historisches Element. Das Religionskapitel des „Essay on Man“ gibt den aufklärerisch evolutionären Gehalt des Cassirerschen Historismus prägnant zu erkennen. Das historische Moment wird – ein bemerkenswerter Hegel-Klang bei dem großen enzyklopädischen Systematiker des 20. Jahrhunderts – logisch begründet. Alle Symbolformen besitzen eine strukturelle Gliederung vom abstrakten zum konkreten Sinngehalt. Es sind „die drei verschiedenen Dimensionen ... der Ausdrucksfunktion, der Darstellungsfunktion und der Bedeutungsfunktion“.<sup>83</sup> Diese drei Grundgehalte aller Symbole bilden gleichsam die ideelle Struktur von Kultur überhaupt. Cassirer konstituiert durch die dreistufige ideelle Funktionalität die Einheit der Kultur, „die objektive Einheit und die objektive Ganzheit des Geistes“. In doppeltem Bezug verklammert er die geistigen Grundfunktionen mit der Geschichte. Für jede einzelne Symbolform ist „bezeichnend, daß sie in verschiedenen Phasen ihrer Entwicklung, in den verschiedenen Stadien ihres geistigen Aufbaus, sich zu den drei Grundpolen ... verschieden verhält.“<sup>84</sup> Die drei Funktionen bilden Stufen ihrer geschichtlichen Ausprägung. Cassirer erläutert das an Beispielen aus der Geschichte der Sprache und der Physik und resümiert, „daß sie durchweg auf den Bereich des anschaulichen Seins bezogen und daß sie in einem kontinuierlichen Prozess, in einem Prozess fortschreitender Idealisierung, aus ihm abgeleitet sind. *Sie gehen nur den Weg, den die Anschauung weist, zu Ende.*“<sup>85</sup> Die anhebende Ausdrucksfunktion wird natürlich ebenso wie die Darstellungsfunktion nicht von der vollständigen Idealisierung aufgezehrt. Die drei Momente kreisen nach Ausbildung des letzten und dann bestimmenden umeinander. Den historischen Charakter der Symbolformen sieht Cassirer sowohl innerhalb der unterschiedlichen Symboltypen als auch in deren Verhältnis zueinander. Kapitel VII von „Was ist der Mensch?“ behandelt Mythos und Religion ganz im entwicklungsgeschichtlichen Sinne als Entfaltung von deren moralischen Inhalten. Von den neuzeitlichen Naturwissenschaften heißt es geradezu: „In den Naturwissenschaften erreicht die Menschheit die letzte Stufe ihrer geistigen Entwicklung.“<sup>86</sup>

Ein zweiter historischer Aspekt ist fürs Verständnis der inneren Linie des Cassirerschen Werks und dessen Systemgedanken vielleicht noch interessanter. Cassirer versteht die symboltheoretisch konstituierte Einheit der Kultur nicht nur nach der Seite der Vergangenheit als Resultat der Geschichte. Als Ausdruck der evolutionären Tendenz innerhalb der Symbolformen zu immer klarerer Ausprägung reiner Bedeutung, die auch die Philosophiegeschichte bestimmt, sieht Cassirer auch seine eigene Philosophie. Sein Systemgedanke fasst die Problemlage der Gegenwart zusammen und öffnet sie für die zukünftige theoretische Bewegung, „einer intellektuellen Bewegung, deren Ziel wir heute noch nicht vorwegnehmen können, deren Richtung aber für uns immer klarer und schärfer zutage tritt – das Problem des ‚Symbolischen‘ von der Peripherie der Betrachtung ins Zentrum der Betrachtung zu rücken.“<sup>487</sup>

Gewiss erwarten Sie längst ein Wort zum Bild des Weges in der Philosophie Martin Heideggers, dessen Schriften einen guten Teil des öffentlichen Interesses ihrer verführenden zweilinigen Komposition verdanken. Sie sind logisch als ein ontologiegeschichtlicher Text und zugleich als literarische, emotional entworfene und wirkende Schriften verfasst. Bei Heidegger kehrt das metaphorische Element gegen das begriffliche wieder, ein Verhältnis, das in der phänomenologischen Methode sein Maß gewonnen hatte. Die Metapher erlebnishafter Wald- und Feldwege wird eingesetzt für die geistige Spurensuche in Heideggers bohrend rätselnder Dekonstruktion geschichtlicher Perspektiven der industrialisierten Zivilisation. Kultureller Bezugspunkt sind bäuerlich-handwerkliche Kulturen; mit aufgesucht wird deren Schein von Ordnung ohne Entfremdung im Doppel von vertrauender Innerlichkeit und Führung durch Autorität.<sup>88</sup> Übers Weg-Bild in elegischer Stimmung geht bei Heidegger ein Restbestand des phänomenologischen Problems hinaus. Er nennt es im Humanismus-Brief die „phänomenologische Destruktion“, die „Sein und Zeit“ versucht habe.<sup>89</sup> Es ist Heideggers rationelles Element und die abgebrochene phänomenologische Linie seiner Ontologie der sog. „Existenz“, der Aufstieg von Analysen des Daseins, zu Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit, dem Seienden und schließlich der Seinsfrage. Hier tritt der Weg-Begriff im tieferen Sinn als die noch verhüllte

Geschichte des Seins in der Geschichte des Denkens vom Seienden ein. Unter der mystifizierenden Hülle wird „das Andenken“ solcher Geschichte des Seins, so dass also Sein sich in dessen wesentlichem Denken vollzieht, ohne dass die Denker es wissen, es wird rücklaufendes Wissen zur Enthüllung nach vorn, „aus solcher Hinsicht zeigt sich das Sein in einem Übersteigen“.<sup>90</sup> Das phänomenologische Problem – Heidegger wohlbekannt und in seinen Hegel-Texten dargestellt<sup>91</sup> – bleibt unausgeführt, weil „Sein und Zeit“ nicht zur ideellen Struktur der kulturellen Formen vorangeht, sondern innerhalb der Husserlschen Seins-Intentionalität von Bewusstseinsakten stehen bleibt, an denen die Entzweiung oder Entfremdung zwischen lebensweltlicher Einstellung und Erfahrung der Vergegenständlichung ins Zentrum gerückt wird. Die Metaphysik-Kritik wird als Kritik der von Platon ausgehenden Transformation des empirisch gegebenen Seienden in eine logische Struktur ausgeführt. Aus der Logifizierung hätten sich die Phasen der Subjektivitätsphilosophie entfaltet, doch dieser Daseinsversuch sei von vornherein vom Tod überholt. Aus dieser verleugneten, doch eigentlichen existenzialen Erfahrung fällt das Ereignis des einfachen Seins heraus, das konsequenter Weise die Dichter aussagen.<sup>92</sup> „Spätlinge einer Geschichte, die jetzt rasch ihrem Ende zugeht“, die wir sind, spricht Anaximanders Spruch zu uns über die Zeiten. „... stehen wir vor dem Abend für eine Nacht zu einer anderen Frühe“, in die wir gerade aufbrechen?“<sup>93</sup> Heidegger dekonstruiert das Problem genetischen Phänomenologie der Objektivierungsformen durch die Entzweiung zwischen instrumentellem Wissen und Denken der Seinsfrage. Große Fragen werfen noch im Gegenstück dieser existenzialen Ontologie ihren Schatten.

### **VIII. „Weg“ als Bild und Begriff in der Philosophie. Zusammenfassung**

„Weg“ im Sinne des phänomenologischen Problems soll also die Verschiedenheit kultureller Felder durch semantische Variationen bestimmen und sie dadurch miteinander „diskursfähig“ machen. Sie miteinander zu vermitteln erfordert auch, sie in deren Geschichtlichkeit zu verstehen. Die genetisch-phänomenologische

Methode löst also in ihren verschiedenen philosophiehistorischen Ausbildungsphasen das Problem der Vermittlung von sich konstituierenden Sachfeldern der Kultur; nicht einer „Einheit des Geistes“, da sich die symbolisierenden Funktionen des Bewusstseins als Ausdruck, Darstellung und Bedeutung realer gesellschaftlicher Handlungs- und Erfahrungsstrukturen in geschichtlicher Evolution ausbilden. Die genetische Phänomenologie soll durch Formalisierungsschritte Generalisierungen von Gegenstandsbereichen erreichen. Hegels „absolutes Wissen“ ist dann konsequent das Wissen von der Grundstruktur der Generalisierungsgrade. Die „Phänomenologie“ geht in die „Logik“ über. Es ist nichts anderes als das Wissen der Wissensformen. Wenn ich überhaupt wissen kann, so muss ich auch wissen können, dass ich weiß. Platon verstand bereits die dialéktike *méthodos* als absolutes Wissen, also in der bedeutungstheoretischen Linie seines Denkens als Methode.

Um einige Hauptpunkte vereinfachend zusammenzufassen: Das phänomenologische Problem besteht *erstens* darin, die Transformation der Unmittelbarkeit erlebnishafter Einzelaussagen zu Allaussagen zu zeigen. Der Weg geht bei Platon, Aristoteles und Hegel von Wahrnehmungen zu Erfahrungen und von diesen zu theoretischen Sätzen. Dafür ist es *zweitens* erforderlich, die erscheinende Dinghaftigkeit von Wirklichkeit in logische Relationen zu überführen. Dann wurde es möglich, durch neue Begründungsformen wie die Syllogistik, die Topik, Wenn-Dann-Erfahrungssätze in generalisierungsfähige Theorien umzuwandeln. *Drittens* schließlich bedurfte es einer Grunddisziplin der Philosophie, innerhalb der die genannten Erfordernisse erreicht und dargestellt werden konnten. Dafür hatte Aristoteles die Ontologie geschaffen, die es bei Platon als Wissenschaft von der Prädikation „sein“ noch nicht gegeben hatte. Aristoteles stattete die Ontologie mit der Übersicht von 10 Kategorien als den möglichen Aussageweisen aus. Die wichtigsten waren mögliches und wirkliches „Sein“. Bei Hegel übernahm die „Logik“ als umfassendste Kategorienlehre in der Geschichte der philosophischen Wissenschaft diese Funktion. Sie umreißt die logische Struktur aller angewandten empirischen Aussagen. Die „Phänomenologie“ führte über logische Ebenen, die zugleich mit den typischen geschichtlichen Formen vermittelt wur-

den, zur Formalwissenschaft der „Logik“ hin und stellt gleichsam deren Anwendung auf die speziellen kulturellen Felder von vornherein begründend dar. Sie sagt: Die hochkomplizierte Vernetzung der „Logik“ wird von der Komplexität entfalteter Gegensätze und Vermittlungen der Kulturfelder erfordert. Diese Logik der dialektischen Relationalität aller Bedeutungsfunktionen von „Sein“, Resultat des Passionsweges der Weltgeschichte, steht in der Kreisbewegung von der realen Geschichte der Objektivationen „des Geistes“ zur methodischen Reflexion und zurück zur intensivierten Analyse der realen Formen des gattungsgeschichtlichen Prozesses. Das phänomenologische Problem besteht also *viertens* darin, ein Reflexionsinstrument in Form einer methodisch geschlossenen Grunddisziplin zu bilden, die durch Generalisierung von Gegenstandsbereichen eine Theorie semantischer Formalisierungen qualitativ verschiedener kultureller Objektivationen bietet. Die ästhetischen, religiösen, szientifischen Weisen gegenständlicher Gerichtetheit als Funktionen der thematischen Intention im Prägungsvorgang kultureller Figuren zu entschlüsseln, das ist überhaupt das Problem des Idealismus in dessen verschiedenen Entwicklungsstufen. „Gegenstände“ werden dadurch auch Subjekte möglicher Prädikationen. Aristoteles' hypokéimenon, Kants drei Typen logischer Geltung a priori, Hegels Begriff des „Geistes“, der als Substanz ebenso wohl Subjekt ist, Peirces und Cassirers Symbolbegriff besitzen diese Funktion.

**IX. Das Bild des Weges in der christlichen Religion.  
Gewissensweg der Seele  
(Gnosis, Neues Testament, Thomas v. Aquino)**

Bild und Begriff des Weges entfalten sich in der Geschichte der Philosophie zum Thema der synthetisierenden methodischen Funktion der Philosophie und schließlich, wie ich zu zeigen versuchte, zur genetischen Phänomenologie der kulturellen Objektivierungen. Neben der Philosophie besitzt der Terminus „Weg“ im christlichen religiösen Glauben und in dessen theologischer Systematisierung zentralen Platz.<sup>94</sup> Hier ist „Weg“ im soteriologischen Sinne (von soter, Retter, Befreier) Heils- und Erlösungsweg. Der Gedanke richtete

sich ursprünglich gegen den methodologischen und gegen den moraltheoretischen Sinn von „Weg“ in der Philosophie. Es geht also weniger um den Weg direkter Gottesschau zu einem, nun nach dem Neuplatonismus religiös gefassten, Ureinen. Dieser Weg wäre ohnehin nur mystisch oder als übernatürliche Anschauung zu denken. Das neue, dem ungebildeten Denken zugängliche Moment besteht in der Einführung der Person Jesu als des Mittlers zwischen Gott und Mensch. Er wird dem irdischen Menschen in der Zeit zum Weg und zur Wahrheit und zum Leben in der Wahrheit (Ev. Joh., 14,6). Entscheidend sind der Gegensatz zur philosophischen Lehre und die Wiederannäherung von Ethik und Naturbegriff an anschauende Bewusstsein, an ästhetische Aspekte und an unmittelbares menschliches Beispiel, das narrative Darstellung ermöglicht.<sup>95</sup> Insofern nimmt das christliche Bewusstsein Resultate der Spezifizierung der kulturellen Formen (Wissenschaften, Künste, Religion), die der erste Anlauf zu einer berufsteiligen und individualrechtlichen Zivilisation im europäischen Altertum erbrachte, zurück. Die desanthropomorphisierende Tendenz der antiken Naturwissenschaften und der Philosophie wichen einem elementarischen Verlangen nach unmittelbar erlebnishafter Sinnhaftigkeit der Welt. Der Kontrast zwischen beiden kulturellen Linien prägte die Geschichte der europäischen Kultur ganz wesentlich. Er ist aber nicht der ausschließliche Gesichtspunkt und wohl auch nicht das Fazit der Geschichte.

Philosophie und christliche Religion stehen in kritischem und zugleich in ergänzendem Verhältnis zueinander. Der Philosophiehistoriker, der vielleicht auch noch das Anspruchsspektrum der christlichen Ethik und Sozialethik in der gegenwärtigen Industriegesellschaft nicht für gering anschlagen möchte, wird hier ausgleichend urteilen wollen. Einige wenige Bemerkungen zum Bild des Weges im christlichen religiösen Bewusstsein. Es hat in allen Epochen – nach der klassischen und der hellenistischen Zeit der antiken europäischen Welt, versteht sich – sehr wesentlich in die philosophische Gedankenbildung hineingewirkt, scheinbar als Voraussetzung philosophischer Theorien. Viel mehr aber in deren Gefolge, um z. B. Resultate der logifizierenden Wissenschaft dem lebenspraktischen Denken über die religiöse Zwischenschicht bei dessen Begründung wieder zuzuführen. Die Philosophien werden

begleitet von der christlich-religiösen Weg-Symbolik als nicht rationaler, sondern *erlebnishafter Innerlichkeit personalen Weges*, als Gewissensentscheidung. Beide Traditionslinien, die metaphysische und die monotheistisch theologische, konnten die europäische Kulturgeschichte prägen, weil der Gottesbegriff schon früh (nachhaltig durch Platon) rationalisiert wurde und so die theologischen Lehren und nach diesen die religiöse Gedankenbildung zur Philosophie mit dem Kontrast zugleich ins *diskursive* Verhältnis geführt wurde. Die Scholastik stellt den Versuch der Vermittlung dieses Gegensatzes dar und Albert und Thomas hatten dafür gegen die ihnen vorliegende platonisierende augustinische Tradition auf die Enzyklopädie der antiken Wissenschaften und Philosophie zurückgegriffen.

Eine charakteristische Remythisierung des Weg-Gedankens innerhalb der Philosophie bildeten der Neuplatonismus, stärker noch die verschiedenen Ströme der Gnosis aus. Hier ist der Weg-Gedanke der anschaulichen Vorstellung angenähert, weit über die optischen Metaphern der geistigen Erhebung bei Platon hinaus. Die Wissensform wird durch ästhetische Momente in Richtung des Glaubensinhalts einer erlösenden Botschaft gedehnt. In der Gnosis kommt das Geistwesen als „Fremdes“ in ein Dasein räumlich und zeitlich zerteilter Weg-Strecken und führt denjenigen, der dieses geheime Wissen (gnósis) erfährt, durch die stufenförmigen Sinn-Komponenten von Welt aus der Unmittelbarkeit empirischer Existenz zur Realisierung eines dahinter strahlenden Geist-Lebens.<sup>96</sup>

Die christliche Religion verlagert den antiken Akzent, der auf der Weltordnung lag, der sich das erkennende Subjekt eingliederte, auf die Innerlichkeit des nun durch Abwendung von der bestehenden Welt entdeckten personalen Gewissens. Das ist nicht mehr die sokratische oder die stoische Selbsterkenntnis. Die aufklärerische Parallelisierung von Sokrates und Jesus gehört der reasonableness of Christianity zu, wie Lockes Schrift (1695) hieß. Es war einer der von der Philosophie ausgehenden Verbindungsversuche mit der Religion.<sup>97</sup> Durch die Personalisierung des Subjekt-Verständnisses entstand die religiöse Form des Weg-Gedankens als Glaubensweg der Einzelseele im Vertrauen auf liebende Führung.

Nach den diffizilen Scheidungen alltagspraktischer, ästhetischer, logischer Objektivationen in der griechischen Philosophie entsteht ein eigentümlich ungeschiedener Gedanke der tätigen Kraft des Menschen, der Gefühl, Wissen, Verhalten durch expressive Verschmelzung von Innen und Außen wieder zusammenbindet. Der Personalismus erfordert das Korrelat eines schöpferischen und tragenden pneuma, das konsequent zugleich objektiv und anthropomorph gedacht werden muss. Daraus entstehen die theologischen Probleme der reinen Willenshaftigkeit Gottes, die absolut gesetzt, wiederum die menschlich zugängliche irdische Welt vom permanenten göttlichen Eingreifen ablösen und aus sich selbst erklärbar machen. Das produktive ideelle Element der christlichen neuen Komplexität des Subjektverständnisses gestaltet sich außerordentlich kompliziert. Der Weg der Seele erleuchtet sich durch die innere zeugende Kraft, die das nicht mehr auf Seinsordnung, sondern auf willenshafte Transzendenz bezogene Gewissen ist. Aber das geschieht als ein Gespräch zwischen Dreien: dem methodisch in ein faktisches Individuum und dessen ideelle Gewissens-Person geteilten Menschen und Gott, der durch das dreigliedrige Gespräch, wie Meister Eckhart sagte, „in der Seele wiedergeboren werden soll“. (Die theologisch kitschige Frage nach dem Bewusstsein Gottes außer uns oder im Bewusstsein der Gemeinde von Gott ist hier nicht zu berühren. Es ist eine theologische, keine religiöse Frage. Die Theologie ist nicht die Antwort auf die Fragen des Glaubens, sondern der Glaube antwortet allemal – und ist er echt, so ist er ekstatisch – auf die – spitzen oder unschuldig historischen – Fragen der Theologie.)

Die religiöse Verinnerlichung des Weg-Symbols schafft ein reiches, freilich vorwiegend emotionales Feld, das der ästhetischen Symbolisierung in Architektur, Musik, Bild- und Wortkunstwerk zur Ausbildung eigener Stilgesetze der Wahrnehmung und zu literarisch vermittelter Welterfahrung dient. Das wesentliche Symbol des Buches, das den Darstellungen der Apostel und Heiligen beigegeben ist, sagt, dass authentische Welt- und Selbsterfahrung nicht unmittelbar, nur durch Vermittlung mit überindividuellem, typischem Geschehen erreichbar sei. Das Entscheidende solcher Erfahrung liegt allerdings fixiert im ein einziges Mal geschehenen Ereignis. Der *Gewissensweg der Seele* verinnerlicht den gegenständlich-

sinnlichen *Passionsweg* Jesu, dessen früheste Darstellungen um 350 auf den Passionssarkophagen beginnen und den wir heute in bis zu 14 Stationen in den Kirchen dargestellt finden. Er kann verinnerlicht werden, weil er einen Doppelcharakter erhielt: wirkliches leibliches Geschehen und Eintritt von Transzendenz. Durch diese dem Erlebnis dargebotene und im Textzeugnis fixierte Vermischung zweier Wirklichkeiten – des historischen Ereignisses und der überzeitlichen Bedeutung dessen – konnte die Verinnerlichung geschehen. Zeitloses wird in je personaler zeitlicher Erfahrung erinnert. Die kulturelle Leistung der theologisch freilich nie befriedigend zu klärenden Beziehung von empirisch profaner und heiliger Komponente der Glaubenswelt ist nicht gering zu veranschlagen. In keinem Bereich wurde das Problem der Beziehung von Wahrnehmbarem und Intelligiblem, von mundus sensibilis und mundus intelligibilis so intensive verhandelt. Es ist das Problem der Bedeutung als einer Weise geistigen „Seins“ und Cassirer sagte zu Recht, der Symbolbegriff entstamme ursprünglich der religiösen Sphäre. Die christliche Religiosität hat ganz wesentlich zur emotionalen und intellektuellen Geschmeidigung des Subjektbegriffs in der europäischen Tradition beigetragen. Die neuzeitliche Universalität des Menschenbegriffs in der Vielfalt der kulturellen Relationen ist ohne die Schulung durch die tief ins lebensweltliche Bewusstsein eindringende, wechselweise christliche Symbolisierung von Empirischem und Ideellem nicht zu denken. Menschliches Leben ist hier als Synthesis der Extreme gedacht. Gegenüber dem Weg-Bild in der Denkform Philosophie vollzieht sich das innere Gespräch zwischen Dreien, wie wir sagten, als narratives Geschehen für den nachfolgenden Glauben. Das entscheidende Geschehen bleibt einmaliger, exemplarischer Weg. Der Passionsweg der Synoptiker führt in der Kontrastform des Verhältnisses von Gott und Mensch das ursprüngliche alttestamentliche Weg-Symbol fort: Moses befreiende Wegleitung nach Aufforderung durch Gott am Berg Horeb, durch Zeichen und unsichtbare Stimme auf dem vierzigjährigen *Heilsweg* durch die Wüste.

Thomas v. Aquino nimmt die theologische Weg-Thematik im Zusammenhang einer weiter greifenden phänomenologischen Problematik von Wissensstufen auf. Zunächst wird die Gottesliebe als

eine steigerbare Grundlage des Glaubens behandelt und dafür tritt gemäß der religiösen Anschaulichkeit der Mensch im Bild des Pilgers auf dem Glaubenswege ein. Wir sind als irdische Pilger zu Gott unterwegs. „Auf diesem Weg kommen wir nun um so schneller voran, je mehr wir uns Gott nähern.“<sup>98</sup> Der Systematiker bezieht auch die institutionellen Aspekte mit ein, die für das religiöse Menschenverständnis im Bild des Lebensweges erforderlich sind: „Der Mensch, der sich im Stande dieses Lebens befindet, ist gleichsam auf dem *Wege, auf dem er der Heimat entgegenwandert*.“ Hier drohen ihm viele Gefahren. Er bedarf darum, „*solange er Wanderer ist*“, eines Schutzengels. Am Ende des Weges angelangt, wird er keinen persönlichen Schutzengel mehr haben, sondern an seiner Seite wird er den im Reiche mit ihm herrschenden Engel, in der Hölle dann den strafenden Teufel an seiner Seite haben.<sup>99</sup> Im weiteren behandelt Thomas aber das Verhältnis von Sinneswahrnehmung, Verstand und Vernunft (*sensus, ratio, intellectus*) als verschiedene Tätigkeiten, die stufenweise den Menschen aus der faktischen Naturgegebenheit herausheben. Thomas nimmt die philosophische Thematik der Wissensstufen auf, fasst sie allerdings nicht im genetischen Sinne, sondern konsequent idealistisch von der höchsten Form her, die als Ruhendes, sich selbst Genügendes Ursache der niederen bewegten Formen sei.<sup>100</sup>

Beim Verfasser der gnostischen Spekulation des Johannes-Evangeliums, der alle Parusie-Erwartung aufgibt und sagt, dass der Logos des Vaters Fleisch geworden war, also nun und für alle Zeit nur in unserem Glauben leben werde, in dieser Verfestigung des gegenständlichen Geschehens durch mystische Verinnerlichung, klagt der immer die Augenschein-Sicherheit wünschende Thomas, sie wüssten gerade nicht, wo Jesus hingehe und wie sollten sie dann den Weg wissen. Jesus, in die altorientalische Gestalt des guten Hirten eingerückt, durch intensive Vertiefung der Idee des Gott-Menschen als Weg-Führer durch die irdische Zeit gedacht, aber um den einzig wesentlichen Weg ins Außerzeitliche zu vergewissern, antwortet: *Ich bin der Weg* und die Wahrheit und das Leben (Ev. Joh., 14,6).<sup>101</sup> Das meint, wer meine Gebote hält, der ist im Geiste bei mir und weiß seinen Weg. Hier geht die alte Weg-Metapher für Bewährung von Lebensführung fort zum Sinn einer sich fühlenden

Gemeinschaft, mit Urvertrauen vorab, einer Gemeinschaft, deren *realitas obiectiva* Geist ist. Das empirisch Vergängliche wird zum Gleichnis auf eine ewige Wiederkehr. Wir können, wir sollen uns durch unsere Teilhabe, durch die *méthexis*, die wir selbst sind, erfahren, um auf dem rechten Wege zu sein. Deren Zeugnis ist ein sprachliches Dokument, das zu glauben und nur mit hermeneutischer Kunst, also intellektuell, zu interpretieren ist; eine kulturelle Form, deren Rätselhaftigkeit daraus schöpft, dass sie wirkungsreich spielt in der dreifachen Existenz von erlebnishaft ästhetischer und emotionaler und intelligibler Sphäre. Die Verdinglichung der systematisch rationalen Leistungen im zivilisatorischen Prozess der europäischen Gesellschaften bedingt und erzeugt immer neu die alternative Gegenlinie der religiösen Symbolik von Innerlichkeit, die zugleich die allerweiteste Verschmelzung in einem Geiste sein soll.<sup>102</sup>

Die für die Erhebung des Individuums in den kulturellen Raum, für kulturelles Selbstverständnis überhaupt, notwendige ideelle Vermittlung der einzelnen Existenz wird hier dem Prinzip nach bis zur *Entgegenständlichung* des Lebenssymbols Weg als Tat, des ursprünglichen körperlichen *via facere*, vollzogen. Glauben ist Wegleitung durch die Transzendenz. Die Autonomie des Handelnden ist herausgenommen und wird durch die Prämisse der Gnadenwahl dem Individuum mystisch zurückgegeben, mit der herben Konsequenz, dass es seinen rechten Weg im Sinne der *realitas obiectiva* grundsätzlich nicht kennen könne. Das führt auf den Dualismus von ekstatischer Wahrnehmung innen und von entäußerter Positivität der kulturellen Formen, deren Kern überzeitlich und über-räumlich gesetzt wird. Das Weg-Verständnis ist hier also vom methodischen, vom geschichtsphilosophischen und auch vom phänomenologischen Sinn von „Weg“ in der Philosophie unterschieden. Der zentrale Punkt ist, dass Religion nicht – Theologie durchaus – die Strukturproblematik der Philosophie aufnimmt. Der Weg der Seele erfolgt als Zwiegespräch, wir können sagen, als innerer Dialog. Dass der christliche Glaube schon so frühe über die Begründungsweisen von Theologie Vermittlung sucht mit systematischer Rationalität von Philosophie, das ist eines der interessantesten Kennzeichen der Entwicklungsfähigkeit dieser Form religiösen Bewusstseins als Teil des zivilisatorischen Prozesses.

**X. Ästhetische Ausformungen des christlichen Weg-Bildes  
(protestantisches Kirchenlied, Dante, Petrarca,  
Bild-Darstellungen religiöser Weg-Symbole)**

Der *Glaubens-Weg* ist in der Re-Ästhetisierung des Weg-Symbols reich, jedenfalls im Wortkunstwerk und in Musik, den beiden Künsten, die ihre ästhetischen Figuren in die Zeit auslegen können. Das protestantische Kirchenlied sagt es:

Befiehl Du deine Wege  
Und was Dein Herze kränkt  
Der allertreuesten Pflege des,  
der den Himmel lenkt.  
Der Wolken Luft und Winden  
Gibt Wege, Lauf und Bahn,  
der wird auch Wege finden,  
die Dein Fuß gehen kann.

(Paul Gerhardt nach Bartholomäus Gesius)

Im religiösen Bild ist die sinnliche Reproduktion des überzeitlichen Weggeschehens kaum Gegenstand, eben durch die Auffassung von Lebens-Weg im Dualismus von Verinnerlichung und Transzendenz. Das Ereignis repräsentiert sich nicht als Werden, weil nicht in der Entzweiung von Geist und dessen Vorbereitung. Es strahlt in der Aura vollendeter Erscheinung. Michelangelos „Jüngstes Gericht“ zeigt das Abbremsen der ungeheuersten Bewegung des Heran-, Herabkommenden, die abmildernde Schönheit seiner zarten Mutter an der Seite, aber dann geht das Bild in die stehende Sinn-Repräsentation der Weltteilung mit einzelnen Bewegungen über. Dürers „Verlorener Sohn“ hat seinen Abweg hinter sich und liegt klagend auf dem Vaterhof, der Schreckensweg unserer Vorstellung übergeben, ebenso die Skulptur Rodins zum gleichen Thema. Leonardos Engel der Verkündigung, das ägyptisch kühne Zwitterwesen im Gleichgewicht von ungeheuren Vogelflügeln und, bei schmalstem Oberkörper, dem weit vorgestreckten Arm, ist ohne Weg gekommen, kniet schon am Platze vor der auserwählten Jungfrau. Die Könige sehen im Morgenlande den Stern, der sie leitet, eigentlich heranzieht, und sind schon da als Gäste mit den Geschen-

ken. Gozzoli hat 1459 einen „Zug der Heiligen Drei Könige“ gemalt, aber da ist Lorenzo il Magnifico auf dem mit Goldbrokat geschmückten Schimmel der Jüngste dieser Heiligen, ein prachtvoller Ritter- und Bürgerzug, alles historische Personen und zeitgenössische Florentiner-Gesichter, scharf wie Porträt, der Künstler selbst, mit Namenszug am Hut, zieht mit. Die Heiligen Drei Könige sind eingemeindet ins vielbehandelte Motiv von fahrenden Rittern im Zeitalter der zwischen den Burgen herumziehenden Könige, der Einzüge zu Reichstagen. Schon aus dem Anfang des 15. Jh. stammt das farbenprächtige Diptychon „Die Begegnung der Heiligen Drei Könige“ im „Stundenbuch“ des Duc de Berry, dem Kunstwerk mittelalterlicher Buchmalerei. Hier reiten die drei Magier mit großem Gefolge und exotischem Getier wirklich auf der Reise. Aber die Darstellung transzendenten Geschehens auf sichtbarem Wege folgt nicht der Bibel, sondern der zwischen 1364 und 1375 geschriebenen „Legende von den Heiligen Drei Königen“ des Karmelitermönchs Johannes von Hildesheim, und so sind es drei einander begegnende prunkvolle Reiterzüge im Sinn der Zeit vorm Hintergrund einer Stadtansicht von Paris mit Notre-Dame und anderen Bauten.

Die philosophische Transzendenz des christlichen Monotheismus gestattet nicht mehr sinnenfälliges Weggeschehen. Die Erhebung des unvermittelten Individuums in einen vom heiligen Geschehen bestimmten kulturellen Raum vollzieht sich in der Zweiheit von inspirierter Sendung und gefühlsstarkem innerem Umwendingsvorgang. Doch dieser ist als vorzeigbarer geglättet wie Ritual. Nicht wie Jesu Zittern und Zagen im Garten Gethsemane und fiel auf die Erde und betete, dass, so es möglich wäre, die Stunde ginge vorüber (Mark. 14,33ff). Die zahlreichen Verkündigungen zeigen kein doch naheliegendes Erschrecken Marias, dass sie einen Gott gebären sollte und einen ganz armen dazu. Das reale Geschehen und auch Bewegen ist Gleichnis für Geschichte, und zwar für eine, die vorbestimmt ist, sich entschleierte durch einmaligen Eintritt der Transzendenz in empirische Erfahrung und deren Realität im Sinngehalt aufhebt. Die philosophisch abstrakte Transzendenz hat Folgen für die gelebte Religiosität. Die Handlung bezieht sich auf das, was nicht getan wird, sondern als Ereignis vorbestimmt ist.

Am deutlichsten sprechen das die Mystiker aus, schon Augustinus, der erste Gewährsmann Meister Eckharts: Die Seele wandert durch das erste Reich des Augenscheins und sieht die Dinge außer sich und fern, durchs zweite der Vernunft und sieht die Welt sich schon näher. Im dritten Reich des Glaubens geschieht die Wiedergeburt Gottes in der Seele, und es erleuchtet uns das Licht allen Seins die Seele. Wir werden bewegt, doch zu Ruhe, die Raum und Zeit aufgehoben hat zur: „Wo aber kein Hier und Dort mehr ist, sondern ein Vergessenheit aller Kreaturen, da ist Fülle des Seins“. „... was vor tausend Jahren war und was nach tausend Jahren kommen wird, das ist da gegenwärtig, und was jenseits des Meeres ist.“<sup>103</sup> Die Wanderschaft der Seele geschieht auf innerem Weg und die Bestätigung außen erfolgt in der Transzendenz. Die Kluft zwischen Innerlichkeit und Realisierung ist entscheidend. Aber nur an der Oberfläche. Wenn nämlich über die transzendente Realität überhaupt nicht vom endlichen Menschen verfügt werden kann, dann rückt das Jenseitige doch in dessen geistige Unendlichkeit. Es ist und bleibt die Bedeutungsfunktion des Symbols, in der der Handelnde handelt. Das eigentlich ekstatische Weg-Symbol der christlichen Anthropologie wird vom vorbestehenden Ziel regiert, von dem, was nicht Relation ist und Prozess, sondern Sein. Das Ziel ist aktiv und hat den Weg vor sich herausgelegt, auf dem wir bewegt werden. Christliches Weg-Symbol ist Wegweisung im Geiste, mit der erhobenen Hand, nach dem Buch, mit dem die Apostel abgebildet werden.

Wenige Jahre nach 1300 beginnt die „Göttliche Komödie“ unser Wissen von der Welt und packend die Menschen der Zeit zu schildern als eine Wanderschaft schlechthin auf dem Wege zwischen den Orten des Unheils, der Hoffnung und der Befreiung. Schon in der Lebensmitte, nicht als jugendlicher Suchender, in einen dunklen Wald geraten, „*ché la diritta via era smarrita*“. Die menschheitliche Existenz überhaupt wird in der Wanderschaft des Dichters unter den drei Führungen – Vergil für die klassische Kunst, Beatrice für das Schöpferium der neuen Kunst und Bernhard v. Clairvaux für die Verklärung allen letzten Sinnes zielstrebigem Schaffens – im Gleichnis des Weges zwischen den drei Reichen dargestellt. Alle Orte sind es nur als ideelle Weg-Stationen, doch

noch am Ende, wenn Dante, von Beatrice geleitet, den Weg durch die Planetenstationen hinaufschwebt, bleibt der Stachel der wirklichen Wege der Welt erhalten: Belehrt von Thomas, Bonaventura, von Petrus Damianus, Benedictus steigt Dante zum Empyreum empor, aber alle Heiligen sprechen dazu flammende Worte gegen den Verfall der Kirche und die bösen Werke christlicher Fürsten. Petrus selbst, im Fixsternhimmel, entfärbt sich und hält eine furchtbare Rede gegen den Papst, Dante währenddessen in den Anblick der Schönheit Beatrices versenkt. Der Dichter schließlich ist es, der Gott als einer leuchtenden Kugel ins Angesicht schaut und wie ist hier, mitten in christlicher Weg-Symbolik, die schon in den neuen Sinn von Weg der Menschheit in der Zeit mit Weg-Führung durch die Kunst übergeht, wie ist hier der Weg im Ziel *nicht* aufgehoben. Hegel rühmte Dantes „Glauben an die Erkennbarkeit der Wahrheit“ und zitiert in seiner Enzyklopädie-Vorlesung ausführlich aus dem vierten Gesang des Paradieses die Verse 124 bis 130.<sup>104</sup> „Die moderne Verzweiflung an der Erkennbarkeit der Wahrheit ist aller Philosophie, wie aller echten Religiosität, fremd.“<sup>105</sup>

Ein einziger Weg leiblicher Prüfung ist dem Gläubigen noch geblieben. Er kann nicht begangen, nur bestiegen werden. Um den Weg auf den Berg sammeln sich Reste alter Symbolik, die ja voraussetzt, dass die Welt eigentlich *wegelos* sei, und darum Gang durch deren Mühsal verdienstvoll. Das mit religiöser Läuterung verbundene Bergmotiv spielt in der literarischen Ausbildung des religiösen Gedankenguts eine große Rolle. An der Pforte der neuzeitlichen Literatur stehen zwei *viae poeticae*, also Wege, wie sie im Buche stehen. Dantes Aufstieg am Berg der Läuterung in Purgat. 4, 31 ff:

Wir klotzen innerhalb der Felsenwände,  
Bedrängt auf beiden Seiten von der Wand,  
Und *unser Weg* erheischte Füß' und Hände.  
Wir setzten uns gen Morgen, er und ich,  
Und *sahn den Weg*, den wir geklettert waren,  
Und solchen Anblicks freut der Wanderer sich.  
Zur Tiefe ließ ich erst die Blicke fahren,  
Dann hob ich sie zur Sonn' und staunte ...

Dazu und dagegen setzte Petrarca die Schilderung seiner Besteigung des Mont Ventoux, 40 km entfernt von Avignon, am 26. April 1336, nun ganz ohne theologische Rahmenhandlung, als ostensible Mitteilung unter befreundeten Zeitgenossen in den „Epistolae de rebus familiaribus“. Es wird ein im Ansatz ganz neuzeitlich-weltliches Abenteuer, an unbetretene Orte der Erde vorzudringen. In der literarischen Interpretation wird es Parallelisierung von Aufstieg zu freiem Blick, verwandt dem Gottes über die Erde, von privatem Naturerlebnis und von leidenschaftlicher Gewissensbewegung, so dass das Bild vom christlichen Seelenaufstieg zugleich bestätigt und von der Autonomie ästhetischer Wahrnehmung im Umkreis kühner Welt-Expedition rückversinnlicht wird. Nicht ohne das Selbstbewusstsein eines von seiner Sendung überzeugten Autors stellt Petrarca seine Bergbesteigung, deren weihehafte Vertraulichkeit er mit keinem Freunde, nur mit dem einzigen, ihm nachgeborenen Bruder teilen möchte, er stellt seinen Aufstieg als Geschehen von innerem Wert dar und neben das religiöse Symbol des Glaubensaufstiegs.<sup>106</sup> Leibliche Wanderung mit den Füßen (die Petrarca hier wahrscheinlich weit weniger erfolgreich als sein geradewegs aufsteigender Bruder bewältigte) wird mit jener Wanderung verglichen, „die durch die bewegliche unsterbliche Seele selbst ohne jede Fortbewegung im Nu des Augenwinks geschehen kann“.<sup>107</sup> Beide weit wirkenden literarischen Muster, Dantes und Petrarcas, folgen übrigens der lebensvollen Chronik des Franziskaners Salimbene v. Parma, deren erhaltene Teile die Jahre von 1168 bis 1287 behandeln, und schon fürs 13. Jh. die Besteigung des Zweieinhalbtausenders Mont Canigou in den Pyrenäen durch König Peter v. Aragon berichten, der, als er oben anlangte, allerdings noch einem Drachen begegnet war.

## **XI. Denk-Weg als innere Umwendung des Menschen wieder in der Philosophie (kulturelle Situation, Kierkegaard, Nietzsche)**

In anderer Linie, aber auch aus der Mystik des inneren Weges geboren, und dazu die rationalen Muster kultureller Geltung für Oberlehrer- und Pöbel-Ideologie angesehen, werden eine existentielle

und eine willensmetaphysische Reduktion der phänomenologischen Problematik von Kierkegaard und Nietzsche formuliert; sehr ungleich im Geschmack, aber beide Male wird der Weg von der Metapher zum Begriff rückwärts beschritten. „Weg“ wird für die Artikulation philosophischen Denkens wieder Bild; bei Nietzsche herrisch, fast möchte man sagen mit furor teutonicus, bei Kierkegaard zart die gedankenleitende Vorstellungsbotschaft ins Refugium der Innerlichkeit geleitet: in die Erinnerung.

Die Abwendung vom phänomenologischen Problem allgemeiner kultureller Geltungsebenen als Bedeutungsfunktionen erfolgte schon, ebenfalls mit sichtbarer Mystik-Quelle, in de Bonalds und de Maistres romantisch-konservativer Wende, Verfassungsrecht nicht mehr auf dem universalistischen Konstrukt „Mensch“ aufzubauen, da es keine für alle Völker gemeinsame Gesetzgebung geben könne.<sup>108</sup> „Nach innen führt der Weg“, sagt Novalis, und wo keine Götter mehr sind, walten Gespenster.<sup>109</sup> Die Idee eines nicht mechanistischen, nicht gewinngesteuerten lebendigen Bands zwischen Mensch und Welt wird Losungswort, des Bandes, das zerschnitten wurde. „Verschwunden waren die Götter, einsam und leblos stand die Natur, entseelt von der strengen Zahl und der eisernen Kette. Gesetze wurden, und in Begriffe wie in Staub und Lüfte zerfiel die unermessliche Blüte des tausendfachen Lebens.“<sup>110</sup> Die romantische Ästhetik schließt sich zurück zu dem von Pascal fürs religiöse Bewusstsein längst vorgeprägten Schauer vor der unheimlichen Stille des neuen mathematisch-physikalischen Weltalls.

Die gesellschaftliche Bedeutung der neuen Naturwissenschaften ist im Zusammenhang umfassender Veränderungen zu sehen. Naturwissenschaften und Industrialisierung schaffen eine bisher unbekannte Systematik rationaler Existenz der Gesellschaft in der Welt. Funktionen und Plätze der verschiedenen Kulturfelder verschieben sich wie tektonische Platten. Systematische Rationalität in Wissenschaften, Technologien und Recht wird zum dominierenden Element im kulturellen Selbstverständnis. Aber sie bilden einen sachhaft objektiven Zusammenhang aus, dessen Bewegungs- und Strukturgesetze sich dem alltagspraktisch allgemeinen Bewusstsein

entziehen. *Die Phänomenologie der kulturellen Objektivationen* entsteht mit den ersten berufsteiligen und individualrechtlichen Gesellschaften und besitzt die Funktion, die sich ausspannende Kluft zwischen alltagspraktisch genereller Anschauung und spezialisierten kulturellen Welten dadurch zu überbrücken, dass sie als Stufengang von Denkweisen dargestellt wird. Damit entsteht überhaupt erst der Sinn von „Weg“ als Methoden geistiger Schritte. Es ist der Ursprungsort von Philosophie. Das Individuum braucht spezifische geistige Verfahren, die nicht im alltagspraktischen Bewusstsein und nicht im Reservoir traditionsgeleiteter sippengesellschaftlicher und mythischer Vorstellungen enthalten sind, um sich selbst in den auseinander und gegeneinander tretenden gesellschaftlichen Sphären zu denken. (Man denke an die heftige Polemik griechischer Theoretiker des sechsten und fünften Jahrhunderts v. Z. wie Solon, Heraklit, Xenophanes gegen Dichtkunst und Göttervorstellungen.) Die Phänomenologie der Objektivierungen entspricht dadurch dem Kontrast von scheinbar selbständigen Sachfeldern und persönlich freien Individuen, deren Gesellschaftlichkeit primär darin erscheint, Rechtssubjekte zu sein. Antikes und feudalgemeinschaftliches Eigentumsverhältnis, die Sachfelder noch innerhalb naturalwirtschaftlicher Kreisläufe und soziale Schichtung noch unterm Schein persönlicher Abhängigkeitsbeziehungen ausbildeten, führen das Denken zu elementaren Problemstellungen eines rein objektiven, desanthropomorphisierten Weltverständnisses und der stufenweisen rationalen Erhebung des Individuums in den kulturellen Raum. Der Aspekt historischer Zeit wird noch gar nicht als zivilisatorischer Prozess, sondern als einfache Uendlichkeit in der mythischen Form der Transzendenz gedacht. Erst die modernbürgerliche Zivilisation entfesselt die schöpferischen Potenzen des Menschen zu geschichtsimmanentem Prozess, setzt ein innerweltliches Perfektibilitätsprinzip infinitesimal genauer Bestimmbarkeit jedes Dings, eigentlich auch des Menschen selbst, und sprengt die einzelnen Kulturfelder voneinander ab, als seien sie verschiedene Universen menschlicher Leidenschaften.

Vorm konvulsivischen Geburtsprozess der modern-bürgerlichen Zivilisation kann der Marschschritt von Versachlichung und republikanischer Juridifizierung der gesellschaftlichen Handlungs- und

Erlebnissfelder als Verlust lebensvoller, weil traditioneller und dem Alltagsbewusstsein überschaubarer Bindungen erscheinen. Wird die zivilisatorische Funktion von Rationalität und Versachlichung misskannt und als Abstieg der Menschheit in Verdinglichung (ins „Gestell“, wie Heidegger sagte) genommen, so zerbricht die Wirklichkeit in erlebnishafte Innerlichkeit und in die Fakta einer quantifizierten Welt. Das ist die romantische Voraussetzung des Weg-Bildes bei Kierkegaard und Nietzsche. Die subjektive tätige Seite soll sich neu aus der Abwehr gegen die zu sachlichen Mächten gewordenen Weisen entfremdeter Objektivierung konstituieren. Als fixierte Innerlichkeit zerteilt sich die Individualität, da sie den differenzierten gesellschaftlichen Sphären doch indirekt entsprechen möchte, in Stadien oder Perspektiven, die das Individuum als permanentes Selbstexperiment durchspielt. Es ist klar, dass eine Synthese so gefasster Personalität vor die Alternativen entsagender Demut oder mystifizierter Willenshaftigkeit und Entschlossenheit gerät mit dem Rückgriff auf heroisierte vormoderne Persönlichkeitsmuster. Die kulturellen Formen werden geschieden in die Kaltfront der szientifischen, technischen und republikanisch-juridisch gleichmacherischer Zwänge und in den Wärmestrom des emotionalen, künstlerischen und des durch Ästhetisierung indirekt religiösen Beisichselbstseins. Daher die Versuche, das juridische Feld vom mechanisch nivellierenden Republikanismus freizumachen und im Willen eines politischen Gestalters eine lebensvolle Vergemeinschaftung an Stelle der Rechtsform gesellschaftlicher Klassen und Verbände sich vorzustellen.<sup>111</sup> Im gleichen Schritt wie das verfassungsrepublikanische Rationalitätsbewusstsein mit seinen sozialen Ausgleichsimperativen erhebt sich im Ekel vor den Niederungen der realen Vorgänge und gleichsam als deren Kompensation in der Affirmation der Unausweichlichkeit die elitäre Idee der Vornehmheit des Geistes.<sup>112</sup>

Eine mystische Quelle ist am nervös hellen Denken Kierkegaards zu erkennen. Wie im mystischen Bezug der Seele zu Gott, so gebe es vom einzelnen Denker zu Sätzen allgemeiner Geltung, wie die „Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken“ sagt, überhaupt „keine Approximation“.<sup>113</sup> Das Subjekt spielt in den Stadien ästhetischer, psychologischer und

religiöser Existenz des Selbstbewusstseins. Das Hegelsche System, notierte Kierkegaard einmal, ist für die Fragen, auf die es ankommt, so gut, als wollte ich für die Fußwanderung durch Dänemark eine Weltkarte benutzen. Geht es fürs wesentliche Denken darum, die individuelle psychische Existenz zu denken, so kann niemand je denken, was ich als dieser Einzelne denke. Wenn ich frage, so ist die letzte Antwort, dass ich selbst die Frage bin. Es geht nicht um Hegel und nicht um das, was es vielleicht außerhalb des Hegelschen Systems gibt. Es geht um die Sache, die ich sein müsste, aber nicht sein kann. Kierkegaards fein ziselierendes Denken ist von hoher Konsequenz. Das Leiden an der Gegenwart wird sublimiert zur Philosophie der je einzigen Innerlichkeit. Soll diese dennoch ohne Objektivierung innerhalb allgemeiner Symbolik, die ja als religiöse, juristische, szientifische fragwürdig geworden ist, entfaltet werden, so kann Innerlichkeit nur der Raum der Erinnerung werden. Erinnerung verlangt Einsamkeit. Wir gehen, wie es nach Kierkegaard nur wieder Marcel Proust beschrieb, wir gehen im Geiste den Weg zurück, jetzt mit wachem Geiste den Weg, den wir, so scheint es unserer Erinnerung, bewusstlos beschritten hatten. Wie sollte nun die Erinnerung nicht das eigentliche Leben sein, das wir um unserer selbst willen gewinnen müssten, da wir das erste als eine Person geführt hatten, die wir gar nicht wirklich, nicht vollständig waren? Wir suchen eine Wahrheit, die wir erst finden können, indem wir sie aus unserem Inneren selbst erschaffen. Völlige Leere um uns herum müssen wir erzeugen, um die Konzentration auf unsere geistige Existenz zu erreichen, die in unserer Erinnerung verbürgt ist, die es wie ein kostbares Gemälde nur ein einziges Mal in der ganzen Welt gibt.<sup>114</sup> Hier tritt bei Kierkegaard das Bild des Weges ein. Als sollte die europäische Tradition philosophischer Methode sich schließen, indem sie jetzt ihren Gegenpol erreicht. Das metaphorische Element verstärkt sich gegenüber den neuzeitlichen Methodenschriften und gleitet doch nicht ab zur sentimentalsten Derbheit anschaulicher Holz- und Feldwege. (Heideggers Weg-Metaphorik war durch die Industrialisierungs- und Stadt-Kritik der Heimatkunde und des völkischen Brauchtums gegangen.) Kierkegaards Weg bleibt Denkweg und ist nicht öffnende Methode, Weltgehalte zu gewinnen. Es ist der Weg zu uns selbst, Sache philosophischen Denkens, nicht idealisierter antiker oder feudalzeitlicher

kultureller Muster. In Kierkegaards „Stadien auf dem Lebensweg“ (1845) steht die Meditation zum Thema Weg, die übertrifft, was zuvor und danach gesagt wurde. Heideggers sentimentale Versuche verhalten sich dazu wie Peter Roseggers „Waldbauernbub“ zu Hölderlins Natursehnsucht, dem kraftvollen Ruhm der Natur, wie im Rheinlied:

Wo aber ist einer,  
Um frei zu bleiben  
Sein Leben lang und des Herzens Wunsch  
Allein zu erfüllen, so  
Aus günstigen Höhn, wie der Rhein,  
Und so aus heiligem Schoße  
Glücklich geboren, wie jener?

Romantik der Waldeinsamkeit deutet Kierkegaard an, aber um zu sagen, dass sie nicht gemeint ist. Er möchte sich einer Festgesellschaft erinnern, an der er teilgenommen hatte, ohne Teilnehmer gewesen zu sein. „Eine Gemeinschaft der Erinnerung gibt es eigentlich nicht.“ Die Kühle des Analytikers spielt mit dem romantischen Sujet. Wo findet man die Situation der Erinnerung? Die einzige zur Frage gehörende Antwort: „Ich suchte also die Einsamkeit des Waldes“. Märchenhaft geht es weiter: „Im Gribswalde ist eine Stelle, die heißt „Achtwegewinkel; keine Karte gibt sie an, und es findet sie nur, wer würdig ist, sie zu finden.“<sup>115</sup> Der hochromantische Nachtwald wird jetzt abgewiesen, der nur phantastisch wirkt. Die Natur wird gesucht in der Klarheit des hellen Nachmittags, die den Frieden enthält.<sup>116</sup> Schließlich wird in einem logischen Paradoxon das naiv anschauliche Element am Wege-Bild ausgeschieden. Wie können acht Wege zusammenkommen und wie einen Winkel bilden? Der Widerspruch im Namen macht den Ort noch einsamer, wie Widerspruch immer einsam macht. Es ist ein Weg und kein Weg. Man kann ihn nicht sehen, aber denken. „Die *acht Wege* mit ihrem Verkehr sind nur eine Möglichkeit für den Gedanken, denn *niemand begeht diese Wege*.“ Kierkegaard meint, dass man solchen Weg denken muss. Die Erinnerung, die sich nur auf das Wesentliche bezieht – denn was man in ihr besitzt, kann man nicht fortwerfen und nie vergessen –, die Erinnerung ist der einzige Weg zu uns

selbst. Natürlich kann ihn niemand begehen. Es ist der Weg des Geistes, der nur von einem einzigen Menschen begangen werden kann. „Acht Wege und niemand, der sie begeht! Ist das nicht als wäre die Welt ausgestorben und der Überlebende in Verlegenheit, von wem er sich begraben lassen sollte? Ist es nicht, als wäre die Menschheit ausgewandert auf jenen acht Wegen und hätte Einen dort vergessen?“

Die Philosophiegeschichte des Methodengedankens schließt hier ab. Die Rückkehr vom Begriff zum Bild, das aber der Begriff des Bildes ist, besiegelt, dass hier das Ende erreicht ist. Nicht Methode ist es länger, sich der Welt zu öffnen und die Welt sich zu eröffnen, sondern die Einsamkeit des eigenen Erlebens auszubilden, wird zum Ziel philosophischer Methode. Dafür eignen sich nicht lehrhafte Methodenschriften, nur das Beispiel philosophischer Besinnung, wie der späte Wittgenstein gern sagte. Die beispielgeleitete Induktion lässt Philosophie auf eigene Weise praktisch werden. Sie sichert die Person vor einer Welt, innerhalb derer sie es nicht mehr sein kann.<sup>117</sup>

Nietzsche stilisierte sich als umstürzender Auflöser der philosophischen Tradition Europas – um die es allerdings geht – und benutzt dafür eines der ältesten Bilder religiöser Autorität: von der Höhe herab zu sprechen.<sup>118</sup> Die von Schopenhauer übernommene Willensmetaphysik gebraucht mitsamt ebenfalls traditionstreuer Skepsis-Relativierung von Rationalität wiederholt das Bild des gerade nicht allgemein begehbaren, ja nicht ausfindbaren Weges. Dazu gehört die gegen Goethe messianisch umgebildete autobiographische Figur des Wanderers, dazu gehört natürlich die emphatische Abwehr des christlichen Weg-Symbols allgemeiner Sinnhaftigkeit vom Passionsweg Jesu her. „‘Das ist nun mein Weg, wo ist der eure?’ so antworte ich denen, welche mich ‚nach dem Wege‘ fragten. Den Weg nämlich – den gibt es nicht!“<sup>119</sup> Nietzsche-Zarathustra spricht vom Berge und richtet das nicht nur gegen die *religiöse via illuminativa*, sondern gegen die Leistung der Philosophie überhaupt, logische Typen kultureller Geltung (theoretische, praktische, poetische Rationalitätsformen) zu konstituieren. Dialektik, Phänomenologie der Wissensformen sollten die Instinkte zügeln,

„vor allem wird damit ein vornehmer Geschmack besiegt; der Pöbel kommt mit der Dialektik obenauf.“<sup>120</sup> Die Weg-Bilder gehören Nietzsches Denken wie alles burschenschaftlich Freie, wie Morgen, Wanderer, Höhe, Bergeinsamkeit, wesentlich zu. Von seiner „fußwunden Flucht“ spricht der Dionysos-Dithyrambus „Der Einsamste“.<sup>121</sup> Weg und Wanderschaft gelten nicht jener sonst hier gedachten Stimmung weltoffener Gemeinsamkeit mit Weg-Gefährten. Die Atmosphäre hat etwas Mönchisches, etwas wie sich im Weltentsagen, weil Weltverachten, zurückziehen. Nicht im gelehrten Historismus, nicht in obligater Bürgerlichkeit unruhevoll sich selbst verlieren; das romantische Motiv bleibt besetzt: „Nicht so oft irregeführt nach dem unerreichbaren Ziele, zum Ekel gestimmt über das Erreichte, kommt der Mensch zu einer Ruhe, die der Gegensatz der modernen durch und durch historischen Welt und ihrer Hast ist.“<sup>122</sup> Die Masse hat Wege, um sich auf ihnen drängen zu können. Sie reden sich ein, sie hätten einen Weg.<sup>123</sup>

Sehen wir näher zu, so zeigt sich, dass Nietzsches Weg-Bilder, wie auch diejenigen Kierkegaards, aus der Mystik-Linie der europäischen Philosophie kommen. Hier ist Weg, im Unterschied zum Welt aufschließenden und objektivierbaren methodischen Gang des Denkens – etwa zu Platons Aufstieg zur logischen Identität, in der die wahrnehmbare Vielfalt wurzeln müsse, um aussagbar zu sein – hier im *mystischen Denken* ist der *Weg des Denkens das innere Gespräch*, der innere Dialog der Seele mit Gott und dessen Epiphanien. Nietzsches Atheismus spricht der prophetischen Sendung wegen wie aus mystischer Energie des auf sich selbst konzentrierten Willens. Es war in der Mystik die „Abgeschiedenheit“ des inneren vom äußeren Menschen, um den klaren Blick zu gewinnen. In einem großen Bild sagte Meister Eckhart: „Gesetzt, wir hätten in diesem Leben jeder einen Spiegel vor uns, in welchem wir in *einem* Augenblick alle Dinge erschauten und in einem Bilde erkannten, so wäre uns weder Wirken noch Wissen ein Hindernis.“<sup>124</sup> Nietzsche sucht solche Sicht des Ganzen aus einem Punkt und sein Weg-Bild meint neben der Verachtung des allgemeinen Weges den Weg nach innen. Bilderreiche Sprache gehört zur mystischen Literatur, da die Welt aus dem Inneren gezeugt werden soll, der Schöpfungsvorgang aber nicht gegenständlich und nicht szientifisch, sondern willenshaft

symbolisch erfolgt. Nietzsches ästhetische Antikisierung der kulturellen Problematik, vollends die mythisch-pantheistische Idee der ewigen Wiederkehr des Gleichen sind nur im Umkreis des inneren Weges durchzuführen. Weg, Berg, Wanderer, auch Ozean und Schifffahrt sind Symbole gesteigerter zivilisationskritischer Verinnerlichung und Entgegenständlichung psychischer Akte. Die innere Schau spricht das allen verhüllte Geheimnis aus, das unsere Bestimmung enthält und so wird auch Nietzsches Duktus zunehmend prophetisch. Alle Höhe ist einsam. Im Bezug auf die siebentägige Schöpfungsgeschichte begleitet das wiederkehrende Bild des Weges über die Menschen hinaus die Imagination Zarathustras, bis zur siebenten Einsamkeit, dem „großen Mittag“, zu gelangen – das Werk sollte den Titel „Mittag und Ewigkeit“ führen –, d. i. zum inneren Erlebnis des Weltgesetzes der ewigen Wiederkehr und des Wendepunkts der Geschichte, nämlich der neuen Art zu leben und die Idee der ewigen Wiederkehr zu ertragen. Nietzsches Weg-Bild richtet sich gegen das Erbe des allgemein verbindenden Methoden-Weges der europäischen Philosophie und bereitet aus der mystischen Tradition des Selbstgesprächs ohne oder mit nur imaginiertem Partner die Distanz-Atmosphäre für Enthüllung und Sendung zu.

## **XII. Rückblick**

Blicken wir zurück, so sehen wir die Richtungen des Weg-Bildes sich teilen. Vielleicht kann man drei Linien, ein hypothetisches Trivium,<sup>125</sup> unterscheiden, die sich freilich im Verlaufe der Problemgeschichte weiter teilen.

*Erstens.* Die platonisch-aristotelische Grundlegung von Weg als den Methoden systematisch rationaler Forschung und Darstellung. Zu ihr gehören die verschiedenen gegenständlichen und sozialen Bezüge. Die Methoden werden zum Problem verschiedener logischer Geltungsweisen kultureller Systeme entfaltet. Die verschiedenen Objektivationen (Alltagsbewusstsein, Fachwissenschaften, Philosophie, Politik, Moral, Religion, Künste) wurzeln in unterschiedenen methodischen Verfahren (theoretisch, praktisch, poietisch). Diese reiche Phänomenologie kultureller Geltungstypen

wird von den individualethisch verkürzenden und lebensphilosophisch ausschwärmenden Theorien der hellenistischen Zeit unterspült. *Plotin* nimmt den ganzen platonischen Doppelvollzug von Aufsteigen (*anabaínein*), im Sinne der Diotima-Rede des „Symposion“, und Herabsteigen (*katabaínein*) gegen Epikureismus, Skepsis, Stoa wieder auf und bildet eine dynamische Ontologie der Geistform zwischen Ur-Einem und Leiblichkeit. Die Problemreduktion ist, bei bestimmten Resultaten für die ästhetische Objektivierung, bestimmend. Nicht durch Rationalitätsstufen geht das tätige Subjekt den Methoden-Weg zur Orientierung in den Kulturfeldern. Der anschwellende Eros, aus dem Leibe heraus und zum geistigen Ur-Seienden zu gelangen, bewegt und an die Stelle der großen objektivierenden Tendenz der platonischen Ordnungslehre und der aristotelischen Wissenschaftstheorie tritt die Rückwendung zur anthropomorphisierenden, von der Vielheit reinigenden Weltanschauung. Der Seelenbegriff wird aus dem großen platonisch-aristotelischen Ansatz zur Vergegenständlichung des Subjekts in verschiedenen sozialen Medien am Leitfaden rationaler Vermittlung herausgezogen und auf die Beschäftigung mit ihrer Abstinenz vom Welt-Leib und der Rückkehr zum Anfang reduziert. Der Aufbau logischer Formen kultureller Geltung tritt zurück. Der Weg des Geistes wird erbaulich.

*Zweitens.* Beginnend bei der Gnosis, vor allem dann in den Systemen katholischer und protestantischer Mystik erhält das Weg-Bild für die Wiedergeburt Gottes in der Seele zentralen Platz. Die Reanthropomorphisierung und die Reduktion der philosophischen Problematik zur im Grunde ekstatischen Verinnerlichung und Entgegenständlichung ist hier nicht zu betrachten. Nicht eine Leistung in der ästhetischen Theorie wie beim Neuplatonismus, aber eine Kultivierung der inneren Reflexion, so dass das Individuum als fortlaufendes, sich artikulierendes Gespräch gedacht wird, tritt hier ein. Dazu kommt der Schritt zur Gemeinschaft im Geiste, sowohl mit dogmatisch autorisierten Wegen, aber dann auch mit geschichtlicher Dimension von Zeit bei Joachim di Fiore, bei den Taboriten, den Wiedertäufern. In aller Mystik ist Abwehr der Opulenzstrahlung der faktischen gesellschaftlichen Hierarchie und geistiger Geltungsexklusivität. In der protestantischen Mystik des Pietismus fin-

det das in Ansätzen zur Kritik des Absolutismus und der institutionalisierten Falsifikationen der Kirche. Sonst ist die Entgegenständlichung gründlich, so konsequent, dass in Mystik eigentlich nur die Termini vom Weg, von der Wanderschaft, von der Heimkehr der Seele wiederklingen. Es geht nicht um weltöffnenden Methodenweg, sondern um das *Gespräch* der Seele mit Gott. Der Aufblick zu Gott befreit; König David kniet und betet zu Gott, dass er sich seines Volks erbarme, wie der vierte Psalm sagt: „Zu Dir erhebe ich meine Augen, der Du im Himmel wohnst“. Zwischen Gott und Mensch kann kein Weg sein, wenn Verbindung, dann nur visionär und in illusionärer ekstatischer Vergemeinschaftung. Sie geht von Gott aus, der Gestalten erscheinen lässt. Es ist der Gegenpol tätigen Aufstiegs des Menschen durch Vergegenständlichung. Das Gebet, in vielem das lebenspraktische Gespräch überhaupt, bilden eine andere theoretische Tradition als die der rationalen Methode aus. Die mystische Innerlichkeit bedarf als Korrelat objektiver Welt nicht systematischer Rationalität, sondern des assoziierenden Berichts von dramatischem Geschehen mit weitleuchtenden Symbolen. Mythos und Zeichenverständigung besitzen gemeinsamen Problembestand und mit gutem Blick hatte Ernst Cassirer der Symbolisierungsweise des Mythos neben der Sprache und den Naturwissenschaften den wichtigsten Platz eingeräumt.

*Drittens.* Die neuzeitliche Philosophie nimmt mit der spezialisierenden Ausfächerung der Kulturfelder deren Verschiebung vor, so dass systematische Rationalität zum dominierenden Element des kulturellen Selbstverständnisses wird. Wissenschaftliche Methode wird nun erst der geistige Weg, diese Veränderung zu denken. Dafür muss sie abstrahierend vereinheitlichend sein wie nichts zuvor. Sie erreicht das durch mathematische und logisch-apriorische, schließlich durch sprachanalytische Formalisierung. „Weg“ als Phänomenologie kultureller Geltungstypen im Sinne der Stuktur verbindet sich mit der Reflexion von deren geschichtlichen Wegen im genetischen Sinne, wie es sich bei Condorect, Hegel und E. Cassirer zeigte. Geheimnisse nehmen so ab wie die unentdeckten Inseln. Keine menschliche Macht ist mit derjenigen zu vergleichen, die die Wissenschaften ausüben, und eine nie gekannte Möglichkeit der Übereinstimmung begründeter Urteile verleiht dem Men-

schen eine hohe, doch ganz selbstverantwortete Sicherheit der Existenz in der Welt. Die Fülle des methodischen Wissens und die Geschlossenheit der herausgesetzten sachlichen Bedingungen des Lebenskreislaufs der menschlichen Gesellschaft als Ganzes lenkten die Verantwortung, aber auch die Fähigkeit ihrer gerecht zu werden, auf den Menschen und dessen gesellschaftliche Lebensordnungen zurück. In der hohen universalgeschichtlichen Metaphorik vom Weg der Völker erweiterte sich schon der individualmoralische Sinn des menschlichen Lebensweges zum Weg, den die Zivilisation beschreitet.

Wie viele Bilder des Weges hat die Philosophie ausgebildet. Bedarf sie aller, welche möchte sie vor allen lieben? Verbinden sich die Unterschiedenen immer neu bei fortlebender Trennung? Das zu bedenken, hieße nun doch, den Weg zurück zu einer Antrittsvorlesung beschreiten – und Sie sind gewiss mit mir froh, diesen Abschied bestanden zu haben.

## Anmerkungen

- 1 Basis ist die Raumerfahrung schlechthin, die von möglicher Bewegung des Körpers zu einem Gegenstand hin einsetzt. „Weg“ entsteht aus „Bewegung“ überhaupt im Raum. Gegenständliches Verhalten, das nur als gesellschaftliches Handeln möglich ist (Robinson wiederholt den Verhaltenskatalog des erfolgreichen englischen bourgeois und demonstriert dessen Geltung unter beliebigen Umständen) erweitert die Raumerfahrung durch Weg-Bahnung und Weg-Anlagen. Die soziale Erfahrung gegenständlicher Tätigkeit trägt auf den Weg das Zeitbewusstsein auf. Damit erst kann „Weg“ zur psychischen Gestalt und weiter zum kunstgerechten ästhetischen Symbol werden. Die Metapher vom „Weg“ eines Volkes oder der Geschichte bildet eine hohe Abstraktion, noch mehr die Transformation des Bildes „Weg“ zum Begriff der Analyse und der Darstellung ideeller Strukturen in Literatur und Wissenschaften. (Vgl. N. Neudecker, Der „Weg“ als strukturbildendes Element im Drama, Meisenheim am Glan 1972).
- 2 „Weg“ gehört, wie Literatur, Religion (der Passionsweg) und die übertragenen Bedeutungen von Methoden zeigen, zu den sog. Kollektivsymbolen. Jede Kultur schafft sie sich, bzw. formt die überkommenen Sinnbilder vorangegangener Zeitalter um. (vgl. A. Drews, U. Gerhard, J. Link, Moderne Kollektivsymbolik. Eine diskurstheoretisch orientierte Einführung mit Auswahlbibliographie, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, 1. Sonderheft, Forschungsreferate, Tübingen 1985, S. 256-375).
- 3 H. Blumenberg, Paradigmen zu einer Metaphorologie, Archiv für Begriffsgeschichte, 6 (1960), S. 7-142, hier S. 9.
- 4 Die Funktion sprachlicher Zeichen erwächst aus konstanter Zuordnung von Lauten und Lautkomplexen zu bestimmten Gegenständen bzw. Handlungen, eine Zuordnung, die der Intelligenz von Menschenaffen fehlt. Wygotski zeigte eine Differenz im Entstehen von elementarer Intelligenz und Sprache, entfalten können sich aber menschliche Hirnleistung, gesellschaftliche Erfahrung gegenständlichen Verhaltens und Sprache nur gemeinsam. (L. S. Wygotski, Denken und Sprechen, Berlin 1964, Kap. IV).
- 5 „... et ainsi que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voyes, & ne considerons par les mesmes choses.“ „... et ceux qui ne marchent que fort lentement, peuuant avancer beaucoup davantage, s'ils suiyent tousiours le droit *chemin* ...“. „... de

m'estre recontré dés ma iuenesse en certains *chemins*; qui m'ont conduit a des considerations & des maximes, dont i'ay formé une Méthode ...“ (Oeuvres de Descartes, publ. Ch. Adam et P. Tannery, vol. VI, Paris 1973, S. 2f) Deutsche Übersetzung: R. Descartes, Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung (frz./dt.), Hamburg 1997, S. 3/5.

6 Ebd., S. 19/21.

7 Das 17. Jh. verband methodische Rationalität mit der Architektur, sowohl als Konstruktion von Städten wie von Gebäudefassaden. Kant spricht noch von der „Architektonik der reinen Vernunft“ und meint damit die systematische Einheit wissenschaftlichen Denkens, „die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee“. (Kritik der reinen Vernunft, 3. Hauptstück der Methodenlehre, Kants Werke, Akademieausgabe, Bd. III, S. 538) Joh. Val. Andreae in seiner „Reipublicae Christianopolitanae Descriptio“ (1619): Die utopische Christianopolis „ist von quadratischer Form, jede Seite siebenhundert Fuß lang. An Häusern gibt es zwei, wenn du die Regierungsgebäude und die städtischen Vorrathshäuser hinzuzählst, vier Reihen, nur eine öffentliche Straße und einen einzigen, aber großzügig angelegten Marktplatz.“ (J. V. Andreae, Christianopolis. Utopie eines christlichen Staates aus dem Jahre 1619, Leipzig 1977, S. 21f) Siehe auch: K. Krüger (Hg.), Europäische Städte im Zeitalter des Barock. Gestalt, Kultur, Sozialgefüge, Köln 1988; W. Hager, Barock-Architektur, Baden-Baden 1968.

8 I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur zweiten Auflage, Kant's gesammelte Schriften, Akademieausgabe, Bd. III, S. 9, 11. (Kant-Nachweise im folgenden nur Bd. mit römischer, Seite mit arabischer Ziffer) Kants Vorrede wie der ganze Ton der Kantschen Metaphysik-Kritik seit den 50er Jahren hält sich Bacons Vorreden zu dessen „Instauratio magna scientiarum“ (1620) parallel. Auch der Kontrast zwischen sicherem Gang und Heruntappen wurde von Bacon vorgebildet. Er sprach vom ganz neuen Beginnen auf „dem Weg, auf dem allein der Geist weiterkommen kann“, während sich jetzt „alles im Kreise dreht und ein ewiges Schwanken besteht“. Kant übernimmt den Gestus weitgreifender Erneuerung des Denkens und dessen Orientierung auf Zuwachs sicherer Erkenntnisse nicht aus Descartes, sondern ganz aus Bacon. Dem induktiven Phänomenalismus wird nur der Apriorismus vorgeschaltet als letzter Grenzmarke objektiven und allgemeingültigen Denkens. „*Viae autem contemplativae viis illis activis decantatis fere respondent; ut altera, ab initio ardua et difficilis, desinat in apertum; altera, primo intuitu expedita et proclivis, ducat in avia et praecipitia.*“ (Fr. Bacon, *Novum Organon*, in: *The Works of Francis Bacon*, ed. J. Spedding, R. L. Ellis and D. D. Heath, vol. I, Lon-

- don 1858, S. 122; Faksimile-Neudruck, Stuttgart/Bad Cannstatt, <sup>2</sup>1989).
- 9 D. Hume, Ein Traktat über die menschliche Natur, 1. B., 4. T., Abschn. 7; Hamburg 1973, S. 345.
  - 10 „Vestigia filo regenda sunt: *omnisque via*, usque a primis ipsis sensum perceptionibus, certa ratione munienda.“ (Fr. Bacon, ebd. S. 129)
  - 11 „Homo enim per lapsum et de statu innocentiae decidit, et de regno in creaturas. Utraque autem res etiam in hac vita nonnulla ex parte reparari potest; prior per religionem et fidem, posterior per artes et scientias.“ (Fr. Bacon, ebd. S. 365).
  - 12 „Über die Beschleunigung von Geschäften“: „Wiederholungen bedeuten in der Regel Zeitverlust. Doch es gibt keine bessere Zeitersparnis als die häufige Wiederholung der Frage, die zur Erörterung steht. ... Hüte Dich dagegen, sogleich auf die Sache selbst zu kommen, wenn Gegenströmungen und Widerstände spürbar sind, denn Voreingenommenheit muß durch einleitende Reden beseitigt werden, so wie man die Haut erst bläht, damit die Salbe besser eindringt.“ (Fr. Bacon, Essays, Leipzig 1967, S. 104; im Original Nr. XXV, Of Dispatch, The Works of Fr. Bacon, a.a.O., vol. VI, London 1861, S. 435).
  - 13 B. Gracian, Criticón oder über die allgemeinen Laster des Menschen, Hamburg 1957, S. 92.
  - 14 Ebd. S. 90.
  - 15 Ebd. S. 93; „‘Du bist somit ein Menschenwächter?’“, sagte Critilo. „Ja, bei recht eigentlichen Menschen, nämlich bei Wanderern, damit keiner Schmugglerware aus dem einen Land in das andere hinüberpascht. Es gibt viele verbotene Dinge, die man nicht aus der Jugendzeit ins Mannesalter schmuggeln kann.‘ Strenge Wächter durchstreifen den Lebensweg, „diejenigen aufgreifend, die *vom Wege abirren*“.“ (ebd. S. 91).
  - 16 I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, IV, 441.
  - 17 Populär-pädagogische Anwendungen der Auffassung von Geschichte als Lernen durch Erfolg und Irrtum gehören zum Gestus praktisch-alltäglicher Aufklärung. Es sind Schriften wie „Die Schule der Erfahrung für Alle, denen Zufriedenheit, Leben und Gesundheit werth sind. Warnende Thatsachen zu Verhütung alltäglicher Unglücksfälle“, anonym Berlin 1798; ebenso J. F. Feddersens, reich wie Katechismus zum Nachschlagen, „Nachrichten von dem Leben und Ende gutgesinnter Menschen“, Speyer 1776/1780. Eine tiefer greifende Intention geht mit. Fortschritt wird mit christlicher Auffassung in die Vervollkommnung des einzelnen Individuums gesenkt. Doch neben der Wegleitung durch Glauben soll öffentliche Mitteilung von Erfahrung den Weg der Einzelseele beleuchten; wie „Die Schule der Erfahrung“ sagte: „in Beispielen warnend der Menschheit zu nützen“ (S. VI). Austritt aus der geistigen Ordnung durch Autoritäten führt

zur Orientierung nach einzelnen Beispielen kluger und tugendhafter Menschen, bzw. dem Gegenteil davon. Das Fontenelle-Prinzip vom Fortschritt durch Versuch und Irrtum ist Ausdruck aufklärerischer Kritik autoritärer Geltung von Tradition. Dann kann Geschichte aber auch in eine Pädagogik von Beispielen zerbrechen. Es ist etwa die philosophiehistorische Methode Jacob Bruckers. Da die Philosophiegeschichte so weiten Menschheitsweg ausfüllt, „da kann es dann nicht anders sein, es müssen viele Hauptwahrheiten vorkommen“, desgleichen „manche abscheuliche Fehler“. Das zu betrachten „hat aber einen doppelten Nutzen: die Überwindung des *praejudicii auctoritatis*, ... man findet in der philosophischen Historie nicht nur die fürtrefflichsten Tugendlehren und die schönsten Klugheitsregeln, sondern sie malet auch solche Exempel der Philosophorum vor Augen, welche es in der Ausübung der Weisheit weit gebracht haben“. (J. Bruckers Kurtze Fragen aus der philosophischen Historie. Vom Anfang der Welt biß auf die Geburt Christi, 1. Teil, Ulm 1731, S. 17.

- 18 „Telle est notre condition, qu’il ne nous est point permis d’arriver tout d’un coup à rien de raisonnable sur quelque matière que ce soit; il faut avant cela que nous nous égarions long-temps, et que nous passions par diverses sortes d’erreurs et par divers degrés d’impertinences. Il eût toujours dû être bien facile, á ce qu’il semble, de s’aviser que tout le jeu de la Nature consiste dans les figures et dans les mouvemens des corps: cependant, avant que d’en venir là, il a fallu essayer des idées de Platon, des nombres de Pythagore, des qualités d’Aristote; et tout cela ayant été reconnu pour faux, on a été réduit, à prendre le vrai système. Je dis qu’on y a été réduit, car en vérité in na’en restoit plus d’autre, et il semble qu’on s’est défendu de le prendre aussi long-temps qu’on a pu.“ B. le B. de Fontenelle, Digression sur les Anciens et les Modernes; Oeuvres complètes, T. II, o. O. 1991, S. 418. Der Gedanke ist von Bacons „*Advancement of Learning*“ (1605) vorbereitet, wo sich auch der Anspruch überlegener Weisheit der Antiken mit dem Argument abgewiesen fand, Jene seien in Wahrheit die unerfahrenen Jungen, wir dagegen die Alten, blickten wir doch auf so viel mehr Erfahrungen – und auf welche überwundenen Irrtümer – zurück. Der anonyme Artikel „Philosophie“ der „*Encyclopédie*“ (Bd. 15, 1765, S. 511-515) zitiert aus Fontenelles „*Digression*“ und schildert die methodologischen Konsequenzen des Fontenelle-Prinzips für die Philosophiegeschichtsschreibung. Er kritisiert die Ideologie genereller Antike-Verehrung, betont die Verbindung von Mathematik, Physik und Philosophie als den Durchbruch rationeller Fragestellung und fasst den historiographischen Sinn des *trial-and-error*-Modells zusammen: „... die Menschen werden nie verfallen, sondern die vernünftigen Einsichten aller guten Köpfe, die aufeinander folgen, werden einander immer aufs beste eränzen.“

- 19 Vgl. W. Krauss, Der Streit der Altertumsfreunde mit den Anhängern der Moderne und die Entstehung des geschichtlichen Weltbildes, In: W. Krauss, Essays zur französischen Literatur, Berlin 1968, S. 130-194; Ders., Terrasson und die geometrische Fortschrittsbewegung, in: W. Krauss, Werk und Wort, Aufsätze zur Literaturwissenschaft und Wortgeschichte, Berlin/Weimar 1972, S. 130-152.
- 20 Der Gedanke, es könnten auch alle denkbaren Methoden, nacheinander versucht, nichts ausrichten, also Geschichte sozusagen umsonst ablaufen, eigentlich gar keine sein, der Gedanke kommt natürlich schon frühe, jedenfalls sofort mit der konvulsivischen politischen Installation der bürgerlichen Rechtsordnung. B. Constant teilte ihn 1790 mit einer Variation des Gedankens vom gestorbenen Gott mit, ungleich geistvoller als Nietzsches verspäteter und affektierter Ausruf. „Mehr als jemals empfinde ich, wie nichtig alles ist, wieviel alles verspricht und wie wenig es hält. ... dieser Gedanke, den ich richtig finde, ist nicht von mir. Er ist von einem Piemonteser ... und Gesandten Sardiniens. Dieser behauptet, Gott, d. h. unser aller Schöpfer und der unserer Umgebung, sei gestorben, bevor er sein Werk vollendet habe. Daß er die schönsten und weitreichendsten Pläne der Welt gehabt habe und die größten Mittel; daß er schon einige der Mittel ins Werk gesetzt hätte, wie man Baugerüste zum Bauen errichtet, und daß er mitten in dieser seiner Arbeit verstorben sei; daß sich gegenwärtig alles auf ein Ziel, das es nicht mehr gebe, eingerichtet finde. ... wir seien wie Uhren, denen das Zifferblatt fehle und deren mit Intelligenz begabtes Räderwerk sich drehe, bis es verschlissen sei, ohne daß es wüßte warum, und das sich immer sage: da ich mich ja drehe, habe ich auch ein Ziel.“ (B. Constant an Madame de Charrière, 4.6.1790; zit. n. J. Starobinski, 1789. Die Embleme der Vernunft, München o. J., S. 130).
- 21 „Ein gebildeter Geist unseres Jahrhunderts, sagt Fontenelle, ist sozusagen das Produkt aller Geister der vergangenen Jahrhunderte. Während dieser ganzen Zeit hat sich nur ein und derselbe Geist nach und nach gebildet.“ (Art. „Philosophie“ der „Encyclopédie“, zit. n. M. Naumann (Hg.), Artikel aus Diderots Enzyklopädie, Leipzig 1972, S. 864).
- 22 I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, III, 15.
- 23 Der Wort-Index zu Kant's gesammelten Schriften (Akademie-Ausgabe), Bd. 2, Berlin 1967 (= Allgemeiner Kant-Index, Bd. 17) verzeichnet Weg 200 mal.
- 24 Die stillschweigende Voraussetzung schon Fontenelles ist zu bemerken, dass offenbar erst sämtliche Irrtümer durchgenommen sind, ehe der richtige Weg entdeckt wird. Das Wahre kommt als letzter Ausweg bei einer Rasse, die offenbar irrt, solange es nur irgend geht und sich nur zuletzt zum Richtigen gezwungen sieht. Kant sieht Dogmatismus und Skeptizis-

mus bis zur Selbstnegation wirken und sagt dann mit unfreiwilliger Ironie und nicht ohne Skepsis gegenüber der Bereitschaft zum richtigen Denken in der Menschheit: „Der kritische Weg ist allein noch offen.“ (Kritik der reinen Vernunft, a.a.O., S. 552). N. Hinske hat Kants Beziehung zu Fontenelle und der Querelle eingehend behandelt: N. Hinske, Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik, Studien zum Kantschen Logikcorpus, Stuttgart-Bad Camstadt 1998, Kap. IV.

- 25 Descartes selbst band seine historische Perspektive an die nach Mechanik und Geometrie gedachte Vereinfachung methodisch konsequenten Denkens. Die apriorische Topographie des Geistes einmal erfasst, konnten auch bei Descartes Zukunftserwartung aufsteigen: „Auch ist es keine unermessliche große Aufgabe, alles, was in diesem Universum enthalten ist, im Denken befassen zu wollen, um zu erkennen, wie das Einzelne einer Prüfung durch unseren Verstand anheimgestellt ist.“ (R. Descartes, Regeln zur Ausrichtung der Denkkraft, Regel VIII, § 5; Hamburg 1973 lat./dt., S. 53) Descartes verband mit dem *mos geometricus* den „Plan einer allgemeinen Wissenschaft, die unsere Natur zu ihrem höchsten Vollkommenheitsgrad erheben kann“, so dass schließlich jeder Bauer werde wissenschaftlich denken können. (Descartes an M. Mersenne, März 1636, in: *Œuvres de Descartes*, publ. Ch. Adam et P Tannery, vol. I, Paris 1974, S. 338-341, hier S. 340) Bacons noch phantasiereicher Empirismus, immer nahe dem menschlichen Erleben und Erwarten, hatte in der „*New Atlantis*“ (1627) den kulturellen Horizont ausgemalt, würde das neue Methodenbewusstsein erst in einem Haus Salomonis Institution.
- 26 Herder benutzt „Weg“ im Sinne immanenter und kausaler Entwicklung der verschiedenen Zivilisationsformen, die alle mit ihren Ursachen ihren eigenen Wert besäßen. „Wege der Vorsehung“ wird aus dem theologischen Zusammenhang in einen säkularen überführt mit Selbstbildung der Menschheit, aber kulturellem Wert auch aller „unaufgeklärten“ Jahrhunderte „Die Vorsehung leitete den Faden der Entwicklung weiter ... Fortgang, Stufen der Leiter! Zum Erstaunen sind sie, die leichten Wege der Vorsehung ...“ (J.G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, in: *Herders Sämtliche Werke*, 5. Bd., Berlin 1891 (B. Suphan), S. 487, 489. „... der Weg der Menschen ward einem Labyrinth gleich, mit Abwegen auf allen Seiten, wo nur wenige Fußstapfen zum innersten Ziel führen.“ (Ders., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, I. T., in: a.a.O., 13. Bd., Berlin 1887, S. 351).
- 27 „Il nous reste à parcourir l'époque où elle (la raison humaine – G.I.) acheva de les rompre, ...où, libre dans sa marche ...“ etc. (Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Frankfurt/M. 1963, S. 252).

- 28 Ebd. S. 39.
- 29 Gut sagt Condorcet, diese Universalgeschichte realisiere ein „Kalkül auf die Wahrscheinlichkeiten des Lebens“ (S.361).
- 30 „Autant il est aisé de faire un recueil de gazettes, autant il est difficile aujourd'hui d'écrire l'histoire ... On exige des historiens modernes plus de détails, des faits plus constatés, des dates précises, des autorités, plus d'attention aux usages, aux lois, aux moeurs, au commerce, à la finance, à l'agriculture, à la population.“ (Voltaire, Art. „Histoire“, Encyclopédie, Bd. 8, 1765, S. 220-225, hier S. 225).
- 31 S. dazu: J. Needham, Wissenschaftlicher Universalismus, 1979; S. Tönnies, Der westliche Universalismus, 21997; W. Lütterfelds, Eine Welt – Eine Moral?, 1997 (kontrovers m. Beitr. v. Apel, Höffe, Luhmann u.a.); R. Wimmer: Universalisierung in der Ethik, 1980 (ausführl. Bibliogr.); S. Fretlöh, Relativismus versus Universalismus, Zur Kontroverse über Verstehen und Übersetzen in der angelsächsischen Sprachphilosophie, 1989; G. Berthoud/P.Centlivres, Universalisme et Relativisme. Contributions à un débat d'actualité, 1993; H. Deloch: Verstehen fremder Kulturen, 1997. (Zusammenfassung der sog. Winch-Debatte in: H.G. Kippenberg, B. Luchesi: Magie, 1978; der U. vertreten von Hollis, Gellner, Barnes, Bloor in: M. Hollis, St. Lukes: Rationality, 1982; vertreten von Hanson, Kekes in: H.P. Duerr: Der Wissenschaftler und das Irrationale, 1981.)
- 32 Doch gegen die sozialistischen Kritiker Ricardos, des Theoretikers der Selbstverwertung des Kapitals, betont Marx den Primat des dynamischen vergegenständlichten Elements der Produktivkraft der Arbeit: Was der sozialistische Kritiker (Hodgskin) „nicht hervorhebt, weil es ihm der rohen Auffassung der Ökonomen gegenüber gilt, den Akzent auf das Subjekt, sozusagen auf das Subjektive im Subjekt zu legen, im Gegensatz zur Sache ist die jedesmalige Stufe der Entwicklung der Produktivkraft der Arbeit, ... nicht nur als Anlage, Fähigkeit des Arbeiters vorhanden, sondern zugleich in den gegenständlichen Organen, die diese Arbeit sich geschaffen hat und täglich erneuert. Es ist dies das wahre Prius, das den Ausgangspunkt bildet, und dies Prius ist das Resultat eines Entwicklungsganges. Aufhäufung ist hier Assimilation, fortwährende Erhaltung und Umgestaltung zugleich des schon Überlieferten, Realisierten.“ (K. Marx, Theorien über den Mehrwert, 3. T. in: Marx/Engels, Werke, Bd. 26.3, Berlin 1968, S. 289).
- 33 „Während Gott sein erwähltes Volk durch alle Staffeln einer kindischen (d. i. kindsgemäßen – G.I.) Erziehung führte: waren die andern Völker des Erdbodens bey dem Lichte der Vernunft ihren Weg fortgegangen.“ (§ 20) Die „positiven Religionen“ zeigen „den Gang, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein entwickeln könne und

noch ferner entwickeln soll“. (Vorbericht) „Geh deinen unmerklichen Schritt, ewige Vorsehung!“ „Du hast auf Deinem ewigen Wege so viel mitzunehmen! ... Wenn es nun gar so gut als ausgemacht wäre, daß das große langsame Rad, welches das Geschlecht seiner Vollkommenheit näherbringt, nur durch kleinere schnellere Räder in Bewegung gesetzt würde, deren jedes sein Einzelnes eben dahin liefert?“ (§ 92) (G.E. Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts, in: G.E. Lessings sämtliche Schriften (Lachmann), Bd. 10, Berlin 1839, S. 312, 308, 328).

- 34 Es gab eine Vorgeschichte des Erscheinens Jesu, den jeweiligen Zeiten angemessen und an Zeichen und Wundern dargetan. Die Zerstreuung des jüdischen Volkes „geschah um der Ausbreitung des Schriftzeugnisses willen, in dem das künftige Heil in Christo angekündigt ist.“ (Augustinus, Die Gottesbürgerschaft, B. VII, Kap. 32, Frankfurt/M. 1961, S. 69) Der „Menschheitsweg“, wie Augustinus auch sagt, besteht in der Geschichte hin zur Offenbarung der Heilsordnung für die Erlösung der Gläubigen. Der geschichtliche Vorgang besteht in diesem „für alle Völker bestimmten Weg zur Erlösung der Seele“. (ebd. B. X, Kap. 32, a.a.O., S. 70).
- 35 Augustinus nannte die *civitas dei* eine Pilgerin in hoc temporum cursu, die wohl durch den irdischen Geschichtsverlauf hindurchgehe, doch allein im Glauben lebe (im Prolog *De civitate Dei*). Nicht Weltgeschichte ist hier der Weg, sondern der Glauben. Die Weg-Metaphorik, in der Jesus und auch Johannes gedacht werden, steht nicht im Zusammenhang von Geschichtsdenken, sondern als Versinnbildlichung des Glaubens als eigentlicher Wertsphäre übers alltagspraktische Denken hinaus. (vgl. R. Bultmann, Geschichte und Eschatologie, Tübingen 1958; A. Demandt, Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im politisch-historischen Denken, München 1978, spez. IV. Metaphern der Bewegung, Das Bild des Weges im jüdisch-christlichen Geschichtsdenken, S. 208-213).
- 36 Der Unterschied zwischen der sanktionierten Auffassung und z. B. derjenigen Joachims v. Fiore besteht im Verständnis des Evangeliums Jesu da als fertiger Urform aller Erfüllung und hier der Deutung des Evangeliums als unvollkommenen Gleichnisses einer erst kommenden Verwirklichung des Geistes. (Vgl. aus der Fülle der Spezialliteratur präzise zu diesem Punkt: E. Benz, Die Kategorien der religiösen Geschichtsdeutung Joachims, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. LI (1931), S. 24-111; Ders., Thomas v. Aquin und Joachim de Fiore. Die katholische Antwort auf die spiritualistische Kirchen- und Geschichtsanschauung, a.a.O., Bd. LIII (1934) S. 52-116; G. Wendelborn, Gott und die Geschichte. Joachim v. Fiore und die Hoffnung der Christenheit, Leipzig 1974).
- 37 Spenglers Einleitung seines „Untergang des Abendlandes“ (Bd. I, 1918) stellt dem liberalen evolutionären (darin auch dem eurozentristischen) Ge-

schichtsbegriff eine lebensphilosophisch gestaltbildende, „kulturmorphologische“ Anschauung entgegen: Völker in ihren Räumen, „Einzelwelten des Werdens“ (I, S. 24). Das universale Element ergibt sich aus dem präindustriellen und organologischen Gesellschaftsbegriff, der die Zeitebene zum akzidentiellen Aspekt der wiederkehrenden Bildungs- und Verfallsprozesse von Kulturen herabsetzt. Entscheidend sind Ausformung und Erosion von Rangunterschieden. „Denn Kultur ist ein Gewächs. Je vollkommener eine Nation die Kultur repräsentiert, ... desto reicher ist ihr Wuchs gegliedert nach Stand und Rang ... hier bedeuten Höhe der Form, der Tradition, Zucht und Sitte, angeborene Überlegenheit der leitenden Geschlechter ... das Schicksal des Ganzen.“ (O. Spengler, Jahre der Entscheidung. Erster Teil. Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung, München 1933, S. 63) J. Fests demokratischeskeptische Ordnungsparen wiederholen mürrisch solche Intentionen, der romantische Schmelz der Idealisierung vorindustrieller Kulturen ist verloren. (Vgl. den wieder unumwundenen spekulativen Biologismus für die Propagierung konservativer Ordnungsideologie bei J. Fest: Nach dem Scheitern der Utopien, „Sinn und Form“, 49. Jahr (1997), 3.H., S. 410-421) A.J. Toynbee nahm eine Vielzahl qualitativ verschiedener „Gesellschaftskörper“ an. „... kann der Unbegriff der Einheit der Kultur – der die Behauptung einschließt, daß es nur einen Strom der Kultur gibt, nämlich unseren eigenen ... – auf drei Wurzeln zurückgeführt werden: Auf die egozentrische Illusion, auf die Illusion vom ‚unwandelbaren Osten‘ und die Illusion des Fortschritts als einer Bewegung, die in einer geraden Linie fortschreitet.“ (A.J. Toynbee, Der Gang der Weltgeschichte, Zürich 1979, S. 78) Die evolutionäre universalgeschichtliche Auffassung, republikanisches Erbstück seit dem späten 18. Jh., erhält heute Bestätigung und Erneuerung von der kulturanthropologischen Forschung. A. Schweitzer hatte bereits in den Anfangsjahren der Weimarer Republik die Gefahr der Demokratiekritik erkannt und dagegen das Erbe der Aufklärung betont: „Wohl weiß ich, daß unsere Zeit zu allem, was irgendwie ‚rationalistisch‘ ist, absolut kein Verhältnis hat und es als eine Verirrung des achtzehnten Jahrhunderts abgetan haben möchte. Aber die Einsicht wird schon kommen, daß wir da wieder einsetzen müssen, wo das achtzehnte Jahrhundert stehen blieb.“ (A. Schweitzer, Kultur und Ethik (1923), München 1960, S. 91) Vgl. zur historischen Anthropologie A. Leroi-Gourhan, Hand und Wort, Die Evolution der Technik, Sprache und Kunst, Frankfurt/M. 1980.

- 38 Zur Geschichte der Wege seit frühgeschichtlicher Zeit vgl. J. Hoops (Hg.) Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, 4. Bd., Straßburg 1918/19, Art. Verkehrswesen, S. 390-404.
- 39 C. Lévi-Strauss schildert die Heilung durch den Mediziner eines mit-

telamerikanischen Indianerstammes. In dem dazugehörenden 535 Verse umfassenden Beschwörungsgesang geht der Schamane mit Gehilfen, Hindernisse überwindend, lange Wege bis zu verschiedenen Gebirgen. Die entscheidende Phase der Heilung kommt als gefahrvoller Abstieg und Vollendung des magischen Unternehmens. (C. Lévi-Strauss, *Strukturelle Anthropologie*, Frankfurt/M. 1969, S. 214f) Eine altägyptische Erzählung (um 1100 v.Z.) berichtet vom Götterbildnis „Amon des Weges“, das bei wichtigen Gesandtschaften deren Reise und Erfolg sichern sollte. (A. Erman, *Die Literatur der Ägypter*, Leipzig 1923, S. 225-237) Hermes war ein Wegegott (enodiós), der die Wanderer leitete, die Toten zum Hades führte (psychagogos). Euripides spottet dessen, wenn er Helena sagen lässt, sie sei doch kein Nachtgespenst der Wegegöttin, hier der Hekate, deren Bildnis an Dreiwegen aufgestellt wurde. (Eur. *Hel.* 570; Platon, *Gesetze*, XI, 914b: enodian daimona). Das AT fasste seinen Gott auch als Wegegott, doch in höherer Abstraktion, indem es das Bild der zwei Wege begründete, des geistigen in Gott und des irdischen: „Denn meine Gedanken sind nicht eure Gedanken und eure Wege sind nicht meine Wege, spricht der Herr ...“. (Jes. 55,8f) Mit charakteristischer sippengesellschaftlicher Idealisierung von Herkunft: „Fragt nach den Pfaden der Urzeit, welches der Weg zum Glück sei und geht ihn!“ (Jer. 6, 16).

40 vgl. Art. „Weg“ im „Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens“, Hg. E. Hoffmann-Krayer, Bd. IX, Berlin 1938/1941, Sp. 214-218, da ausführliche Literaturangaben.

41 Welt mit Morgensonne zeigt den schönen Weg: „Wir zogen auf sonnigen Wegen ...“. Doch den Wandersmann geht's an, so weit fort zu sein: „Ich wandre in die weite Welt auf Straßen und auf Gassen, / Da find ich alles schön bestellt, nur mich find ich verlassen. / Der Weg wird weit, am rauhen Stein leg ich müd mich nieder. / Grüßt mir das blonde Kind am Rhein und sagt, ich käme wieder“. Das Bild des Weges bildete ein tragendes Element der bürgerlichen Jugendbewegung. (Die Arbeiter-Jugendbewegung besitzt anderen geistigen Bezug, ihr Marsch erfolgt auf den Straßen der Industriestädte.) Im Unterschied zu Heideggers mehr mönchischer Weg-Metaphorik wird z. B. im Wandervogel die dem individuellen Bewusstsein entfremdete Sachgewalt der Industriegesellschaft nicht durch einsames Sinnen, sondern durchs Erlebnis gemeinschaftlicher, nichttechnisierter Bewegung ausgeblendet; eine Bewegung in Räumen und in Zeitintervallen, die dem unmittelbar leiblichen Rhythmus wieder Geltung verschaffen soll. Die Aura des Leistungssports bestand am Beginn des 20. Jh. in zurückgewonnener, wie trotzig demonstrierter Leiblichkeit. Jetzt ist es eine interessante Verschmelzung von Lohnarbeit (für die sensationsgierige Öffentlichkeit und Show. (Vgl. zur bürgerlichen Ju-

- gendbewegung: G. Ziemer/H. Wolf, Wandervogel und Freideutsche Jugend, Bad Godesberg 1961; P. Michel (Hg.), Symbolik von Weg und Reise, Bern 1992; A. Schimmel, Das Thema des Weges und der Reise im Islam, Opladen 1994; W. Longardt, Den eigenen Weg entdecken. Weg-Symbolik in Geschichten und Spielen, Düsseldorf 1997).
- 42 S. die materialreiche, durch Einführung und Resumée theoretisch intensive Studie von N. Neudecker (Anm. 1).
- 43 J.J. Rousseau, Phantasien eines einsamen Wanderers, Interterritorialer Verlag „Renaissance“ (Erdtracht) Wien/Berlin/Leipzig/New York o. J. (1924), S. 70ff.
- 44 E. Mörike, Fußreise, in: Mörikes Werke (Maync), Erster Band, Leipzig/Wien o. J. (1909), S. 34.
- 44a „Die Leiden des jungen Werther“ sagen verletzt: „Ja wohl bin ich nur ein Wanderer, ein Waller auf der Erde! Seid ihr denn mehr?“ (Goethes Werke, Hamburger Ausgabe, Hg. E. Trunz, Bd. VI, München 1982, S. 75). In den späten „Wanderjahren“ (1821), mit den Spruchsammlungen „Betrachtungen im Sinne der Wanderer“ am Ende des 2. und 3. Buches, schreibt Wilhelm Meister an Natalie, gleich im 1. Kapitel, orientierend für den philosophischen Roman der Menschenbildung, der sich im Gegensatz von Wandern und Beharren bewegt: „Mein Leben soll eine Wanderschaft werden. Sonderbare Pflichten des Wanderers habe ich auszuüben und ganz eigene Prüfungen zu bestehen. ... Nicht über drei Tage soll ich unter einem Dach bleiben. Keine Herberge soll ich verlassen, ohne daß ich mich wenigstens eine Meile von ihr entferne. Diese Gebote sind wahrhaft geeignet, meine Jahre zu Wanderjahren zu machen und zu verhindern, daß auch nicht die geringste Versuchung des Ansiedelns bei mir sich finde.“ (Goethes Werke, a.a.O, Bd. VIII, S. 11f).
- 45 „Shakespeare gesellt sich zum Weltgeist; er durchdringt die Welt wie jener; beiden ist nichts verborgen; aber wenn des Weltgeists Geschäft ist, Geheimnisse vor, ja oft nach der Tat zu bewahren, so ist es der Sinn des Dichters, das Geheimnis zu verschwätzen und uns vor oder doch gewiß in der Tat zu Vertrauten zu machen.“ (Shakespeare und kein Ende (1813), Goethes Werke, Hamburger Ausgabe (E. Trunz), Bd. XII, München 1982, S. 289).
- 46 Maximen und Reflexionen, Nr. 1058, Goethes Werke, a.a.O., S. 514.
- 47 Hesiod, Werke und Tage, V. 287ff.
- 48 „Da ergriffen die vier Brüder den Wanderstab, nahmen Abschied von ihrem Vater und zogen zusammen zum Tor hinaus. Als sie eine Zeitlang gewandert waren, kamen sie an einen Kreuzweg, der nach vier verschiedenen Gegenden führte. Da sprach der Älteste: ‚Hier wollen wir uns trennen, aber heute über vier Jahre wollen wir an dieser Stelle wieder zusammentreffen und in der Zeit unser Glück versuchen‘.“ (Wilh. u. Jac. Grimm

(der jüngere Bruder Wilhelm der eigentliche Sammler und Redaktor), Kinder und Hausmärchen: Die vier kunstreichen Brüder.) Neben Passionsweg und Weg der Heiligen Drei Könige bietet das Kreuzweg-Motiv der Trennung der Apostel nach den apokryphen Apostelgeschichten, dem im 11. Jh. das Fest der *Divisio Apostolorum* geschaffen wurde, in der Buchmalerei ein ästhetisch ganz gelöstes Bild, wie sich die Jünger auf sich zerteilenden Wegen nach dem Abschied von Maria, der Mutter der Urgemeinde, heiter entfernen, der Welt den neuen Glauben zu verkünden. (vgl. Folio 122, „Der Abschied der Apostel“ im Stundenbuch des Duc de Berry, Wiesbaden 1996, S. 134f) Das Thema wurde auch vom mittelalterlichen religiösen Schauspiel behandelt.

- 49 (Homerische Hymnen, An Aphrodite, 66ff.).
- 50 In der frühesten Zeit des Menschengeschlechts lebten Götter und Menschen noch zusammen. Die Genesis des AT lässt Gott mit Adam, Noah und Abraham wie alltäglich zusammentreffen und sich unterreden. Erst mit der Verderbnis der Menschen trennten sich die Götter von ihnen ab, verkehren nur noch durch Boten und Engel mit ihnen und begeben sich doch noch selbst auf irdische Wege, um Hilfsbereitschaft und Gastfreundschaft der Menschen zu prüfen. Homer hatte schon Demeter neun Tage auf allen Wegen nach der geraubten Persephone suchen lassen. Ovid erzählt in der Geschichte von Philemon und Baucis (*Met.* VIII, 621ff.), wie Jupiter und Merkur an tausend Häusern vergebens um Obdach baten, das ärmste Paar aber sie aufnahm und bewirtete. Der Dank dafür kann nur von einem Gotte kommen: sie dürfen nach gesegnetem Alter in der gleichen Stunde sterben. (vgl. E. Frenzel, *Motive der Weltliteratur*, Stuttgart 1992, Art. Gott auf Erdenbesuch).
- 51 Der einzelne Volksgeist „geht in die allgemeine Weltgeschichte über, deren Begebenheiten die Dialektik der besondern Völkergeister, das Weltgericht, darstellen.“ (G.W.Fr. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 3. T., Philosophie des Geistes, § 548).
- 51a C. Brentano, *Das bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi*, Nach den Betrachtungen der gottseligen A.K. Emmerich (1833), in: C. Brentanos *Sämtliche Werke* (Hg. G. Schüddekopf), Bd. XIV,1, *Religiöse Schriften I*, München/Leipzig 1912, S. 279f. Die Schwärmerin transponiert die Einstellung ihrer Umgebung zu ihren Gesichtern auf das Verhältnis der Jünger zu Jesu: Sie nähmen seine Voraussagen ungläubig, als delirierte er. Wenn *da* solches Missverständnis mitging, sollte wohl *ihr* Nacherleben so reell genommen werden, wie die Kirche es überliefert. Nicht ohne ratio bestätigt sich Ekstase die Anerkennung ihres Inhalts. Als Inhalt in seiner Unmittelbarkeit ist das nur über die Entäußerung der ratio zur Direktheit der Institution zu erreichen.

- 52 O. Becker, Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken, Berlin 1937; B. Snell, Das Symbol des Weges, in: Ders., Die Entdeckung des Geistes, Hamburg 1955, S. 320-332; E. Panofsky, Herkules am Scheidewege, Studien der Bibliothek Warburg, Heft 18, Leipzig/Berlin, 1930; E. Messimeri, Wege-Bilder im altgriechischen Denken und ihre logisch-philosophische Relevanz, Diss. Univ. Tübingen 1998.
- 53 Das Proömium des Parmenidesschen Lehrgedichts bildet die in den Homerischen Hymnen übliche Anrufung der Gottheiten, hier mit dem Bild zurückzulegenden Weges, auf dem das Gefährt zur Göttin der Weisheit eilt. Hellen pfeifenden Ton geben die sich erhitzenden Achsen. Der Weg des Pferdegespanns ist zugleich der kundevolle Weg, von der Göttin selbst gewiesen, also schon *hodós* als geistiger Weg: „... mich führend auf den kundevollen Weg der Göttin“, „auf diesem Weg ließ ich mich tragen“. Das führt zum Tor aller Bahnen von Tag und Nacht über steinerner Schwelle, von der unerbittlichen Dike bewacht. Hier steht für solche ewigen Wege *kéleuthos*. (Die Vorsokratiker, ed. J. Mansfeld, Bd. I, Stuttgart 1983, S. 313).
- 54 Heraklit: „Der Weg hinauf und hinab (oder: hin und her) ist ein und derselbe.“ (Die Vorsokratiker, a. a. O., S. 261.
- 55 Dialektische Methode ist die über empirisches und mathematisches fachspezifisches Denken hinausgehende Methode, „die, mit den bloßen Voraussetzungen aufräumend, zum Anfang selbst vordringt, um diesen völlig sicher zu stellen. Sie zieht das in einem wahren Brei von Unwissenheit vergrabene Auge der Seele mit sanftem Druck zum Licht und führt es aufwärts, wobei sie sich der genannten Künste (der Fachwissenschaften – der Verf.) als Mithelferinnen und Mitarbeiterinnen am Werk der Seelenumwendung bedient.“ Platon, Pol. VII, 533c.
- 56 Platon, Pol. 510 f.
- 57 Platon, Phaidros 261. Wir sollen „angesichts der mannigfachen Unähnlichkeiten in der Menge der Objekte nicht ruhen, bis wir alles Verwandte innerhalb der Grenzen eines einzigen Ähnlichkeitsverhältnisses eingeschlossen und in einem wesenhaften Gattungsbegriff zusammengefaßt haben“ (Platon, Politikos 285).
- 58 Platon, Sophistes 253.
- 59 Platon, Pol. 413.
- 60 Platon, Pol. VI, 511.
- 61 Vgl. A. Gräser, Platons Ideenlehre. Sprache, Logik, Metaphysik, Bern und Stuttgart 1975.
- 62 Ch. S. Peirce, Vorlesungen über Pragmatismus, Hamburg 1991, S. 51.
- 63 „So zieht einer den anderen zu Hilfe, einen für dieses, einen anderen für jenes Bedürfnis und die Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse läßt viele Ge-

nossen und Helfer sich auf einem Wohnplatz zusammenfinden ...Dadurch steigert sich also die Größe der Leistung in jedem Fach ...“ (Platon, Pol. II, 369f). „Nun ist die Wohlberatenheit doch offenbar eine Art von Wissen ... Es gibt dann viele und mannigfache Wissensfächer in der Stadt.“ (Ebd. B. IV, 428b). Platons theoretische Tiefe zeigt sich darin, dass er den Akzent sogleich auf das Wissen des sich spezialisierenden Wissens legt. Die sich berufsteilig in soziale Klassen mit unterschiedlichen gesellschaftlichen Interessen gliedernde Gesellschaft bildet die Voraussetzung „reiner“, d.i. systematischer Rationalität heraus.

- 63a „Weg“ als Phänomenologie kultureller Geltungstypen im Sinne der Struktur verbindet sich mit der Reflexion von deren geschichtlichen Wegen im genetischen Sinne, wie es sich bei Condorcet, Hegel und E. Cassirer zeigte. „Logik“, „Enzyklopädie“, „Rechtsphilosophie“ hat Hegel dafür als Lesehilfen eingeschoben. Sie gehen von der abstrakten logischen Struktur zur empirisch gegebenen Wirklichkeit. Die „Phänomenologie“ führt von der wahrgenommenen Unmittelbarkeit des alltagspraktischen Bewusstseins zu den Formen logischer, ästhetischer und religiöser Konstitution der Realität.
- 64 Aristoteles, Mahnrede an Themison (Protreptikos), nach dem vollständigen Text in: I. Düring, Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens, Heidelberg 1966, S. 411f.
- 65 G. W. Fr. Hegel, Phänomenologie des Geistes, in: Hegel, Ges. Werke, Bd. 9, Hamburg 1980, S. 446.
- 66 ebd. S. 448.
- 67 ebd. S. 55f. „Diese Bewegung der reinen Wesenheiten macht die Natur der Wissenschaftlichkeit überhaupt aus. ... Der Weg, wodurch der Begriff des Wissens erreicht wird, wird durch sie gleichfalls ein notwendiges und vollständiges Werden, so daß diese Vorbereitung aufhört, ein zufälliges Philosophieren zu sein...“
- 68 K. Marx hat mit der Phänomenologie der kulturellen Formen von elementaren alltagspraktischen Sozialisierungsakten aufwärts zu den spezifischen und kristallisierenden Sachfeldern auch Hegels zivilisationsgeschichtliches Konzept fortgeführt. Hegels tragisches Element, Platon und Aristoteles fremd, da sie die Phänomenologie der Wissensformen nicht historisch dachten, besitzt in Marx' Denken ebenfalls zentralen Platz. Es sitzt im Gedanken sozialen Antagonismus als des dynamischen Elements. Der Revolutionsgedanke ist periphere Sache an der Oberfläche tieferer Prozesse, wie sie aber den Kontrahenten ins Bewusstsein treten. „Daß diese Entwicklung der Fähigkeiten der Gattung Mensch, obgleich sie sich zunächst auf Kosten der Mehrzahl der Menschenindividuen und ganzer Menschenklassen macht, schließlich diesen Antagonismus durchbricht

und zusammenfällt mit der Entwicklung des einzelnen Individuums, daß also die höhere Entwicklung der Individualität nur durch einen historischen Prozess erkaufte wird, worin die Individuen geopfert werden, wird nicht verstanden (von frühsozialistischen Kritikern Ricardos – G.I.).“ (K. Marx, Theorien über den Mehrwert, Marx/Engels, Werke, Bd. 26.2, Berlin 1967, S. 111).

- 69 Für Aristoteles ergäbe sich bereits das Problem des Verhältnisses der Verschränkung von sozialer Schichtung und Wissensstufen (Kap. 1, Buch A der „Metaphysik“) mit der Kategorienlehre, die dann u.a. Kap. 4, Buch B oder Buch II der Physik-Vorlesung darstellen. Die ungeschichtliche Anschauung der Kategorien als ontologischer, nicht historisch entstandener, sog. „erster Quellen“, lässt ihn beide Schritte der allgemeinen philosophischen Theorie voneinander getrennt denken. Aristoteles besitzt innerhalb der antiken Produktionsweise genauen Begriff vom Verhältnis zwischen Praxisdetermination und Naturgesetz. Er fasst sie als analoge Prozesse, bei denen der Arbeitsvorgang den Naturprozess nur ergänzt. Das trägt nur ein begrenztes historisches Bewusstsein eines Zulaufs auf die statisch gedachte Zivilisationsform antiker Polis. Damit fehlt die zivilisationsgeschichtliche Basis der Verbindung von Struktur und Geschichte der Bewusstseinsformen.
- 70 Ch. S. Peirce, Vorlesungen über Pragmatismus, Hamburg 1991, S. 58.
- 71 ebd.
- 72 ebd. S. 63.
- 73 E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, 3. T. (1929), Darmstadt 1954, S. 118; Vgl. a. Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie (1927), in: E. Cassirer, Symbol. Technik, Sprache (hg. J.M. Krois/E.W. Orth), Hamburg 1985, S. 9, 11).
- 74 E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, 1. Teil (1923), Darmstadt 1953, S. 12. Cassirer sieht Hegels „Phänomenologie“ als die entwickeltste Problemstellung, mit genetischer Methode die Eigentümlichkeit jeder kulturellen Form und deren Vermittlung darzustellen. (ebd. S. 15) Die Hegel-Darstellung im dritten Band des „Erkenntnisproblems“ (1920) stellt Hegel in die Linie der Entfaltung des „Fichteschen Grundgedankens der Genese“. (E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem, Bd. 3, Berlin 1923, S. 305).
- 75 „... erst die Totalität dieser Prinzipien macht die objektive Einheit und die objektive Ganzheit des Geistes aus.“ (E. Cassirer, Das Symbolproblem, a.a.O., S. 8).
- 76 Philosophie der symbolischen Formen, 1. T., a.a.O., S. 16.
- 77 Das Symbolproblem, a.a.O. S. 19.
- 78 Die aufschlussreiche Passage zu L. Klages und lebensphilosophischen

Quellen der Symboltheorie „Philosophie der symbolischen Formen“, 3. T., a.a.O., S. 117.

- 79 Cassirer sieht wie Husserl vor ihm auf die Antinomie von anschaulich Gegebenem und den ideellen Strukturen, über die sich der zivilisatorische Prozess vollzieht. Aber er geht über das scholastische Element in Husserls Konstitutionstheorie, über das angenommene Faktum der Intentionalität der Bewusstseinsakte als Resultat der phänomenologischen Reduktion, hinaus. Bei Cassirer steht an dieser Stelle die weit produktivere Thematik der Ausdrucksfunktion des Bewusstseins und deren Übergang in die Darstellungsfunktion (Philosophie der symbolischen Formen, 3. T., Kap. III). Cassirer räumt damit die rudimentäre Ontologie von Stoff und Form der Bewusstseinsakte, die er bei Husserl noch erhalten sieht, Reste der „Mythologie der Tätigkeiten“, aus.
- 80 Der dialektisch zu vermittelnde Dualismus in „Das Symbolproblem“, a.a.O., S. 2. Der systematische Anspruch wird entschieden formuliert: die Symboltheorie soll „das Ganze“ der Formen „mit einem Blicke umfassen“, doch nichts anderes suchen „als das rein immanente Verhältnis, die alle diese Formen zueinander ... haben. Dann erstünde eine philosophische Systematik des Geistes, in der jede besondere Form ihren Sinn rein durch die Stelle, an der sie steht, erhalten würde, ... durch Eigenart und Verflechtungen bezeichnet würde, in welchen sie mit anderen geistigen Energien und schließlich mit deren Allheit steht.“ (ebd. S. 14) Cassirers Durchführung des Programms in der „Philosophie der symbolischen Formen“, in der großen Abhandlung „Form und Technik“ (1930) und in den späten sprachphilosophischen Abhandlungen ist hier ebensowenig zu erörtern wie die Frage nach der Durchführbarkeit ohne handlungs- und verhaltenstheoretische Aspekte der Kodifizierung und Symbolisierung menschlicher Sozialisierungsakte.
- 81 Vgl. E. Cassirer, „‘Geist‘ und ‚Leben‘ in der Philosophie der Gegenwart“, in: Die neue Rundschau, Bd. XLI (1930), Nr. 1, S. 244-264; Ders., „Die ‚Tragödie‘ der Kultur“ (1942), in: Ders., Zur Logik der Kulturwissenschaften, Darmstadt 1961, S. 103-127. Im einleitenden Teil des späten „Essay on Man“ (1944) zeigt sich der kritische Bezug auf die zeitgenössische (amerikanische) Kultur verändert. Die Erfahrungen außerhalb der deutschen Gesellschaft und geistigen Kultur gewannen vielleicht überhaupt Einfluss auf Verschiebung und Abschwächung der systematischen Intention der Hamburger Zeit. Auf jeden Fall bietet das verschiedene Richtungen kritisch synthetisierende Konzept Möglichkeiten der Cassirer-Interpretation, sehr unterschiedliche theoretische Ansichten an das Werk heranzutragen.
- 82 E. Cassirer, Das Symbolproblem, a.a.O., S. 2, 33.

- 83 ebd. S. 9, 11.
- 84 ebd. S. 11.
- 85 ebd. S. 15.
- 86 E. Cassirer, Was ist der Mensch?, Stuttgart 1960, S. 263.
- 87 ebd. S. 35. Die theoretische Bestimmung der Philosophie der symbolischen Formen sieht Cassirer in der Hamburger Zeit vor allem in deren synthetischer Funktion gegenüber einseitigen sensualistischen, anthropologischen und lebensphilosophischen Theorien. In den USA verstärkt sich die kritische Einschätzung der Kultur bemerkenswert zum Gedanken von der „Krise der menschlichen Selbsterkenntnis“. Die Kulturphilosophie habe ihren Mittelpunkt verloren, Anarchie des Denkens sei eingetreten durch die behavioristische Auffassung in Psychologie, Sprachwissenschaft, Soziologie und dadurch, dass Theologen, Naturwissenschaftler, Politiker, Soziologen, Ökonomen von ihren spezifischen Horizonten an die Probleme herangingen, eine philosophische „Ordnungsidee“ aber als methodische Basis umfassenden Selbstverständnisses der gegenwärtigen Kultur fehle. (Essay on Man, Kap. I).
- 88 „Holz lautet ein alter Name für Wald. Im Holz sind Wege, die meist verwachsen jäh im Unbegangenen aufhören. Sie heißen Holzwege. ... Holzmacher und Waldhüter kennen die Wege. Sie wissen, was es heißt, auf einem Holzweg zu sein.“ (M. Heidegger, Vorspruch zu „Holzwege“, Frankfurt/M. 1950) Autobiographisch getönt ist die Elegie in Prosa „Der Feldweg“ von 1949: „Wenn die Rätsel einander drängten und kein Ausweg sich bot, half der Feldweg. Denn er geleitet den Fuß auf wendigem Pfad still durch die Weite des kargen Landes. ... ob ein Holzhauer beim Zunachten sein Reisigbündel zum Herd schleppt, ob ein Erntewagen in den Führen des Feldweges heimwärtsschwankt, ... immer und von überall her steht um den Feldweg der Zuspruch des Selben: Das Einfache verwahrt das Rätsel des Bleibenden und des Großen. ... Der Mensch versucht vergeblich, durch sein Planen den Erdball in eine Ordnung zu bringen, wenn er nicht dem Zuspruch des Feldweges eingeordnet ist.“ (M. Heidegger, Der Feldweg, Frankfurt/M., 9. Aufl. 1991) Heidegger setzt L. Klages' konservative Zivilisationskritik fort, also Kapitalismuskritik ohne sozialen Republikanismus: „Schon muß man es zu den Glücksfällen rechnen, wenn man auf entlegenem Waldespfad den Ruf der Wachtel hört. ... Die Mehrzahl der Zeitgenossen, in Großstädten zusammengesperrt ... Wo sind die Volksfeste und heiligen Bräuche geblieben, dieser jahrtausendlang unversiegbare Born für Mythos und Dichtung. ... die Meisten leben nicht, sondern existieren nur mehr“. (L. Klages, Mensch und Erde, EA 1913, in: L. Klages, Sämtliche Werke, Bd. III, Bonn 1974, S. 616-623). Klages besitzt allerdings klares Bewusstsein ökologischer Probleme.

- 89 M. Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus, Bern 1947, S. 74.
- 90 Ebd. S. 81, 83.
- 91 M. Heidegger, Hegels Phänomenologie des Geistes (1931/32), Gesamtausgabe, Bd. 32.
- 92 Die unbefriedigende Auffassung der Intentionalität der Bewusstseinsakte und deren Quelle im scholastischen Realismus spricht Heidegger in seiner Habilitationsschrift im zusammenfassenden Kapitel „Bedeutung und Bedeutungsfunktion“ aus, einer konzentrierten und nicht sprunghaft assoziierenden Schrift, wie es die Werke sind: „Bleibt Wahrheit leitender Gesichtspunkt, so ist damit auch unumgänglich gefordert, daß über das Verhältnis des Bedeutungsbereiches zum Sein der Gegenstände entschieden wird.“ (M. Heidegger, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Tübingen 1916, S. 127).
- 93 M. Heidegger, Der Spruch des Anaximander, in: M. Heidegger, Holzwege, Frankfurt/M. 1950, S. 300.
- 94 M.Ph. Zehnder, Wegmetaphorik im Alten Testament, Berlin/New York 1999; K. Dietzfelbinger, Der spirituelle Weg des Christentums. Das Markusevangelium als Modell, München 1998; K. Kadowaki, Erleuchtung auf dem Weg. Zur Theologie des Weges, München 1993.
- 95 Vgl. die Art. „Weg“ und „Stufenweg“ in: Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg/Basel/Rom/Wien 2000, 9. u. 10. Bd.
- 96 „Das Hierhergehen, das solchermaßen in göttlicher Überlegenheit geschieht, ist räumlich ernst zu nehmen: es führt wirklich und in realem Wege von außen her in den geschlossenen Bezirk der Welt hinein und muß durch alle ihre konzentrischen Raumschalen, d. h. durch die vielfachen Welten“ hindurchdringen, um bis zur innersten dieser Welträume zu gelangen, zur irdischen Welt, in der der Mensch gefangen ist, den zu befreien der Fremde kommt: Deswegen sende mich, Vater! / Mit den Siegeln in der Hand will ich hinabsteigen / Die Welten alle durchqueren / Die Mysterien alle erschließen / Der Götter Gestalten zeigen / Und die Geheimnisse des heiligen Weges, / Gnosis genannt, will ich kundtun.“ (H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, Erster Teil, Göttingen 1988, S. 123f.)
- 97 Vgl. B. Böhm, Sokrates im achtzehnten Jahrhundert, Leipzig 1929.
- 98 „Ex hoc enim dicimur viatores quod in deum tendimus, qui est ultimus finis nostrae beatitudinis. In hac autem via tanto magis procedimus quanto Deo magis propinquamus ...“ (Thomas v. Aquino, Summa theologiae, Bd. 17a, Heidelberg 1959, S. 44 (quaestio 24.4).
- 99 „...homo in statu vitae istius constitutus est quasi in quadam via, qua debet pendere ad patriam“ etc. (ebd. S. 205; questio 113.4).

- 100 Ebd. S. 174f (questio 79.8).
- 101 Die zentrale Passage des nun auch in die christliche Religiosität eingeführten Zwei-Wege-Symbols steht in Matth. 7,13/14: Gehet ein durch die enge Pforte. Denn die Pforte ist weit, und der Weg ist breit, der zur Verdammnis abführet; und ihrer sind viele, die darauf wandeln. Und die Pforte ist enge, und der Weg ist schmal, der zum Leben führet; und wenige sind ihrer, die ihn finden.
- 102 Aufschlussreich ist das an der zunehmend religiösen Terminologie zu sehen, mit der der späte Adorno Emanzipation und personale Moralität in erlösender Einheit von Innerlichkeit und Realisierung angesichts der inzwischen für unaufhebbar gesehenen Entfremdung in der Gesellschaft des späteren 20. Jh. ausspricht. „Verdinglichtes Bewußtsein“ „verharrt im Bann des Unheils“, da die obligate philosophische „Berufung aufs Heile unmittelbar das Unheil verstärkt“. Nur philosophisches Denken, das seine Funktionslosigkeit „im auf die Katastrophe zutreibenden Zustand der Welt“ sich eingesteht, „erhascht vielleicht einen Blick in eine Ordnung ..., wo die Menschen und Dinge an ihrem rechten Ort wären.“ (Th.W. Adorno, Wozu noch Philosophie, in: Ders., Eingriffe, Frankfurt/M 1968, S. 24ff).
- 103 Meister Eckhart, Entdecken wir Gott alles, so entdeckt er auch uns alles, was er hat, Predigt über Lukas 1,57, in: Ders., Meister Eckharts deutsche Predigten und Traktate, Leipzig 1938, S. 229.
- 104 „Ich seh' es, Sättigung wird nie dem Geiste, / Wenn er das Licht nicht in der Wahrheit sucht, / Der fern ein Wahres gibt's in keiner Weise. / Da ruht er wie das Wild in sichrer Schlucht, / Wann er's errungen und er kann's erringen; / Denn sonst wär' alles Wünschen ohne Frucht.“
- 105 G.W.Fr. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Dritter Teil, Die Philosophie des Geistes, §440.
- 106 Innen und Außen wird „deswegen nicht leicht von den Menschen erwogen, weil die Bewegungen des Körpers zutage liegen, die der Seele jedoch unsichtbar sind und verborgen. Wohl aber liegt das Leben, das wir das selige nennen, auf hohem Gipfel, und ein schmaler Pfad, so sagt man, führt zu ihm empor.“ („Man“ sagt es eigentlich nicht, sondern der Dichter bezieht hier eigene Wendungen deutlich genug auf Matth. 7,14.) Fr. Petrarca an Fr.D.v. Borgo, 26. April 1336, in: Briefe des Francesco Petrarca, Verlag Die Runde, Berlin MCMXXXI, S. 43.
- 107 ebd. S. 44.
- 108 Im romantischen Dualismus von Innerlichkeit und Ultramontanismus liegt die Quelle dessen, was C. Schmitt 1923 in der Max-Weber-Gedenkschrift die Realität der politischen Theologie nannte. Ein gesetztes Faktum muss den erzeugten Prozessen vorausliegen, indem eine uner-

- klärliche Identität als „ein großes Degen- und Mantelstück erscheint, in welchem der Staat unter vielen Verkleidungen, aber immer als dieselbe unsichtbare Person, agiert.“ (C. Schmitt, *Soziologie des Souveränitätsbegriffs und politische Theologie*, in: (Hg.) M. Palyi, *Erinnerungsgabe für Max Weber*, II. Bd., München/Leipzig 1923, S. 27.
- 109 Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, in: Novalis, *Schriften* (J. Minor), Zweiter Bd., Jena 1923, S. 40.
- 110 Novalis, *Hymnen an die Nacht*, a.a.O., Erster Band, Jena 1907, S. 34.
- 111 Dahinter steht außer der Illusion nichts außer dem Gedanken nicht diskursiv ausgewiesener, sondern im Verhältnis von Führung und Gefolgschaft so heroisch wie unheilvoll schwingender Ordnungsideologie. Die Theoretiker zeigten sich vom Realisierungsprozess der von ihnen entworfenen voluntaristischen Perspektiven dann nicht weniger heroisch enttäuscht als zuvor enthusiastisiert; vielbeschäftigender Reiz der Biographien von Spengler, Heidegger, Jünger.
- 112 Die Variationen realer Gestaltung der dazugehörenden demokratiekritischen Ordnungsmodelle zeigen sich mit der neuen Phase der high-tech-society doch noch nicht erschöpft. Sie kommen als verspielter Zynismus der „Menschenpark“-Phantasie Sloterdijks oder auch grob verdrossen als biologistische Behauptung vom Widerspruch zwischen Liberalismus und menschliche Natur.
- 113 S. Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift etc.*, 1. Teil, *Ges. Werke*, Bd. 6, Jena 1910, S. 110.
- 114 Von den vielen Passagen zur Philosophie der Erinnerung bei Marcel Proust sei nur auf die erste und das Thema des Romans einleitende im Combray-Kapitel verwiesen: M. Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Bd. 1, In *Swanns Welt*, Berlin 1974, S. 108ff.
- 115 S. Kierkegaard, *Stadien auf dem Lebensweg*, *Ges. Werke*, Bd. 4, Jena 1914, S. 14ff.
- 116 Nietzsche nutzte die Metaphorik der Tageszeiten (und in dieser eine charakteristische indirekte Naturmetaphorik) wie mit großem Orchester. Nicht nur das „Herauf nun, herauf, du großer Mittag!“, mit dem der „Zarathustra“ endet. Neben Tag, Morgen auch der Nachmittag und diesen wie Kierkegaard: *Des Nachmittags* - „zur Stunde, da alles Licht stiller wird.“ Klar und still wie Nachmittag wird dann aber Kontrast zum Morgenlicht, höchste Klarsicht erst mit von fortgeschrittener Tageszeit verwandelten Hoffnungen. (Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, *Nietzsches Werke* Bd. VI, Stuttgart 1921, S. 235).
- 117 Die Subjektivität der je eigenen Erinnerung ist ein Kontraktionspunkt für die Neubestimmung des bürgerlichen Individuums innerhalb der bürgerlichen Welt, wenn sie sich auf der Grundlage selbstgeschaffener Vor-

aussetzungen zu realisieren beginnt. Man wird Kierkegaards Methode praktischer Induktion nicht etwa mit Platons philosophischer Paradigmatik verwechseln: „Es ist schwer, Bester, wenn man nicht Beispiele gebraucht, etwas Größeres hinreichend deutlich zu machen.“ (Politikos 277d) Platons Bilder und Beispiele sollen Weltgehalte vorstellen und den Weg, sie allgemeingültig zu verstehen, nicht die Subjektivität des einzelnen Denkers. Auch mit Wittgensteins philosophischer Besinnung ist Kierkegaards Denken im Achtwegewinkel nicht zu verbinden. Wittgenstein sagt von der Philosophie, wir wollten nichts Neues mit ihr aufspüren, vielmehr „etwas verstehen, was schon offen vor unseren Augen liegt. Denn das scheinen wir, in irgend einem Sinne, nicht zu verstehen.“ Wittgenstein meint damit, Philosophie richte sich nicht auf erscheinende Gegenstände, sondern auf die Möglichkeit von Erscheinungen und versteht darunter die Art der Aussagen über sie. (L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, T. 1, Nr. 89f). (Zur didaktischen Induktion des Beispiels und der Analogie vgl. G. Buck, Lernen und Erfahrung, Darmstadt 1989).

- 118 Aufstieg und Abstieg besitzen kultische Bedeutung, in der griechischen Religion, da nicht alle Götter ihren Sitz auf dem Olymp hatten, auf jeden Fall als Aufstieg zum Kultheiligtum, in der christlichen Religion thront Gott in der Höhe. Aber auch die Taufe ist als Herabsteigen in Sünden zur Reinigung und als wiederheraufkommen in der Hoffnung auf Jesu Wegleitung im Geiste gedacht. (Vgl. Art. „Aufwärts – Abwärts“ in: Realexikon für Antike und Christentum, Bd. 1, Stuttgart 1950).
- 119 Nietzsche, a.a.O., S. 286.
- 120 Nietzsche, Götzen-Dämmerung, a.a.O., Stuttgart o. J., Bd. VIII, S. 71.
- 121 Nietzsche, Dionysos-Dithyramben, Lieder Zarathustras, a.a.O., Bd. VIII, S. 404.
- 122 Nietzsche, Die unzeitgemäßen Betrachtungen, a.a.O., Bd. X, Leipzig 1903, S. 268.
- 123 „Willst du sie fangen? Rede ihnen zu als verirrtten Schafen: ‚Euren Weg, oh euren Weg, ihr habt ihn verloren!‘ Sie folgen jedem nach, der so ihnen schmeichelt. ‚Wie? hatten wir einen Weg?‘ – reden sie zu sich heimlich: ‚es scheint wirklich, wir haben einen Weg!‘“ (a.a.O., Bd. VIII, S. 403).
- 124 Meister Eckhart, Von der ewigen Geburt, in: Meister Eckehart, Schriften, Jena 1934, S. 68.
- 125 Mit trivium ist „trivial“ nämlich lat. *trivialis*, allbekannt, gewöhnlich verwandt, mit abgewandelter Bedeutung von öffentlicher Straße; *maledictum ex trivio* ist das gassenmäßige, also vulgäre Schimpfwort.

## Gerd Irrlitz

1935 in Leipzig geboren.

Studium der Philosophie, Psychologie (Nebenfach) an der Universität Leipzig.

1958/59 wissenschaftlicher Assistent an der Universität Halle/Wittenberg.

1959/61 Transportarbeiter/Mitarbeiter an der Betriebsbildungsstätte im VEB Chemische Werke Buna.

1961–1972 wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Arbeitsgruppe zur Edition philosophiehistorischer Texte, späteres Institut für Philosophie der Akademie der Wissenschaften.

1968 Promotion.

Ab 1972 am Institut für Philosophie der Humboldt-Universität zu Berlin.

1976 Habilitation.

1983 Prof. für Geschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie.

1993 Neuberufung für Philosophische Propädeutik und Geschichte der Philosophie.

### Ausgewählte Veröffentlichungen

Der Anspruch der Vernunft. Bd.1. (Kant, Fichte, Schelling), 1968.

Hegels Philosophiegeschichte und deren Stellung in der Geschichte der Philosophiegeschichtsschreibung, 1972.

Versuch über Descartes, 1976.

Geschichte der Ethik, 1987.

Moral und Methode, 1994.

In der Reihe **Öffentliche Vorlesungen** sind erschienen:

- 1 *Volker Gerhardt*: **Zur philosophischen Tradition der Humboldt-Universität**
- 2 *Hasso Hofmann*: **Die versprochene Menschenwürde**
- 3 *Heinrich August Winkler*: **Von Weimar zu Hitler**  
Die Arbeiterbewegung und das Scheitern der ersten deutschen Demokratie
- 4 *Michael Borgolte*: „**Totale Geschichte**“ des Mittelalters?  
Das Beispiel der Stiftungen
- 5 *Wilfried Nippel*: **Max Weber und die Althistorie seiner Zeit**
- 6 *Heinz Schilling*: **Am Anfang waren Luther, Loyola und Calvin – ein religionssoziologisch-entwicklungsgeschichtlicher Vergleich**
- 7 *Hartmut Harnisch*: **Adel und Großgrundbesitz im ostelbischen Preußen 1800 - 1914**
- 8 *Fritz Jost*: **Selbststeuerung des Justizsystems durch richterliche Ordnungen**
- 9 *Erwin J. Haeberle*: **Historische Entwicklung und aktueller internationaler Stand der Sexualwissenschaft**
- 10 *Herbert Schnüdelbach*: **Hegels Lehre von der Wahrheit**
- 11 *Felix Herzog*: **Über die Grenzen der Wirksamkeit des Strafrechts**
- 12 *Hans-Peter Müller*: **Soziale Differenzierung und Individualität**  
Georg Simmels Gesellschafts- und Zeitdiagnose
- 13 *Thomas Raiser*: **Aufgaben der Rechtssoziologie als Zweig der Rechtswissenschaft**
- 14 *Ludolf Herbst*: **Der Marshallplan als Herrschaftsinstrument?**  
Überlegungen zur Struktur amerikanischer Nachkriegspolitik
- 15 *Gert-Joachim Glaesner*: **Demokratie nach dem Ende des Kommunismus**
- 16 *Arndt Sorge*: **Arbeit, Organisation und Arbeitsbeziehungen in Ostdeutschland**

- 17 *Achim Leube: Semnonen, Burgunden, Alamannen*  
Archäologische Beiträge zur germanischen Frühgeschichte
- 18 *Klaus-Peter Johne: Von der Kolonenwirtschaft zum Kolonat*  
Ein römisches Abhängigkeitsverhältnis im Spiegel der Forschung
- 19 *Volker Gerhardt: Die Politik und das Leben*
- 20 *Clemens Wurm: Großbritannien, Frankreich und die westeuropäische Integration*
- 21 *Jürgen Kunze: Verbfeldstrukturen*
- 22 *Winfried Schich: Die Havel als Wasserstraße im Mittelalter: Brücken, Dämme, Mühlen, Flutrinnen*
- 23 *Herfried Münkler: Zivilgesellschaft und Bürgertugend*  
Bedürfen demokratisch verfaßte Gemeinwesen einer sozio-moralischen Fundierung?
- 24 *Hildegard Maria Nickel: Geschlechterverhältnis in der Wende*  
Individualisierung versus Solidarisierung?
- 25 *Christine Windbichler: Arbeitsrechtler und andere Laien in der Baugrube des Gesellschaftsrechts*  
Rechtsanwendung und Rechtsfortbildung
- 26 *Ludmila Thomas: Rußland im Jahre 1900*  
Die Gesellschaft vor der Revolution
- 27 *Wolfgang Reisig: Verteiltes Rechnen: Im wesentlichen das Herkömmliche oder etwas grundlegend Neues?*
- 28 *Ernst Osterkamp: Die Seele des historischen Subjekts*  
Historische Portraitkunst in Friedrich Schillers „Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der Spanischen Regierung“
- 29 *Rüdiger Steinlein: Märchen als poetische Erziehungsform*  
Zum kinderliterarischen Status der Grimmschen „Kinder- und Hausmärchen“
- 30 *Hartmut Boockmann: Bürgerkirchen im späteren Mittelalter*
- 31 *Michael Kloepfer: Verfassungsgebung als Zukunftsbewältigung aus Vergangenheitserfahrung*  
Zur Verfassungsgebung im vereinten Deutschland
- 32 *Dietrich Benner: Über die Aufgaben der Pädagogik nach dem Ende der DDR*

- 33 *Heinz-Elmar Tenorth: „Reformpädagogik“*  
Erneuter Versuch, ein erstaunliches Phänomen zu verstehen
- 34 *Jürgen K. Schriewer: Welt-System und Interrelations-Gefüge*  
Die Internationalisierung der Pädagogik als Problem  
Vergleichender Erziehungswissenschaft
- 35 *Friedrich Maier: „Das Staatsschiff“ auf der Fahrt von Griechenland  
über Rom nach Europa*  
Zu einer Metapher als Bildungsgegenstand in Text und Bild
- 36 *Michael Daxner: Alma Mater Restituta oder  
Eine Universität für die Hauptstadt*
- 37 *Konrad H. Jarausch: Die Vertreibung der jüdischen Studenten und  
Professoren von der Berliner Universität unter dem NS-Regime*
- 38 *Detlef Krauß: Schuld im Strafrecht*  
Zurechnung der Tat oder Abrechnung mit dem Täter?
- 39 *Herbert Kitschelt: Rationale Verfassungswahl?*  
Zum Design von Regierungssystemen in neuen Konkurrenzdemokratien
- 40 *Werner Röcke: Liebe und Melancholie*  
Formen sozialer Kommunikation in der 'Historie von Florio und Blanscheflur'
- 41 *Hubert Markl: Wohin geht die Biologie?*
- 42 *Hans Bertram: Die Stadt, das Individuum und  
das Verschwinden der Familie*
- 43 *Dieter Segert: Diktatur und Demokratie in Osteuropa  
im 20. Jahrhundert*
- 44 *Klaus R. Scherpe: Beschreiben, nicht Erzählen!*  
Beispiele zu einer ästhetischen Opposition: Von Döblin und Musil bis  
zu Darstellungen des Holocaust
- 45 *Bernd Wegener: Soziale Gerechtigkeitsforschung:  
Normativ oder deskriptiv?*
- 46 *Horst Wenzel: Hören und Sehen – Schrift und Bild*  
Zur mittelalterlichen Vorgeschichte audiovisueller Medien
- 47 *Hans-Peter Schwintowski: Verteilungsdefizite durch Recht  
auf globalisierten Märkten*  
Grundstrukturen einer Nutzentheorie des Rechts

- 48 *Helmut Wiesenthal: Die Krise holistischer Politikansätze und das Projekt der gesteuerten Systemtransformation*
- 49 *Rainer Dietrich: Wahrscheinlich regelhaft. Gedanken zur Natur der inneren Sprachverarbeitung*
- 50 *Bernd Henningsen: Der Norden: Eine Erfindung*  
Das europäische Projekt einer regionalen Identität
- 51 *Michael C. Burda: Ist das Maß halb leer, halb voll oder einfach voll?*  
Die volkswirtschaftlichen Perspektiven der neuen Bundesländer
- 52 *Volker Neumann: Menschenwürde und Existenzminimum*
- 53 *Wolfgang Iser: Das Großbritannien-Zentrum in kulturwissenschaftlicher Sicht*  
Vortrag anlässlich der Eröffnung des Großbritannien-Zentrums an der Humboldt-Universität zu Berlin
- 54 *Ulrich Battis: Demokratie als Bauherrin*
- 55 *Johannes Hager: Grundrechte im Privatrecht*
- 56 *Johannes Christes: Cicero und der römische Humanismus*
- 57 *Wolfgang Hardtwig: Vom Elitebewußtsein zur Massenbewegung – Frühformen des Nationalismus in Deutschland 1500 – 1840*
- 58 *Elard Klewitz: Sachunterricht zwischen Wissenschaftsorientierung und Kindbezug*
- 59 *Renate Valtin: Die Welt mit den Augen der Kinder betrachten*  
Der Beitrag der Entwicklungstheorie Piagets zur Grundschulpädagogik
- 60 *Gerhard Werle: Ohne Wahrheit keine Versöhnung!*  
Der südafrikanische Rechtsstaat und die Apartheid-Vergangenheit
- 61 *Bernhard Schlink: Rechtsstaat und revolutionäre Gerechtigkeit. Vergangenheit als Zumutung?* (Zwei Vorlesungen)
- 62 *Wiltrud Gieseke: Erfahrungen als behindernde und fördernde Momente im Lernprozeß Erwachsener*
- 63 *Alexander Demandt: Ranke unter den Weltweisen; Wolfgang Hardtwig: Die Geschichtserfahrung der Moderne und die Ästhetisierung der Geschichtsschreibung: Leopold von Ranke*  
(Zwei Vorträge anlässlich der 200. Wiederkehr des Geburtstages Leopold von Rankes)

- 64 *Axel Flessner: Deutsche Juristenausbildung*  
Die kleine Reform und die europäische Perspektive
- 65 *Peter Brockmeier: Seul dans mon lit glacé – Samuel Becketts Erzählungen vom Unbehagen in der Kultur*
- 66 *Hartmut Böhme: Das Licht als Medium der Kunst.* Über Erfahrungsarmut und ästhetisches Gegenlicht in der technischen Zivilisation
- 67 *Sieglinde Ellger-Rüttgardt: Berliner Rehabilitationspädagogik: Eine pädagogische Disziplin auf der Suche nach neuer Identität*
- 68 *Christoph G. Paulus: Rechtsgeschichtliche und rechtsvergleichende Betrachtungen im Zusammenhang mit der Beweisvereitelung*
- 69 *Eberhard Schwark: Wirtschaftsordnung und Sozialstaatsprinzip*
- 70 *Rosemarie Will: Eigentumstransformation unter dem Grundgesetz*
- 71 *Achim Leschinsky: Freie Schulwahl und staatliche Steuerung*  
Neue Regelungen des Übergangs an weiterführende Schulen
- 72 *Harry Dettenborn: Hang und Zwang zur sozialkognitiven Komplexitätsreduzierung: Ein Aspekt moralischer Urteilsprozesse bei Kindern und Jugendlichen*
- 73 *Inge Frohburg: Blickrichtung Psychotherapie: Potenzen – Realitäten – Folgerungen*
- 74 *Johann Adrian: Patentrecht im Spannungsfeld von Innovationsschutz und Allgemeininteresse*
- 75 *Monika Doherty: Verständigung trotz allem. Probleme aus und mit der Wissenschaft vom Übersetzen*
- 76 *Jürgen van Buer: Pädagogische Freiheit, pädagogische Freiräume und berufliche Situation von Lehrern an Wirtschaftsschulen in den neuen Bundesländern*
- 77 *Flora Veit-Wild: Karneval und Kakerlaken*  
Postkolonialismus in der afrikanischen Literatur
- 78 *Jürgen Diederich: Was lernt man, wenn man nicht lernt? Etwas Didaktik „jenseits von Gut und Böse“ (Nietzsche)*
- 79 *Wolf Krötke: Was ist ‘wirklich’?*  
Der notwendige Beitrag der Theologie zum Wirklichkeitsverständnis unserer Zeit

- 80 *Matthias Jerusalem: Die Entwicklung von Selbstkonzepten und ihre Bedeutung für Motivationsprozesse im Lern- und Leistungsbereich*
- 81 *Dieter Klein: Globalisierung und Fragen an die Sozialwissenschaften: Richtungsbestimmter Handlungszwang oder Anstoß zu einschneidendem Wandel ?*
- 82 *Barbara Kunzmann-Müller: Typologisch relevante Variation in der Slavia*
- 83 *Michael Parmentier: Sehen Sehen. Ein bildungstheoretischer Versuch über Chardins 'L'enfant au totot'*
- 84 *Engelbert Plassmann: Bibliotheksgeschichte und Verfassungsgeschichte*
- 85 *Ruth Tesmar: Das dritte Auge. Imagination und Einsicht*
- 86 *Ortfried Schöffner: Perspektiven erwachsenenpädagogischer Organisationsforschung*
- 87 *Kurt-Victor Selge; Reimer Hansen; Christof Gestrich: Philipp Melanchthon 1497 – 1997*
- 88 *Karla Horstmann-Hegel: Integrativer Sachunterricht – Möglichkeiten und Grenzen*
- 89 *Karin Hirdina: Belichten – Beleuchten – Erhellen. Licht in den zwanziger Jahren*
- 90 *Marion Bergk: Schreibinteraktionen: Verändertes Sprachlernen in der Grundschule*
- 91 *Christina von Braun: Architektur der Denkräume*  
*James E. Young: Daniel Libeskind's Jewish Museum in Berlin: The Uncanny Art of Memorial Architecture*  
*Daniel Libeskind: Beyond the Wall*  
 Drei Vorträge
- 92 *Christina von Braun: Warum Gender-Studies?*
- 93 *Ernst Vogt, Axel Horstmann: August Boeckh (1785 – 1867). Leben und Werk*  
 Zwei Vorträge
- 94 *Engelbert Plassmann: Eine „Reichsbibliothek“?*
- 95 *Renate Reschke: Die Asymmetrie des Ästhetischen*  
 Asymmetrie als Denkfigur historisch-ästhetischer Dimension

- 96 *Günter de Bruyn*: **Altersbetrachtungen über den alten Fontane**  
Festvortrag anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde
- 97 *Detlef Krauß*: **Gift im Strafrecht**
- 98 *Wolfgang Thierse, Renate Reschke, Achim Trebeß, Claudia Salchow*:  
**Das Wolfgang-Heise-Archiv. Plädoyers für seine Zukunft**
- 99 *Elke Lehnert, Annette Vogt, Ulla Ruschhaupt, Marianne Kriszto*:  
**Frauen an der Humboldt-Universität 1908 – 1998**  
Vier Vorträge
- 100 *Bernhard Schlink*: **Evaluerte Freiheit?**  
Zu den Bemühungen um eine Verbesserung der wissenschaftlichen Lehre
- 101 *Heinz Ohme*: **Das Kosovo und die Serbische Orthodoxe Kirche**
- 102 *Gerhard A. Ritter*: **Der Berliner Reichstag in der politischen Kultur  
der Kaiserzeit**  
Festvortrag anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde mit einer  
Laudatio von Wolfgang Hardtwig
- 103 *Cornelius Frömmel*: **Das Flair der unendlichen Vielfalt**
- 104 *Verena Olejniczak Lobsien*: **“Is this the promised end?”**  
**Die Apokalypse des King Lear, oder: Fängt Literatur mit dem Ende an?**
- 105 *Ingolf Pernice*: **Kompetenzabgrenzung im Europäischen  
Verfassungsverbund**