

Stephan Grätzel

## DIE WIEDERGEWINNUNG DER LEBENSWELT

### *0. Einleitung: Propädeutik zur Wiedergewinnung eines Standpunktes der Initiative*

Geht man von der nicht zuletzt seit Kant gleichsam klassisch zu nennenden Einteilung der Philosophie in theoretische und praktische Philosophie aus, so lässt sich in allgemeiner Hinsicht sagen: Die theoretische Philosophie nimmt vornehmlich die Quellen, den Umfang und die Grenzen des Wissens in den Blick, um die aus der kritischen Analyse gewonnenen Einsichten nicht zuletzt für eine Wissenschaftskritik fruchtbar machen zu können. Zwar sind die Einsichten der theoretischen Philosophie unverzichtbar für die epistemologische Fundierung praktischer Fragestellungen, sie verhindern aber auch, dass sich rein an naturwissenschaftlichen Methoden orientierte Wissenschaften zum Inbegriff einer „Wissenschaft vom Menschen“ erheben. Dabei kommt der Praktischen Philosophie allerdings die weiterführende Aufgabe zu, die grundsätzlichen Sinnfragen des Lebens systematisch zu behandeln und die Auswirkungen dieser Fragen für die Lebensführung herauszustellen.

In einer Moderne, die weitgehend durch die Stichworte ‚Individualisierung‘, ‚Pluralisierung‘ und ‚Säkularisierung‘ charakterisiert wird, – wobei auch diese Stichworte gegenwärtig einer Revision

unterzogen werden –, können normative Antworten auf die Frage nach *der* gelingenden Lebensführung kaum mehr überzeugen. Vielmehr gilt es, Frage und Suche als einen offenen Prozess zu begreifen. Denn aus der Spannung zwischen der Idealität des Glücks und der Realität des Unglücks heraus entstehen allererst die Fragen der Menschheit nach den Möglichkeiten gelingender Lebensführung.

Hinter allem wissenschaftlichen Ringen um rationale und ökonomische Durchsichtigkeit inmitten einer pluralistischen Gesellschaft zeigt sich, dass in den abendländischen Kulturen die Frage nach dem gelingenden Leben insbesondere auf ein technisch gewordenes Verständnis von Leben zurückweist. Mit der modernen Technik potenzieren sich nicht nur die Möglichkeiten des Umgang mit der Lebenswelt, vielmehr wird der Umgang mit der Natur, mit dem Mitmenschen und mit sich selbst durch ein weitgehend an der (klassischen) Physik orientiertes wissenschaftliches Verständnis beherrscht, wie im Folgenden exemplarisch an den Grundbegriffen Raum, Zeit und Kausalität verdeutlicht werden soll.

Dabei geht es nicht nur um eine Selbstkritik der Geistes- und Kulturwissenschaften, sondern insbesondere um die Bewertung der Erfahrungsquellen, die sich aus einem durch die wissenschaftlich-technischen Paradigmen von Raum, Zeit und Kausalität ausgerichteten Verstehen von Welt ergibt: 1. Da Raum, Zeit und Kausalität in den naturwissenschaftlich orientierten Wissenschaften immer schon messbar und erschlossen scheinen, wird der Zugang zu den Erfahrungsquellen der Lebenswelt durch die wissenschaftlich-technischen Paradigmen ersetzt. 2. Die Erfahrungsquellen der Lebenswelt werden in der wissenschaftlichen Reflexion zu nachträglichen Organen der Bestätigung einer immer schon vermessenen und vorberechneten Welt, wobei der Erfahrungswert der Quellen gleichzeitig abgewertet wird.

Diese Ersetzung und Abwertung bei gleichzeitiger Reduktion einer lebensweltlichen Eigenständigkeit der Außenwelt auf die Möglichkeiten der Vermessung führt letztlich zu dem, was man als ‚objektivistisch verbrämten Subjektivismus‘ bezeichnen könnte, der – unter dem vermeintlichen Sigel der Objektivität – der Bereitstellung und dem Verfügbarmachen von Welt dient. Die Eigenständigkeit, die hinter den nun formalisierten Begriffen Raum, Zeit und Kausalität steht, wird dabei subjektiviert: Nur noch als formale Begriffe werden sie für einen Erkenntnisapparat zugelassen, der sie ebenso technisch aufnimmt, wie er selbst technisch aufgebaut ist.

Die Entwicklung der Grundbegriffe Raum, Zeit und Kausalität hin zu ihrer formalen Gestalt führt also nicht lediglich zu einer Technifizierung der Erkenntnis und des Umgangs mit der Welt, sondern im gleichen Maß zu einer Abwertung der Lebenswelt. Davon ist nicht nur das wissenschaftliche Verständnis von Welt betroffen, sondern ebenso das Handeln des Menschen. Denn, unabhängig von der Tatsache, dass die Wissenschaft das Handeln des Menschen insgesamt zutiefst bestimmen vermag, findet Handeln immer in einer Welt statt und ist verstehender Umgang mit der Welt.

Für die Praktische Philosophie stellt sich mit der Frage nach der Möglichkeit gelingender Lebensführung insofern zuerst die Aufgabe, das lebensweltliche Vorverständnis von Raum, Zeit und Kausalität freizulegen, damit die Lebenswelt aus ihren eigenen Erfahrungsquellen heraus begriffen werden kann. Diese Leistung ist eine propädeutische, denn eine Freilegung der Lebenswelt und ihrer Quellen ist eine unverzichtbare Voraussetzung für die Behandlung derjenigen Fragen, die sich nicht nur an das Leben überhaupt, sondern an das Leben in der Welt richten. Hierbei gilt es, ein ursprüngliches Verständnis aus dem wissenschaftlich-technischen Verständnis herauszupräparieren, um eine offene und nicht lediglich durch Technik vorbestimmte Haltung zur Welt einnehmen zu können. Die Propädeutik kritisiert im Rückgang auf die Erfahrungsquellen der Lebenswelt die technisch bestimmten Feststellungen, die bereits als vorwissenschaftliche Haltungen zur Welt eben diese Welt in negativer Weise bewerten. Indem sie den Blick auf die Weltoffenheit des Menschen lenkt, nimmt sie diese negative Einstellung zurück, öffnet und wertet die Welt dabei wieder auf. Damit wird das Feld der Handlung von dem Standpunkt der Initiative und von seinen eigenen und spezifischen Fragestellungen her erschließbar.

## *1. Raum als Kategorie der Handlung*

### *1.1. Das Problem eines Zuganges zum Raum*

Die Lebenswelt ist die Welt, die uns umgibt, die Welt, in der wir leben und die nach ganz bestimmten Dimensionen, die es noch genauer herauszustellen gilt, ausgerichtet und eingerichtet ist. Der menschliche Leib erweist sich dabei als der Ausgangspunkt hinsichtlich der Orientierung des Raumes, der vom Leib-Subjekt ausgehend erschlossen und eingerichtet wird. Die Bezogenheit auf das Subjekt zielt dabei nicht auf

einen wie auch immer gearteten abstrakten raum-zeitlichen ‚Körper‘, sondern auf den konkreten Leib als erlebten Leib-Raum. Von diesem Leib-Raum zu unterscheiden ist der geometrische Raum, der – unabhängig vom Leib-Subjekt – aus einem eigenen idealen Zentrum heraus entworfen und konstruiert wird.

Diese Unterscheidung zwischen dem Raum der Lebenswelt und dem geometrischen Raum erscheint zunächst unproblematisch und keineswegs dafür verantwortlich zu machen, gar eine ‚Krise des Bewusstseins‘ auszulösen, – wäre diese Unterscheidung nicht schon das Ergebnis einer kritischen Reflexion.

In *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* bringt Husserl das zugrundeliegende Problem auf den Punkt, wenn er feststellt, dass wir gleichzeitig zwei grundsätzliche Erfahrungen von Raum haben, zwischen denen wir zumeist keine klare Trennung mehr vollziehen, sondern infolge der Mathematisierung des Raumes den geometrischen Raum mit dem Raum der Lebenswelt identifizieren.<sup>1</sup> Um diese Verwechslung zurücknehmen zu können, ist es notwendig, nach der Beschaffenheit des geometrischen Raumes zu fragen, um ihn vom Raum der Lebenswelt unterscheiden zu können. Grundlegend hierfür ist die Einsicht, dass es hinsichtlich des geometrischen Raumes nicht um Ausrichtung leiblicher Orientierung geht, sondern um „Exaktheit“<sup>2</sup> im Sinne des Ideal methodisch eindeutiger Bestimmbarkeit. Aufgrund der Idealisierung der Körperwelt und der Vermessung von Raum und Zeit entsteht „allererst eine objektive Welt im eigentlichen Sinne“.<sup>3</sup> Denn die durch Mathematisierung vermessene und bereitgestellte Welt erweist sich als „eine unendliche Totalität von methodisch und ganz allgemein für jedermann eindeutig bestimmbar idealen Gegenständlichkeiten“.<sup>4</sup> Obwohl wir also von objektiver und damit empirischer Gegenständlichkeit sprechen, handelt es sich letztlich dennoch um eine ideale Gegenständlichkeit, wobei die erlebten Welten an diese ideale Welt ange-

---

<sup>1</sup> „So alltäglich vertraut ist der Wechsel zwischen apriorischer Theorie und Empirie, daß wir gewöhnlich geneigt sind, Raum und Raumgestalten, über welche die Geometrie spricht, von Raum und Raumgestalten der Erfahrungswirklichkeit nicht zu scheiden, als ob es einerlei wäre“. Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. In: Husserliana. Edmund Husserl, Gesammelte Werke, Bd. VI, Freiburg / München <sup>2</sup>1976, S. 21.

<sup>2</sup> Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, a.a.O., S. 24.

<sup>3</sup> Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, a.a.O., S. 30.

<sup>4</sup> Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, a.a.O., S. 30.



nähert und in ihrem Verhältnis zu der idealen Welt eingeschätzt und eingestuft werden. Es ist jene objektiv-mathematisierte Welt, der sich alles andere annähern und an der sich alles messen lassen muss.

Husserls Untersuchungen hinsichtlich der Geometrisierung des Raumes, der Annäherung an Limesgestalten und der Arithmetisierung des Raumes zeigen deutlich, wie es zu einer völligen Mathematisierung der Lebenswelt und damit zur Auflösung ihrer eigenständigen Sinngehalte kommt.<sup>5</sup> Die Folge ist die Auflösung der ursprünglichen Fülle und des ursprünglichen Sinns der Lebenswelt in reine Zahlenverhältnisse. Der mathematisierte Raum und der Raum der Lebenswelt stehen sich dabei nicht differenziert gegenüber, sondern sind in einem „invarianten allgemeinen Seinsstil“<sup>6</sup> vermischt. Dieser ‚Seinsstil‘ bestimmt die Art und Weise, wie wir die Welt zu verstehen haben – nämlich als Zahlengebilde und physikalische Größen. Die ganze Welt der Erfahrung – der des Raumes, der Zeit und des Grundes – wird durch die Idealisierung einem einzigen ‚einsstil‘ bzw. genauer: Verstehensstil unterstellt, wobei der gesamten Erfahrung eine allgemeine Hypothese zugrunde gelegt wird, dass sie nämlich schon vor aller Erfahrung messbar und berechenbar sei. Damit einhergehend öffnet sich die Erfassung der Welt, geht über bestimmte Verstehenshorizonte hinaus in einen prinzipiell unendlich geöffneten Horizont hinein. Dieser unendlich offene Verstehenshorizont, zu dem die Form der Raum-Zeit und die Kausalität als universeller Verstehensstil gehört, impliziert, „daß die anschauliche Welt nur als Welt im *endlos offenen Horizont* anschaulich sein kann“.<sup>7</sup> Erfahrung ist infolge des antizipatorischen Seinsstils nur eine Bestätigung des schon Gewussten, wobei sich der Verstehenshorizont ins prinzipiell Unendliche öffnet: Welt wird zum Welt-Raum. Wird dabei der Raum der Lebenswelt wie ein mathematisch offener Welt-Raum verstanden und behandelt, dann verschwinden seine eigenen Horizonte: Der Lebens-Raum wird zum leeren Raum.

## 1.2. Wiedergewinnung der Horizonte des Lebens-Raumes

Gewiss kann man das von der Mathematik und der Geometrie geprägte Verstehen von Welt hinsichtlich eines Verstehens der Leben-

---

<sup>5</sup> Ausführlich hierzu: Grätzel, S.: *Raum-Zeit-Kausalität. Propädeutik der Praktischen Philosophie*. London 2008, S. 33–44.

<sup>6</sup> Husserl, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, a.a.O., S. 33.

<sup>7</sup> Husserl, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, a.a.O., S. 34.

swelt als destruktiv ausweisen.<sup>8</sup> Uns soll es jedoch darum gehen, die eigenen Horizonte der Lebenswelt herauszuheben, um die Quellen für die Raumerfahrung zu erschließen und für den wissenschaftlichen Zugang zu öffnen.

In diesem Zusammenhang zeigt sich, dass die Lebenswelt viele Horizonte aufweist: Horizonte des eigenen Umfeldes und der eigenen Umwelt.<sup>9</sup> Der Lebens-Raum aber konstituiert sich, dies zeigen die Analysen der Existenzphilosophie und der neuen Phänomenologie, insbesondere im Wohnen. Er beginnt mit dem Zimmer, in dem ich wohne, dehnt sich über die Wohnung, in der ich lebe, aus auf das Haus, das die Wohnung birgt, bis hin zu der Landschaft, die wiederum das Haus umgibt. Diese Welten haben eigene, unterscheidbare und für sich bestimmbare Horizonte, die die eigene Bedeutsamkeit an den umgebenden Raum weiterreichen: vom Zimmer zum Haus zur Landschaft. Obwohl sie sich hierbei immer weiter öffnen, behalten sie für den Erlebenden bzw. das Subjekt dieser Umwelt ihre Eigenheit und Geschlossenheit. Umgekehrt empfangen die Räume durch die Umgebung ihre Atmosphäre und damit auch eine Veränderung ihrer eigenen Bedeutsamkeit. Horizonte der Lebenswelt sind insofern Schwellen des Austausches.

In diesem Zusammenhang lassen zwei grundsätzliche Bestimmungen des lebensweltlichen Raumes aufzeigen: Das Erschließen der Welt von innen nach außen und das Verschließen von innen gegen außen, wobei letzteres kein hermetisches Abriegeln meint, sondern im Sinne der ‚Umfriedung‘ zu verstehen ist.

Insbesondere Heidegger führt uns in seinen Analysen auf die Bestimmung des Erschließens der Welt von innen nach außen. Die Räumlichkeit der Lebenswelt fasst er dabei zunächst unter den Begriff des ‚In-Seins‘<sup>10</sup>. Das ‚In-Sein‘ ist kein abstraktes geometrisches Erfassen,

---

<sup>8</sup> Vgl. hierzu insbesondere Henry, M.: *Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik*. Freiburg / München 1994.

<sup>9</sup> Im Zentrum des lebensweltlichen Raumes steht der Leib, der seine Grenzen und Horizonte im so genannten ‚Körperschema‘ hat, das eine primäre Raum-Erfahrung anzeigt. Das ‚Körperschema‘ ist die primäre Erfahrung eines Raumes und wirkt in dieser Funktion grundsätzlich an der Ausrichtung des Lebens-Raumes mit. Vgl. hierzu: Jaspers, Karl: *Allgemeine Psychopathologie*. Berlin u.a. <sup>9</sup>1973, hier insb. 1. Teil, § 3, S. 74–78 u. Grätzel, S.: *Die philosophische Entdeckung des Leibes*. Stuttgart 1989, S. 180–184.

<sup>10</sup> „Das In-Sein meint so wenig ein räumliches ‚Ineinander‘ Vorhandener, als ‚in‘ ursprünglich gar keine räumliche Beziehung der genannten Art bedeutet; ‚in‘ stammt von innan-, wohnen, habitare, sich aufhalten; ‚an‘ bedeutet, ich bin gewohnt, vertraut

sondern vielmehr ein Verstehen, welches für Heidegger ein Wohnen, ein Sich-Aufhalten, einen Aufenthalt meint. Im ‚In-Sein‘ – im Unterschied zur mathematischen Vermessung, die nur ein bloßes Vorhandensein berechnet – haben wir mit dem Raum zugleich ein Verhältnis und einen Umgang, es fordert zum Umgang, zur Pflege und zum Besorgen auf; dem ‚In-Sein‘ eignet somit eine ethische Dimension.. Das ‚In-Sein‘ stellt lebensweltlich fundamentale Bezüge zu dem Raum her, in dem wir leben. Wir existieren also nicht einfach in einer Welt, sondern wir be-wohnen diese Welt.<sup>11</sup>

Nicht nur die Art und Weise, wie wir das ‚In-Sein‘ im Wohnen und der Gewohnheit bedeutsam werden lassen – nämlich als ‚Besorgen‘ –, sondern auch Heideggers Ausführungen zur ‚Entfernung‘, zum Charakter der ‚Ausrichtung‘, zur ‚Einräumung‘ und zur ‚Entweltlichung‘ liefern uns im Zusammenhang mit dem Erschließen der Welt die Kriterien, die erkennen lassen, wie wir wohnen und wie also ein Raum zur Wohnung, zum bewohnten und gewohnten Aufenthaltsort, wird.<sup>12</sup> Durch die Erschließung wird ein eigener Bereich abgegrenzt, eine Wohnung bereitet.

Um die zweite Bestimmung des lebensweltlichen Raumes als eines gleichzeitigen Verschließens deutlich machen zu können, wenden wir uns kurz Hermann Schmitz und seinem groß angelegten *System der Philosophie*<sup>13</sup> zu. Zunächst aber ist festzuhalten: Ein Wohn-Raum kann nicht im Sinne eines bloßen Behälters verstanden werden, sondern stellt vielmehr einen Raum dar, der in Interaktion mit dem umgebenden Raum steht. Durch die Interaktion werden Atmosphären und damit ein eigenes Klima erzeugt. Das Innere eines Raumes hat sich gegenüber

---

mit, ich pflege etwas; es hat die Bedeutung von colo im Sinne von habito und diligo. Dieses Seiende, dem das In-Sein in dieser Bedeutung zugehört, kennzeichnen wir als das Seiende, das ich je selbst bin“. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen <sup>14</sup>1977, S. 54.

<sup>11</sup> Heidegger ist dabei nicht entgangen, dass das ‚In-Sein‘ im Hinblick auf das Besorgen auch defiziente Modi mit einschließt, also auch einen Mangel ausdrücken kann: „Weisen des Besorgens sind auch die defizienten Modi des Unterlassens, Versäumens, Verzichtens, Ausruhens, alle Modi des ‚Nur noch‘ in Bezug auf die Möglichkeiten des Besorgens“ Heidegger: *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 57.

<sup>12</sup> Ausführlich hierzu: Grätzel: *Raum-Zeit-Kausalität*, a.a.O., S. 49–62 u. S. 80–83.

<sup>13</sup> Schmitz, H., *System der Philosophie*, 10 Teilbde, Bonn 2005. Schmitz hat sich unter anderem mit dem weitgehend unbeachteten Problem der ‚Umfriedung‘ beschäftigt, auf das wir noch zu sprechen kommen werden.

dem Außen zu bewähren und wird dabei mit bedrohlichen Atmosphären und Stimmungen konfrontiert.

Wir können an dieser Stelle die wichtigen Ergebnisse der Phänomenologie von H. Schmitz zur ‚Objektivität der Gefühle‘ nur andeuten.<sup>14</sup> Für unseren Zusammenhang gilt es festzuhalten, dass Räume in erster Linie Gefühls- und Stimmungsräume sind, deren Spannung von der Beziehung des Leibes zu einer Umgebung bestimmt ist. Die Gefühle insgesamt erstrecken sich von den konkreten leiblichen Affekten des Schmerzes, die ausschließlich auf den Leib und auf die Dauer der leiblichen Affektion reduziert sind, hin zu den vagen Stimmungen der Verzweiflung und Zufriedenheit, die nicht im oder am Leib verortet werden können und auch eine unbestimmte Dauer haben. Alle Gefühle aber bestimmen Innenräume als Intimbereiche, die eine Beziehung zu einem Außen haben. Gefühle sind die Stimmung und Spannung des Verhältnisses von Leib und Umgebung. Dieses Verhältnis bedarf gemäß Schmitz einer ‚Umfriedung‘ im Sinne eines Filters, einer Schleuse bzw. eines Übergangs.

Steht der Begriff der ‚Entfernung‘ im Sinne Heideggers als genereller Titel für die Nähe oder das Verfügbarmachen von Welt, so lässt nun der Begriff der ‚Umfriedung‘ bei Schmitz die eigene Zone zwischen Innen und Außen erkennen. Dieser Übergangsbereich zwischen Innen und Außen ist gerade für das Bewohnbar-Machen des Raumes von Bedeutung. Jede Wohnung braucht einen solchen Zwischen-Raum des Übergangs, um das Wohnen behaglich zu machen. Dieser Übergang kann z.B. der Hausflur sein. Er wirkt wie ein Filter, der das Außen in nicht mehr bedrohlicher Weise zulässt und hereinlässt. Wir müssen mit Schmitz das Wohnen also als eine Vermittlung von Innen nach außen verstehen.<sup>15</sup>

Um die Bedeutung der Übergänge im Hinblick auf die Horizonte des Lebens-Raumes genauer verdeutlichen zu können, müssen wir uns

---

<sup>14</sup> Ausführlich hierzu: Grätzel S.: *Raum-Zeit-Kausalität*, a.a.O., S. S. 63–69.

<sup>15</sup> „Wohnen ist ... ein Verfügen über Atmosphärisches, sofern ihm durch eine Umfriedung ein Spielraum gewährt wird; daher ist ... die Wohnung ‚ein geschützter Raum, in dem der Mensch dank der filternden Umfriedung die Gelegenheit hat, sich mit den abgründigen Erregungen zu arrangieren, indem er sie in einer Hinsicht züchtet, in einer anderen dämpft und so im günstigsten Fall für ein schonendes, aber auch intensives und nuancenreiches Klima des Gefühls sorgt‘. ... Wenn ... die Umfriedung überflutet, bricht die Wohnung daher zusammen, nicht anders, als bei schockartigem Durchbruch des Erschreckens“. Schmitz, H.: *Das Göttliche und der Raum*. Bonn 1977, S. 258–259.



– im Anschluss an die Phänomenologie von H. Schmitz – kurz der Zusammensetzung der Innenraum-Erfahrung zuwenden. Es zeigt sich, dass Innenräume synästhetisch aufgebaut sind, d.h. es kommt zu einem Zusammenspiel verschiedener Sinne bei der Raum-Erfahrung. Der Raum wird nicht lediglich optisch erfasst, sondern auch akustisch, thermisch, taktil und schließlich auch motorisch. Alle Sinne tragen zur Erfahrung der Dimensionalität des Raumes bei und bestimmen den Raum in seiner eigenen Ausrichtung. Weiterhin zeigt die Untersuchung der Gefühlkultur des Wohnens, dass klare und definierte Räume als Wohnräume ungemütlich sind. Die Gemütlichkeit eines Wohn-Raumes hängt maßgeblich damit zusammen, dass die Raum-Grenzen nicht deutlich zu erfassen sind, tendenziell also eine Auflösung der Raum-Grenzen stattfindet. Nur dadurch kann sich das Außen dem Inneren nähern, angefügt und eingegliedert werden.

Die Bedeutung der ‚Übergänge‘ für die Gefühlkultur des Wohnens lässt sich nun negativ an dem von H. Schmitz gegebenen Beispiel der angstausslösenden Abenddämmerung verdeutlichen.<sup>16</sup> Wir haben es hier mit einer Auflösung der Grenzen und insofern mit einer schleichenden Ablösung des Vertrauten von der Umgebung zu tun. Durch sie ist die Gefahr des Einbruchs unheimlicher Atmosphären – und damit auch die Gefahr einer Überflutung der Umfriedung des Wohn-Raumes – von außen her gegeben. Sie führt zu dem beklemmenden Gefühl des Verlustes von Raum-Sicherheit. Die Begründung der Angst liegt dabei im Zusammenhang synästhetisch verstandener Räume, die in ihrer Erfahrungsgesamtheit den Übergang manifestieren. Bei den Synästhesien haben wir es also nicht lediglich mit einzelnen Erfahrungsquellen zu tun, sondern mit dem Zusammenspiel aller Erfahrungsquellen.

Was hier bereits angedeutet wird, ist die raum-zeitliche Bestimmung des Erfahrungs-Raumes. Wie das Beispiel der Dämmerungsangst zeigt, kann der Erfahrungs-Raum nicht nur räumlich verstanden werden, er hat auch in den Synästhesien eine zeitliche Komponente. Auch die synästhetischen Gegebenheiten greifen nicht bloß auf räumliche, sondern auf zeit-räumliche Erfahrungsquellen zurück.

---

<sup>16</sup> „Die zur Angst herausfordernden Qualitäten der Dämmerung sind am Morgen ebenso gegenwärtig wie am Abend; aber am Abend kommt das spezifisch Beklemmende hinzu, daß die Entfremdung des Umgebenden, die den Weiteraum artikuliert, durch schleichende Ablösung des selbstverständlich vertrauten entsteht“. Schmitz, H.: *System der Philosophie*. Bd. 3 *Der Raum*, 1. Teil *Der leibliche Raum*. Bonn 2005, S. 164–165.

Übergänge lassen dabei nicht nur die Schwellen erkennbar werden, sondern zeigen auch Formen des Umgangs mit den Grenzen und Markierungen der Lebenswelt und ihres Zuganges. Insbesondere die ethnologischen Untersuchungen der so genannten ‚Übergangsriten‘<sup>17</sup> zeigen die Trennung, die Wandlung und die Angliederung als raum-zeitliche Vorgänge wie sie auch die Bedeutung lebensweltlicher Grenzen von Raum und Zeit aufzeigen: Diese Grenzen sind nicht fest verschlossen, wie der geometrische Raum und die chronologische Zeit, vielmehr weisen sie die für die Lebenswelt typische Durchlässigkeit auf. Diese Offenheit gilt für den Raum und seine Stimmung und Atmosphäre, sie gilt aber auch für die Zeit und sie gilt nicht zuletzt auch für das existenzielle Verstehen unseres Daseins.

## 2. Zeit als Kategorie der Handlung

Wenn wir uns nun der lebensweltlichen Zeiterfahrung zuwenden, dann gilt es, die physikalisch gemessene und chronologisch erfasste Zeit von der erlebten Zeit zu differenzieren. Dabei haben wir nicht nur die Gegenwart als Erfahrungsquelle zu berücksichtigen, sondern wir müssen uns den Erfahrungsquellen der Erinnerung und der Erwartung zuwenden, die uns mit Vergangenheit und Zukunft konfrontieren.

Insbesondere Husserl hat sich mit der Erinnerung auseinandergesetzt. Er kommt dabei u.a. zu dem wichtigen Ergebnis, dass nicht nur die Ereignisse allein, sondern auch die Erinnerungen einer permanenten Veränderung unterworfen sind, weil auch Erinnerungen fließen und dabei ein stetes Schichten darstellen.<sup>18</sup> Es ist also nicht so, dass man ein bestimmtes Ereignis durch häufiges Erinnern in seiner Originalität festigen würde.

Über diese wichtige Einsicht Husserls hinausführend müssen wir uns allerdings darüber bewusst sein, dass wir es bei Erinnerungen an

---

<sup>17</sup> Vgl. hierzu insbesondere: Van Gennep, A.: *Übergangsriten*. Frankfurt a. M./New York 1999.

<sup>18</sup> „Die Erinnerung ist in einem beständigen Fluß, weil das Bewußtseinsleben in beständigem Fluß ist; und nicht nur Glied an Glied in der Kette sich fügt. Vielmehr wirkt jedes Neue zurück auf das Alte, seine vorwärtsgehende Intention erfüllt sich und bestimmt sich dabei, und das gibt der Reproduktion eine bestimmte Färbung. Hier zeigt sich also eine *a priori* notwendige Rückwirkung“. Husserl, Edmund: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1893–1917). In: Husserliana. Husserl E., *Gesammelte Werke*, Band X. Den Haag 1966, S. 54.

vergangene Ereignisse nicht mit Fakten zu tun haben, sondern mit Geschichten. Wären erinnerte Ereignisse bloße Fakten, dann könnten sich diese Ereignisse durch die Erinnerung nicht verändern, sondern blieben – ähnlich der elektronischen Speicherung von Daten – im Idealfall unverändert. Erinnerungen aber modifizieren Ereignisse, weil diese erlebten Ereignisse selbst bereits Geschichten sind, deren Erfahrung – wie im Falle der Synästhesien – ganz unterschiedlich sein kann. Halten wir also zunächst fest: Nur als Geschichten und mit Geschichten können Zeitfelder wachsen.<sup>19</sup>

Im Hinblick auf die Erfahrungsquelle der Erwartung ist wiederum Heideggers Einsicht für uns wichtig, dass der Raum, wie wir ihn erfahren, grundlegend von unserer Zeiterfahrung abhängt und unsere Raum-Erfahrung bestimmt.<sup>20</sup> Schauen wir uns nämlich die Zeitspanne an, aus der heraus der Mensch sein Verständnis zieht, dann nehmen wir seine Lebens-Zeit in den Blick, die sich von seiner Geburt bis zu seinem Tod erstreckt und gelangen so zu dem Verständnis der Zeit als Zeit-Feld, bzw. genauer: als Zeit-Raum. Der verstehende Bezug innerhalb der Grenzpunkte ist ein indirekter, denn wir haben kein unmittelbares Wissen von Geburt und Tod. Alles, was wir bedenken, ist dennoch auf diese Endpunkte hin ausgerichtet. Doch wir erleben die Zeit, genauso wie den Raum, immer mit einer bestimmten Umgebung, die über die Horizonte von Geburt und Tod hinausgeht. Auch wenn wir die Zeit vor unserer Geburt und nach unserem Tod nicht kennen, so wird diese Zeit in unserem Nachdenken darüber dennoch als das Unheimliche real und bestimmt sogar unser Raumverständnis. Das Unheimliche des räumlichen Außen resultiert also aus dem Unheimlichen des zeitlichen Außen. Die Grundstimmungen, etwa der Zufriedenheit oder der Verzweiflung, die sich im Rahmen der Phänomenologie des Raumes zeigen, sind wesentlich von dem Zeitverständnis und dessen Horizonten her bestimmt, gründen also in einem grundsätzlichen zeitlichen Gestimmtsein, das die Beziehung zu den Grenzen unseres Lebens unterhält.

Hier eröffnet sich also eine der Erfahrungsquellen von Zeit: nämlich unser Zeitverständnis von den absoluten Grenzpunkten unserer Existenz, die durch das Gestimmtsein des Verstehens deutlich wird. Denn,

---

<sup>19</sup> Ausführlich hierzu: Grätzel S.: *Raum-Zeit-Kausalität*, a.a.O., S. S. 91–95.

<sup>20</sup> Zum Zeitbegriff Heideggers ausführlich: Grätzel S.: *Raum-Zeit-Kausalität*, a.a.O., S. S. 95–120.

wie Heidegger deutlich macht, „Verstehen ist immer gestimmtes“,<sup>21</sup> wobei das Gestimmtsein als fundamentales Phänomen der Zeiterfahrung bzw. als „Existenzial“<sup>22</sup> zu sehen ist. Durch die Stimmung und ihren Bezug zu Anfang und Ende erkennen wir unser ‚Da‘, bzw. die Faktizität unseres Daseins, vom Anfang her in die Welt geworfen und vom Ende her aus der Welt herausgerissen zu sein. Wir entwerfen uns aus der Situation des ‚Geworfenseins‘ in einen konkreten Lebensplan hinein und müssen uns dabei wiederum an dem Ende orientieren. Der Sinn dessen, was erschlossen wird, bezieht also im Entwurf das ‚Geworfensein‘ auf die äußerste Grenze. Dieses An-die-Grenze-Stoßen gibt dem Sinnbezug eine eigenartige Rückwirkung und bewirkt die primäre Reflexion des eigenen Daseins.

Bereits hier erkennen wir, dass solche Sinnbezüge immer an einer Lebensgeschichte ausgerichtet sind. Der Sinn kann nur biographisch erschlossen werden. Es gibt keinen Sinn zwischen bloßen Vorkommnissen, wenn sie nicht im Rahmen eines Lebensentwurfes auftauchen oder eingebunden werden. Beim Verstehen werden gerade solche Sinnstrukturen erfasst. Verstehen hat immer einen lebensgeschichtlichen Hintergrund und meint das Einordnen in den Zeitzusammenhang. Die ‚Sorge‘ ist deshalb auch für Heidegger die umfassende Verstehensform: sie fasst Geworfenheit, Entwurf und Sinn zusammen und meint das strukturierte Woraufhin in seiner Gesamtheit.<sup>23</sup>

Wie aus den Überlegungen von Husserl und Heidegger hervorgeht, erweist sich die lebensweltliche Zeit als eingespannt in die beiden Horizonte der Erinnerung samt deren Modifikationen einerseits und der auf die Endlichkeit ausgerichteten Erwartung andererseits. Ihr bestimmender Faktor besteht in dieser Spannung. Die chronologische Zeit bildet diese Erfahrung nur abstrakt, stellt eine Festlegung dar und ist ein Übereinkommen von bestimmten Einteilungen. Zwar vermag sie den äußeren Rahmen abzugeben, aber sie sagt überhaupt nichts aus über die erlebte Zeit, durch welche sich die Lebensgeschichte aufbaut.

Hier zeigt sich allerdings auch, dass die Zeit über Erinnerung und Erwartung hinaus einer weiteren Bestimmung bedarf: Zeit bedarf als lebensweltliche Zeit und als Erfahrungsquelle für den lebensweltlichen

---

<sup>21</sup> Heidegger M.: *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 142.

<sup>22</sup> Heidegger M.: *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 134.

<sup>23</sup> Vgl. Heidegger M.: *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 151.



Umgang der geschichtlichen Dimension, die zur Bestimmung dessen, was Zeit ist, hinzukommen muss. Doch Geschichte ist nicht gleich Zeit.

Eine wichtige Voraussetzung bildet dabei insbesondere Heideggers Einsicht, dass lediglich das Zeitverstehen es ermöglicht, Geschichte überhaupt erkennend in den Blick zu bekommen, wobei wir durch die Zeit das Schicksalhafte oder das Geschick zwar erfassen, aber wir erkennen es nur, wir erschließen es aber nicht. In diesem Zusammenhang geht Heidegger über seinen eigenen Zeitbegriff hinaus. Denn das Geschick des Schicksals bzw. das, was uns die Geschichte zu bieten hat, erschließen wir nicht durch das Zeitverstehen, sondern durch die Wiederholung des Geschehens,<sup>24</sup> d.h. indem wir erinnernd immer wieder durchgehen, was geschehen ist, sei es, dass wir Geschichten hören oder uns mit der Zeitgeschichte beschäftigen. Diese geschichtlichen Dimensionen erfassen wir nicht mehr mit dem Zeitbegriff, sei er physikalisch, phänomenologisch oder existentiell. Allein in der Wiederholung wird das Geschehene zur Geschichte und zu Geschichten des Historikers, des Erzählers oder des Filmemachers. Sie wiederholen das Geschehene und gestalten es dabei gleichzeitig neu. Die Geschichte, genauer: das In-Geschichten-sein wird zusätzlich noch explizit gemacht und wird auch als eigenes geschichtliches Gebilde herausgehoben und deutlich gemacht. Diese Verwandlung des Geschehens leistet nicht das Zeitverstehen allein. Geschichte wird in der ausdrücklichen Nacharbeitung dessen, was geschehen ist, erschlossen. Die Nacharbeitung erst verwandelt Lebenszeit zu Geschichte.

Der uns geläufige, auf die Zeitgeschichte bezogene Geschichts-begriff lässt nicht oder nicht mehr deutlich werden, dass wir selbst in Geschichten leben und die so genannte Zeitgeschichte insofern aus diesen kleinen Geschichten besteht. Einen Zugang zu dem In-Geschichten-sein eröffnet uns in diesem Zusammenhang insbesondere die Philosophie von Wilhelm Schapp, der sich in seinem Werk ausführlich mit der These auseinandersetzt, dass wir Menschen immer in Geschichten ver-

---

<sup>24</sup> „In ihm [erg. dem Schicksal] gründet mit das Geschick, worunter wir das Geschehen des Daseins im Mitsein mit Anderen verstehen. Das schicksalhafte Geschick kann in der Wiederholung ausdrücklich erschlossen werden hinsichtlich seiner Verhaftung an das überkommene Erbe. Die Wiederholung macht dem Dasein seine eigene Geschichte erst offenbar“. Heidegger M.: *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 386.

strickt sind.<sup>25</sup> Dieses In-Geschichten-Verstrickt-sein meint nicht, dass wir bloß in irgendwelchen Geschichten vorkommen, sondern Schapp verdeutlicht diese Verstrickung als ein grundlegendes Existenzial menschlichen Daseins.<sup>26</sup>

In diesem Zusammenhang stellen sich allerdings zwei Fragen. 1. Wie wird erkannt, dass wir in Geschichten leben, dass unser Leben, unser Alltag und auch die Lebenswelt in Geschichten stattfindet und dass die maßgebliche Form der Erfahrung die Geschichten sind? 2. Wie kann gezeigt werden, in welcher Geschichte wir leben und das Leben immer durch die konkrete Geschichte bestimmt ist? Schapp geht zwar davon aus, dass wir in Geschichten sind, aber es bleibt bei ihm offen, wie wir dies erkennen und wie wir erkennen, um welchen ‚Plot‘ es sich handelt. Dazu ist es notwendig, sich mit dem Problem der narrativen Identität auseinanderzusetzen, das an dieser Stelle allerdings nur angedeutet werden kann.<sup>27</sup>

Entscheidend für die Auseinandersetzung mit dieser Problematik sind hier insbesondere die Einsichten von Hannah Arendt und Paul Ricœur. H. Arendt führt uns dabei zu der Einsicht, dass die Identität eines Menschen nichts mit den sachlich feststellbaren Eigenschaften der Person zu tun hat, sondern nur aus der Geschichte seines Lebens ergründbar ist.<sup>28</sup> Ricœur nimmt diesen Hinweis auf,<sup>29</sup> wobei seinen Untersuchungen zur Zeit als Kategorie der Handlung die These zugrundeliegt, dass die Zeit nur in dem Maße zur menschlichen wird, wie sie narrativ artikuliert wird.<sup>30</sup> Dabei geht es nicht nur darum, wie die Zeit

---

<sup>25</sup> „Wir Menschen sind immer in Geschichten verstrickt“ Schapp, W.: *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*. Frankfurt a. M. 1985, S. 1. Vgl. auch Schapp, W.: *Philosophie der Geschichten*. Wiesbaden 1959.

<sup>26</sup> Ausführlich hierzu: Grätzel S.: *Raum-Zeit-Kausalität*, a.a.O., S. 123–144.

<sup>27</sup> Vgl. hierzu: Grätzel, S.: *System der Ethik. Existenzielle Fragestellungen der Praktischen Philosophie*. London 2006, S. 179–200.

<sup>28</sup> „Wer jemand ist oder war, können wir nur erfahren, wenn wir die Geschichten hören, deren Held er selbst ist, also seine Biographie“. Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München <sup>11</sup>1999, S. 231.

<sup>29</sup> „Die Identität eines Individuums oder einer Gemeinschaft angeben, heißt auf die Frage antworten: *wer* hat diese Handlung ausgeführt, *wer* ist der Handelnde, der Urheber?“ Ricœur, P.: *Zeit und Erzählung*. Bd. III: *Die erzählte Zeit*. München 1991, S. 395.

<sup>30</sup> „Die Zeit wird in dem Maße zur menschlichen, wie sie narrativ artikuliert wird; umgekehrt ist die Erzählung in dem Maße bedeutungsvoll, wie sie die Züge der Zeiterfahrung trägt“. Ricœur, P.: *Zeit und Erzählung*. Bd. I: *Zeit und historische Erzählung*. München 1988, S. 13.

als menschliche Zeit in der Erzählung das Selbst, das Wer, den Autor oder Täter der Erzählung zum Vorschein bringt. Die Erzählung sagt auch etwas über das Leben in der Zeit überhaupt aus: Wir leben in einer ausschließlich durch Erzählung darstellbaren Zeit. Hier wird deutlich, dass wir die Zeit allererst über die Erzählung in menschliche Zeit verwandeln. Die Formen der physikalischen oder chronologischen Zeit lassen uns dagegen nichts über die menschliche Zeit erfahren. Den letztere kann nur durch Erzählung rekonstruiert werden. Auch die chronologische Zeit muss, wenn sie etwas zum Verständnis von Lebenswelt beitragen soll, über die Erzählung erfasst werden.

Es bleibt einer modernen Poetik vorbehalten, die Formen der Dichtung in den Verbindungen von erzählter Zeit und Lebenszeit aufzuspüren, um die enge Verbindung zwischen Erzählung und Handlung herauszustellen. Ricœur bezieht sich nicht zuletzt aus diesem Grund explizit auf die aristotelische Poetik. Darüber hinaus aber gilt es, auch die Ergebnisse der neueren Mythos-Forschung in die philosophischen Untersuchungen mit einzubeziehen.<sup>31</sup>

Abschließend sei in diesem Zusammenhang insbesondere auf den Mythenforscher Joseph Campbell hingewiesen, der herausgestellt hat, dass weitgehend alle Mythen einen idealtypischen Verlauf der Handlung aufzeigen, nämlich die Struktur der Heldengeschichte.<sup>32</sup> Das Bedeutsame an dieser Struktur besteht gerade darin, dass sich jeder Einzelne in dieser Struktur wiederfinden kann. Die wichtige Frage, warum auch fiktive Erzählungen für die Geschichte eine Verbindlichkeit und eine weiterführende Bedeutung haben, kann also durch die Dramaturgie der Geschichte beantwortet werden.<sup>33</sup>

Obwohl wir also in Geschichten leben, ist uns das In-Geschichten-sein normalerweise nicht bewusst. Wenden wir uns aber fremden Geschichten zu, so führen uns diese Geschichten auf die eigene Geschichte zurück. Als Anknüpfungspunkte fungieren die Krisen und ihre Bewältigung. Auch das eigene In-Geschichten-sein ist wesentlich dadurch bestimmt, dass Verhängnisse und Geschehnisse unverschuldet einbrechen und zu Krisen führen. Da die Bewältigung solcher Krisen das

---

<sup>31</sup> Zur neueren Mythos-Forschung vgl. Grätzel, S.: *Die Masken des Dionysos. Vorlesungen zu Philosophie und Mythologie*. London 2005.

<sup>32</sup> Vgl. Campbell, J.: *Der Heros in tausend Gestalten*. Frankfurt a. M. 1999.

<sup>33</sup> Vgl. hierzu auch: Grätzel, S.: *Die Wahrheit der Fiktion. Vorlesungen zur Hermeneutik*. London 2005.

eigentliche Thema des Mythos ist, werden diese mythischen Geschichten auch als erzählte oder bloß fiktive Geschichten bedeutsam. Heimkehr, Versöhnung und Heilung sind wesentliche Elemente des Mythos und Ziel der erzählten Geschichten, aber auch das Ziel der gelingenden Lebensführung, die zu einem freien und eigenen Selbst führen soll.

Worin aber gründet die Wirkung der Geschichten, wodurch wird die Verstrickung des Autors mit seiner Geschichte verbindlich? Insbesondere das Problem der Verbindlichkeit führt uns in diesem Zusammenhang auf den Begriff der Kausalität und den damit angesprochenen Komplex der Schuld.

### 3. Kausalität als Kategorie der Handlung

Bei dem Begriff der Kausalität haben wir es mit einer Problematik zu tun, die der des Raumes und der Zeit vergleichbar ist: Auch hier stoßen lebensweltliches und wissenschaftliches Verständnis aufeinander. Im Falle der Kausalität wird der von der klassischen Physik entnommene Begriff auf die Lebenswelt angewendet. Mit diesem Begriff wäre – abgesehen von der Überholtheit dieses Modells in der modernen Physik – gar kein Problem verbunden, würde er nicht in geradezu paradigmatischer Weise auf die Lebenswelt übertragen, wodurch ein pseudowissenschaftliches Verständnis der Lebenswelt entsteht. Denn das gesamte *In-der-Welt-sein*, welches sich nicht aus berechenbaren Größen zusammensetzt, sondern aus Sinn- und Verstehenszusammenhängen besteht, wird dabei nach geometrischen und physikalischen Modellen ausgelegt.<sup>34</sup> Husserl verweist in diesem Zusammenhang auf das Problem der ‚universellen Induktivität‘: Alle einzelnen Fakten sehen und integrieren wir in einem übergeordneten Zusammenhang, als liege der Welt immer schon eine kausale Ordnung zugrunde, die alles miteinander verbindet und im einzelnen Fall nur nachgewiesen und belegt werden müsste. Bei dieser Methode haben wir es allerdings mit einer naiven Annahme zu tun. Sie bezieht sich auf die „Selbstverständlichkeit einer *universalen exakten Kausalität*, die natürlich nicht durch Induktion allererst aus der Nachweisung einzelner Kausalitäten zu gewinnen ist, son-

---

<sup>34</sup> Die wissenschaftliche Methodik der Bewährung von Hypothesen mag sich zwar als Vorgehensweise im alltäglichen Verstehen bewähren, sie führt allerdings weder zu einem Verstehen der Lebenswelt noch zu einem Verständnis des Grundes.



dem allen Induktionen besonderer Kausalitäten vorangeht und sie leitet“.<sup>35</sup> Was eine solche idealisierte Kausalität leisten soll ist „eine ins Unendliche erweiterte *Voraussicht*“.<sup>36</sup> Durch die Induktivität der idealisierten Kausalität werden die Einzelheiten des alltäglichen Lebens ins Unendliche gesteigert, so dass sich eine fast prophetisch zu nennende Weltsicht ergibt. Dieser naive Seinsglaube wird allerdings nicht hinterfragt und fließt damit auch in die wissenschaftliche Aussage ein.

Für Husserl lässt sich diese Problematik nur klären, „wenn der Wissenschaftler in sich die Fähigkeit ausgebildet hat, nach dem *Ursprungssinn* aller seiner Sinngebilde und Methoden *zurückzufragen*“.<sup>37</sup> Diese Frage nach dem Sinnzusammenhang aber ist gemäß Husserl gerade „durch eine traditionell gegebene, zur *τέχνη* gewordene Wissenschaft verloren gegangen, soweit es überhaupt bei ihrer Urstiftung bestimmend war“.<sup>38</sup> Die maßgeblich durch Technik bestimmte Wissenschaft fragt nicht mehr nach dem Sinn ihrer Begriffe; sie bemerkt nicht einmal, dass die Frage nach Sinn überhaupt klärungsbedürftig ist. Darin liegt für Husserl das Versäumnis der modernen Wissenschaft, soweit sie sich im Gefolge von Galilei um die Idealisierung und Erfassung idealer Gestalten in der Natur und Welt bemüht haben.

Im Anschluss an Husserl sucht insbesondere Heidegger den ursprünglichen Sinnzusammenhang kausaler Folgen wiederherzustellen,<sup>39</sup> wobei er von der Unterscheidung der Kausalität in ihren vier Formen ausgeht, welche die Philosophie schon seit der Antike festgestellt hat: die *causa materialis*, die *causa formalis*, die *causa finalis* und die *causa efficiens*.<sup>40</sup> Heidegger erkennt dabei in den vier Ursachen „die unter sich zusammengehörigen Weisen des Verschuldens“.<sup>41</sup> Denn etwas entsteht nicht allein durch sich selbst, sondern ist einem anderen verschuldet. Die Form der Kausalität eröffnet sich insofern als die grün-

<sup>35</sup> Husserl E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, a.a.O., S. 38.

<sup>36</sup> Husserl E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, a.a.O., S. 51.

<sup>37</sup> Husserl E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, a.a.O., S. 57.

<sup>38</sup> Husserl E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, a.a.O., S. 57.

<sup>39</sup> Zum Folgenden vgl. Grätzel S.: *Raum-Zeit-Kausalität*, a.a.O., S. 175–204.

<sup>40</sup> „1. die *causa materialis*, das Material, der Stoff, woraus z.B. eine silberne Schale gefertigt wird; 2. die *causa formalis*, die Form, die Gestalt, in die das Material eingeht; 3. die *causa finalis*, der Zweck, z.B. der Opferdienst, durch den die benötigte Schale nach Form und Stoff bestimmt wird; 4. die *causa efficiens*, die den Effekt, die fertige Schale erwirkt, der Silberschmied“ Heidegger, M.: *Die Frage nach der Technik*. In Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart 1990, S. 9–40, hier. S. 11–12.

<sup>41</sup> Heidegger : *Die Frage nach der Technik*, a.a.O., S. 12.M.

dende Form des Verschuldens im Sinne des Verdanktseins; ein Sinnzusammenhang, der in der idealisierten Kausalität nicht bzw. nicht mehr erkennbar ist. Diese vier Weisen des Verschuldens sind für Heidegger das, „was man später Kausalität nennt“<sup>42</sup>, wobei es sich hierbei im ursprünglichen Sinn um vier Aspekte eines Herstellens bzw. der *poíesis* handelt, welches die vier Aspekte des Verdankseins versammelt. In diesem Zusammenhang wird allerdings nicht nur etwas hergestellt, sondern gleichzeitig entdeckt, aufgedeckt und zur Wahrheit gebracht.

Die *poíesis* unterscheidet Heidegger im Rückgriff auf Aristoteles in eine enge und eine weite Bedeutung: Die engere Bedeutung zeigt sich in der *téchne*, als Herstellen oder Hervorbringen in einem anderen oder durch andere, also durch Künstler oder Handwerker. Die *poíesis* in weiterer Bedeutung erkennt Heidegger in der *phýsis*, ein Naturbegriff der als ein Durch-sich-selbst-Hervorbringen übersetzt werden kann. Beide Bedeutungen der *poíesis* dienen der Aufdeckung und dem Hervorbringen der Wahrheit – der *a-létheia*. Indem Heidegger diesen Begriff als Ent-bergen und als In-Erscheinung-Bringen übersetzt, verleiht er dem Vergessen (*léthe*) einen konstruktiven Bezug. Der konstruktive Zug der Wahrheit ist das, was sie mit dem Begriff der Technik verbindet. Hier liegt der eigentliche Ursprung der Technik und der Grund ihrer Macht. Technik ist nichts anderes, als das Hervorbringen von Wahrheit. Denn sie stellt in ihrem ursprünglichen Sinne etwas dar, was auf den Schuldzusammenhang und seine vierfache Form des Verschuldens, in dem wir uns mit der Natur befinden, verweist.

Die moderne Technik ist zwar auch ein Hervorbringen im Sinne einer Produktion, doch ist sie nicht mehr Offenbarung eines alltäglichen Schuldzusammenhanges mit der Natur. Technik ist nurmehr die auf Wirkung abzielende Bestellung der Natur. Indem die Schuld zur bloßen Kausalität geworden ist, spricht uns die Natur auch nicht mehr als Gegenüber einer Schuldgemeinschaft an, sondern mutiert zum Warenlager, das die Techniker verwalten. Natur ist nicht mehr in oder durch sich selbst da, ist nicht mehr *phýsis*, sondern Produkt, welches im Warenlager zur Verfügung steht. Als moderne Techniker stehen wir in der Gefahr, nicht nur Gott, der, wenn überhaupt, bestenfalls nur noch als bloßer Macher und Produzent begriffen wird, aus den Augen zu verlieren, sondern vor allem und zuerst die Natur; auch und gerade dann, wenn wir uns mit ihr wissenschaftlich beschäftigen. Dieser Mangel an

---

<sup>42</sup> Heidegger M.: *Die Frage nach der Technik*, a.a.O., S. 14.

Besinnung auf den ursprünglich mit der Kausalität verbundenen Schuldzusammenhang führt nicht zuletzt zur Zerstörung der Natur, sowohl der äußeren als auch der inneren. Wie aber können wir eine Besinnung auf den ursprünglichen Sinngehalt, der in der Kausalität zum Ausdruck kommt, wiedergewinnen?

Heidegger verweist auf Kunst und Dichtung, was zunächst merkwürdig anmuten mag. Doch die herausragende Stellung, die dem Vermögen des Dichtens in diesem Zusammenhang zukommt, begründet sich darin, dass lediglich die *poiesis* den Sinn- und Erzählzusammenhang darstellen kann, welcher den Schuldzusammenhang repräsentiert, in dem wir uns befinden. Für Heidegger lässt dabei das Dichten das Wohnen insofern allererst ein Wohnen sein: „Dichten ist das eigentliche Wohnenlassen“.<sup>43</sup> Das Dichten ist gewissermaßen das Einrichten in unser ‚In-sein‘. Dichten ist ein ursprüngliches Produzieren und Stiften von Sinnzusammenhängen, durch die wir erkennen, wo und in welchem Umfeld wir uns befinden. Es gibt Aufschluss darüber, wie wir uns in diesem Umfeld einrichten und stiftet den Schuldzusammenhang mit der Welt, der uns durch die bloße Technik verloren geht. Erst im Bewusstsein dieses Zusammenhanges wird Leben behaust und heimisch.

Unsere Untersuchungen kehren hier einerseits zu ihrem Ausgangspunkt – nämlich der Raumproblematik – zurück, andererseits kommt nun das Verständnis von Schuld zum Tragen, welches in der Rechtsgemeinschaft mit der Natur gründet, wobei die Seinsordnung des Wohnens nun als Rechtsordnung verstanden werden kann und muss. Denn Leben als Wohnen d.h. als sorgsamer Umgang mit der uns umgebenden Welt ist nur möglich, wenn die Seinsordnung des *In-der-Welt-seins* als Rechtsordnung verstanden wird. Hierbei wird der Begriff der Schuld in einer ganzheitlichen und grundsätzlichen Weise aufgefasst, wie sie insbesondere im *Satz des Anaximander*<sup>44</sup> zum Ausdruck kommt.<sup>45</sup> Die

---

<sup>43</sup> Heidegger, M.: „... dichterisch wohnet der Mensch ...“. In: Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze*. a.a.O., S 181–198, hier S. 183.

<sup>44</sup> „Woraus aber das Werden ist den seienden Dingen, in das hinein geschieht auch ihr Vergehen nach der Schuldigkeit; denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung.“ Diels, H. / Kranz, W. (Hrsg. u. Übers.): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin<sup>4</sup>1922, 12 B1.

<sup>45</sup> Vgl. hierzu insbesondere: Kelsen, H.: *Vergeltung und Kausalität. Eine soziologische Untersuchung*. Hrsg. v. Ernst Topitsch. Wien / Köln / Graz 1982, bes. S. 24ff. Zur

Schuld, die aus dem archaischen Rechtsgrundsatz erfolgt, ist nicht selbstverschuldet und deshalb maßlos und grenzenlos. Sie kann nur durch Rückgabe gesühnt werden.<sup>46</sup>

Die Differenzierungen des modernen juristischen Schuldbegriffs behandeln Schuld nur in soweit, als sie im Sinne der Vorwerfbarkeit abgeklärt werden kann. Damit ist das Schuldproblem selbst aber nicht erfasst. Denn Schuld tritt nicht nur bei Verfehlungen auf, sondern – und dies ist ein stark unterschätzter Faktor – auch spontan und ohne Anlass; sie ist nicht zwangsläufig begleitet von einem Wissen um Verfehlung, sei es gesetzlicher oder moralischer Art. Bei einer solchen schuldlosen Schuld sind aber die eigentlichen Wurzeln der Schuld zu suchen, sie stellt die Grund-Erfahrung des Menschen im Alltag dar.

Heidegger hat diese diffuse schuldlose Schuld als ‚schlafende Schuld‘ bezeichnet.<sup>47</sup> Diese schlafende Schuld tritt zunächst nicht dort auf, wo wir uns durch das Gewissen irgendeiner bestimmten Schuld bewusst werden. Hier kommt es vielmehr zum Bewusstsein der Schuld, dem bereits die schlafende Schuld zugrunde liegt, welche aus der Verfassung unseres Selbstverständnisses hervorgeht, insofern wir unseres eigenen Seins nie mächtig sind. Im Gewissen wird dieser Abgrund des Wissens laut, die schlafende Schuld geweckt und aktualisiert.<sup>48</sup> Dieser Aktualisierungsvorgang ist deshalb ein Ruf, weil hierin ein Rechtfertigungsvorgang gegenüber dem grundsätzlichen Schuldigsein des Selbstverstehens zum Ausdruck kommt. Diese Notwendigkeit, uns in der Grundlosigkeit unseres Daseins selbst zu begründen, nötigt uns, ruft uns an und wird darin als Anspruch erfahren, für oder gegen mein eige-

---

Seinsordnung als Rechtsordnung vgl. auch: Heidegger, M.: *Der Spruch des Anaximander* (1964). In: Heidegger, Martin: *Holzwege*. Frankfurt a. M. 1994, S. 321–373.

<sup>46</sup> Diese Form der Schuld kann nicht einfach durch Strafe gesühnt werden, weil sie auf keiner persönlich vorwerfbaren Tat beruht, sondern aus dem Leben selbst resultiert. Diese Problematik wurde von mir bereits ausführlich an anderer Stelle behandelt. Verwiesen sei in diesem Zusammenhang insbesondere auf mein Buch *Dasein ohne Schuld*. Grätzel, S.: *Dasein ohne Schuld. Dimensionen menschlicher Schuld aus philosophischer Perspektive*. Göttingen 2004.

<sup>47</sup> „Ist‘ Schuld nur ‚da‘, wenn ein Schuldbewußtsein wach wird, oder bekundet sich darin, daß die Schuld ‚schläft‘, nicht gerade das ursprüngliche Schuldigsein?“ Heidegger: *Sein und Zeit*, a.a.O., S 286.

<sup>48</sup> „Nur weil das Dasein im Grunde seines Seins schuldig ist und als geworfen fallendes sich ihm selbst verschließt, ist das Gewissen möglich, wenn anders der Ruf dieses Schuldigsein im Grunde zu verstehen ist“ Heidegger M.: *Sein und Zeit*, a.a.O., S 286.



nes Dasein zu sein. Entweder stelle ich mich der Grundlosigkeit oder ich verschließe mich. Es ist die Wahl einer Haltung, die sich für oder gegen das Leben entscheidet. Diese Grundwahl entsteht aus der Alternative für oder gegen die Offenheit, in der sich das Dasein grundsätzlich befindet. Indem ich mich aber auf mich selbst fixiere und mir einen Grund gebe, bleibt die schlafende Schuld immer als diffuses Bewusstsein, mich zu verfehlen, gegenwärtig.

#### 4. Schluss: Ermächtigung und Entmächtigung

Unter dem Titel der ‚Ermächtigung‘ und der ‚Entmächtigung‘<sup>49</sup> soll abschließend ein Ausblick hinsichtlich der Anwendung der Praktischen Philosophie im Rahmen eines Projektes der Wiedergewinnung der Lebenswelt geben werden.<sup>50</sup>

Orientieren wir uns an Heideggers Technik-Kritik, so meint der Begriff des ‚Feststellens‘ keine bloß faktische Feststellung, sondern auch die technische Konstruktion als ein Vorgang, der die Wissenschaften wesentlich bestimmt. Durch den Weg der Ermächtigung werden die Begriffe Raum, Zeit und Kausalität zu den Paradigmen, als die sie für ein wissenschaftliches Denken fungieren. Raum, Zeit und Kausalität sind Ergebnisse bzw. Produkte einer Ermächtigung des Denkens, wobei diese Ermächtigung keinesfalls rein negativ zu verstehen ist. Eine negative Bedeutung erhält diese Ermächtigung in dem Augenblick, in dem sie ausschließlich die Vorherrschaft über die Lebenswelt ausübt, Atmosphäre, Geschichte und Grund also fest-gestellt und insofern verdeckt werden. Hier aber wird vermeintlich etwas festgestellt, was sich in letzter Konsequenz nicht feststellen lässt, nämlich die Quellen lebensweltlicher Erfahrungen. Die Gegenbewegung zu dieser Ermächtigung des Denkens fassen wir unter den Begriff der Entmächtigung. Die Entmächtigung ist das Wesen des Spiels und der Kunst als einer Kunst, die in der Lage ist, eine kritische Auseinandersetzung mit dem Betrieb der

---

<sup>49</sup> Die Begriffe der Ermächtigung und der Entmächtigung sind in ihrem Zusammenhang als Bewegung und Gegenbewegung zu verstehen. Insbesondere der Begriff der Entmächtigung wurde in diesem Sinne von mir bereits an anderer Stelle eingeführt und verdeutlicht. Vgl. hierzu: Grätzel, S.: *Der Ernst des Spiels. Vorlesungen zu einer Philosophie des Spiels*. London <sup>2</sup>2007.

<sup>50</sup> Zum Folgenden vgl.: Grätzel S.: *Raum-Zeit-Kausalität*, a.a.O., S. 212–231, bes. S. 218–227.

Mächte einzugehen und in eine Distanz zu ihren Machenschaften zu treten. Durch das Verkehren der Ermächtigung in eine Entmächtigung lässt sich verstehen, wie Lebenswelten erschlossen werden können.

Im Hinblick auf die Wiedereröffnung des Raumes in seiner lebensweltlichen Bedeutung kommt diese Aufgabe nicht zuletzt der Architektur zu. Die eigentliche Aufgabe der architektonischen Gestaltung liegt insbesondere darin, die geometrisch geschlossenen und versiegelten Räume aufzubrechen, indem sie, als Kunst, die geschlossenen Flächen und Räume wieder öffnet. Ein gemeinsames Projekt von Philosophie und Architektur zur Widergewinnung der Lebenswelt kann an dieser Stelle nur angedeutet werden. Insgesamt aber wäre ein solches Projekt darum bemüht, das Ermächtigte, die Verschließung und Versiegelung, die das Bauen zunächst erzeugt, zu öffnen, die Flächen und Linien, die für die Statik sorgen, durch künstlerisches Gestalten aufzubrechen und zu gestalten.

Auch bei der Gestaltung von Zeiten konnten wir das Grundprinzip der Öffnung erkennen als Form der Öffnung von Horizonten. Diese Öffnung ist allerdings schwerer zu veranschaulichen als im Falle der für die Sinne gestaltenden Architektur. Die Quelle für die Zeiterfahrung als Rhythmus der Zeit ist nur über und mit Erzählungen freizulegen. Erzählungen im eigentlichen Sinne – insbesondere mythische Erzählungen – haben einen Anfang und ein Ende und stellen dennoch komplexe Gebilde dar, die sich wiederholen und darin unabgeschlossen sind: Jeder Anfang hat eine Vorgeschichte und jedes Ende eine Nachgeschichte. Diese Unabgeschlossenheit trägt aber zu jener Offenheit von Geschichten bei, die es ermöglicht, auf andere Geschichten zuzugreifen. Was also in der chronologischen Zeit nicht möglich ist, gelingt in der erzählten Zeit. Geschichten zeigen dabei eine Dramaturgie, die sich um die Brüche herum gestaltet, aus denen sich die Erzählform ergibt: Angefangen bei den Grenzpunkten des Anfangs und des Endes, bis hin zu den großen Krisen des Lebens. Da unser eigenes Leben eine solche Dramaturgie aufweist, lernen wir von den fremden Geschichten. Das Verstehen von Geschichten gelingt nur grenzüberschreitend bzw. horizontüberschreitend, indem wir unseren eigenen Horizont transzendieren und uns in einen anderen hineinbegeben. Wir erfahren diese Dramaturgie von und über die fremden Geschichten. Lebensweltliche Zeiterfahrung ist folglich die Erfahrung und das Verstehen der Dramaturgie unserer Lebensgeschichte am Beispiel erzählter Geschichten. Während

die Chronologie die Zeiträume abschließt und abtrennt, öffnen *poiesis* und *mimesis* Horizonte. Es wäre Aufgabe eines gemeinsamen, hermeneutisch ausgerichteten Projektes von Philosophie, Literatur-, Theater- und Filmwissenschaft und den angrenzenden Wissenschaftszweigen, diese Dramaturgie der Geschichten und Erzählungen verstehend einzuholen und für die Praxis bedeutsam werden zu lassen, so dass wir mit den Geschichten verschmelzen können und der nachhaltige kathartische Effekt eintritt, dass wir von ihnen lernen, Krisen und Umbrüche unseres eigenen Lebens zu bewältigen.

Unsere Ausführungen zur Kausalität ließen deutlich werden, dass wir uns angesichts des nicht erfahrbaren Grundes unserer Existenz eigentlich im Bereich des Abgründigen und Grundlosen bewegen. Denn das Dasein des Menschen ist nicht aus der eigenen Rationalität heraus begründbar und öffnet sich dem Abgründigen, wodurch es auch für Fremdbestimmungen anfällig wird. Begründung meint in diesem Zusammenhang die Rechtfertigung des Lebens oder des Daseins selbst. Alle rationalen Konstruktionen erweisen sich dabei letztlich als Formen einer vordergründigen Rechtfertigungsarbeit. Denn die wissenschaftlich-technische Begründung verschließt sich gegenüber der letzten Begründung, die das eigentlich Grundlose darstellt. Das Verschließen der rationalen Begründung gegenüber dem Abgründigen stellt zwar eine gewisse Form der Ersichterung dar, sie verschließt sich allerdings auch gegen die Erfahrung der Freiheit. Denn das Abgründige ermöglicht gerade die Erfahrung und Übernahme der menschlichen Freiheit. Der Mensch wird in ihm und durch es vor die grundsätzliche Wahl gestellt, das Leben anzunehmen oder es zu verneinen. Die Übernahme dieser Freiheit vollzieht sich maßgeblich durch die Verkörperung und Aneignung von Rollen, die wir nicht nur im Schauspiel und Theater übernehmen, sondern auch im alltäglichen Leben. Natürlich stellen wir uns dabei auch Aufgaben, die wir aus der Aufgabenstellung, nicht aus der Rolle heraus lösen. Vor dieser Aufgabenstellung und ihrer Lösung liegt aber die Rolle als Stellungnahme gegenüber dem Abgründigen und Grundlosen. Im Zuge dieser primären Haltungen nehmen wir Stellung zu der Geschichte, in der wir auftauchen und die wir übernehmen müssen. Denn wir leben in einem geschichtlichen Zusammenhang, gegenüber dem wir uns nicht verschließen können, d.h. wir tauchen in Geschichten auf und in Geschichten ein und sind immer schon in sie verstrickt. Durch die Stellungnahme in der Rolle nehmen wir den Platz in der Ge-

schichte ein, der sie zu unserer eigenen macht. Von hier aus wird es erst sinnvoll, einzelne Aufgaben zu übernehmen.

In dem Zusammenhang der Entmächtigung rationaler Rechtfertigungsstrategien sei an Schillers Diktum erinnert: „Der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und *er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt*“.<sup>51</sup> Die Form des Spieles, wie es insbesondere Schiller verstanden wissen will, ist die Art und Weise, wie es dem Menschen gelingen kann, mit seinen schwersten Herausforderungen fertig zu werden. Indem er Rollen übernimmt oder verkörpert, kann er nämlich in einer unbegründeten oder grundlosen Situation leben und hat er die Möglichkeit mit der ‚Urschuld‘ zu spielen ohne sich dabei der Verantwortung zu entziehen, die sein Dasein vom Grunde her bestimmt.

Es konnte hier nur angedeutet werden, wie wichtig der Freiheitsgedanke im Konzept und im Umsetzen des Spiels ist, sowohl im philosophischen Nachdenken über das Spiel als auch in seiner praktischen Anwendung, die ihren Ausdruck in der pädagogischen Umsetzung findet.

---

<sup>51</sup> Schiller, F.: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. In: Schiller F.: *Sämtliche Werke in fünf Bänden*, Bd. V, München 2004, S. 570–669, hier S. 618.