

Elenor Jain/  
Stephan Grätzel(Hg.)

# Leben für die Philosophie – Leben in der Philosophie

Karl Albert im Gespräch

Mit einem Vorwort von  
Günther Pöltner

ALBER PHILOSOPHIE



Elenor Jain/Stephan Grätzel (Hg.)

Leben für die Philosophie – Leben in der Philosophie

ALBER PHILOSOPHIE



In dem aus Anlaß seines 85. Geburtstages geführten philosophischen Gespräch äußert sich der Wuppertaler Emeritus Karl Albert zu den von Elenor Jain (Gießen) und Stephan Grätzel (Mainz) gestellten Fragen über sein Leben und Werk: nämlich einerseits über seine Lehre von der ontologischen Erfahrung und über ihre Aktualität als Grundlage einer Platonisch gegründeten Philosophie der Kunst, der Religion, der Moral, der Gesellschaft und zuletzt der Politik. Andererseits aber auch über die damit verbundenen zeitgeschichtlich bedingten Zusammenhänge und geistigen Strömungen des vergangenen Jahrhunderts.

Elenor Jain/Stephan Grätzel  
(Hg.)

# Leben für die Philosophie – Leben in der Philosophie

Karl Albert im Gespräch

Mit einem Vorwort von  
Günther Pöltner

Verlag Karl Alber Freiburg / München



Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)  
Printed on acid-free paper

Originalausgabe

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany  
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg / München 2006  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)  
Druckvorlage: Elenor Jain  
Einbandgestaltung: SatzWeise, Föhren  
Druck und Bindung: Difo-Druck, Bamberg 2006  
[www.difo-druck.de](http://www.difo-druck.de)

ISBN-13: 978-3-495-48210-0

ISBN-10: 3-495-48210-5

# INHALT

Vorwort von Günther Pöltner .....	7
-----------------------------------	---

Karl Albert im Gespräch mit Elenor Jain und Stephan Grätzel .....	15
--	----

Der Weg zur Philosophie – Philosophie im Schatten des  
Nationalsozialismus – Deutsche Nachkriegsphilosophie:  
Wiederentdeckung des Abendländischen – Metaphysik als  
Fundament des philosophischen Lebens – Seinserfahrung  
in der Kunst – Individualität und Gemeinschaft – Die on-  
tologische Ethik – Erfahrung des Einen – Indisches und  
chinesisches Denken – Religion und Philosophie: ihre  
Beziehung zur Mystik – Probleme kultureller Differenzen  
– Schweigen, Staunen und Innerlichkeit als Prinzipien der  
Erziehung – Moral und Verantwortung in der Massen-  
gesellschaft – Demokratie, Islam und das Problem der  
Menschenrechte – Die Ambivalenz von Patriotismus und  
Leitkultur

Namenregister .....	113
---------------------	-----

Sachregister .....	117
--------------------	-----

Bibliographie Karl Albert .....	119
---------------------------------	-----



# Vorwort

Mystik und Philosophie – unter diesem Titel beschreibt Karl Albert selbst Weg und Ziel seines Philosophierens. Dabei steht das ‚und‘ nicht für eine äußerliche Zusammenstellung, sondern für eine Wesensverwandtschaft, deren Entdeckung nach Alberts eigenem Bekenntnis zu einem Schlüsselerlebnis seiner denkerischen Entwicklung geworden ist – eine Verwandtschaft, die sich nicht bloß auf die abendländische Mystik erstreckt, sondern auch die mystischen Traditionen des indischen und chinesischen Denkens umfaßt. Es ist der religiöse Ursprung der Philosophie, der sein Denken in Atem hält, und dem er in vielfachen Untersuchungen in der Überzeugung nachspürt, daß es nach wie vor Aufgabe der Philosophie ist, dem Menschen eine Wegweisung für eine sinnvolle Lebensgestaltung zu geben. Es ist nicht zu viel behauptet, daß das Lebenswerk Alberts der Einsicht Meister Eckharts verpflichtet ist, ein Lebemeister sei mehr wert als tausend Lesemeister. Für Albert ist Philosophie nicht nur eine Sache des Denkens, sondern auch des Lebens. SOPHOS – das ist jemand, der sich auf das „Leben-Können‘ eines geistigen Lebens“ versteht. Nicht umsonst trägt eines seiner Bücher, das mit E. Jain verfaßte, den Titel: ‚Philosophie als Form des Lebens‘.

Philosophie und Religion sind wesensverwandt, weil sie beide in der Seinserfahrung (der ontologischen Erfahrung) gründen. Für gewöhnlich bildet die ontologische Erfahrung den unthematisch bleibenden Hintergrund der auf die Vielfalt des Seienden gerichteten Erfahrungen. Das schließt nicht aus, daß das sonst nur unausdrücklich mit-erfahrene Sein zur Ausdrücklichkeit gelangt, und es so zur Seinserfahrung im engeren Wortsinn kommt. Albert verweist auf Erfahrungen wie die des Einsseins des Erfahrenden mit dem Erfahrenen, auf das Gefühl der Aufgehobenheit oder der

Verbundenheit mit allem Seienden im Sein – Erfahrungen, die weder einem spezifischen religiösen Glauben noch rationalem Erkennen, sondern der Seinsverbundenheit des menschlichen Bewußtseins entspringen. Die Rede von einer *Erfahrung* des Seins möchte die existentielle Relevanz menschlicher Seinsverbundenheit unterstreichen.

Albert erblickt in der Seinserfahrung eine vor allen kulturellen Differenzierungen liegende, weil sie überhaupt erst ermöglichende Erfahrung religiösen Charakters (*intuitio mystica*), die zwar in ihre kulturspezifischen Ausprägungen eingeht, sie als deren Ermöglichung jedoch überschreitet und in diesem Sinn ein übergeschichtliches und überkulturelles Fundament interkultureller Verständigung sowohl theoretischer wie praktischer Natur bildet. Solange Sein noch als Gegenüber eines Ichbewußtseins verstanden wird, kann von einer *Seinserfahrung* noch keine Rede sein. Sein *als Sein* ist erst dort erfahren, wo es zu einer Erfahrung reiner Gegenwart und lauterer Einheit und damit zu einer „Erfahrung der Gegenwart des Ich im Sein“ gekommen ist. Wo versucht wird, das solcherart Erfahrene im Medium des *Begriffs* aufzuschließen, haben wir es mit einer „Weise philosophischer Mystik“ zu tun. Die Philosophie ist freilich nur *eine* Weise, sich auf die Seinserfahrung einzulassen, die Kunst in der Vielfalt ihrer Gattungen eine *andere*, wie Alberts ‚Philosophie der Kunst‘ auf eindrucksvolle Weise zeigt.

Im Hinblick auf den religiösen Charakter der Seinserfahrung kann von „philosophischer Religion“, von „Philosophie als Religion der Erfahrung des Seins“ oder von Philosophie als einer „Weise der Religion“ gesprochen werden. Mit ‚Religion‘ ist ein allgemein-menschlicher Grundzug, d.i. die jedem entwickelten menschlichen Bewußtsein präreflexiv zugrunde liegende „Religiosität“ in Gestalt der Seinsbindung gemeint. Dabei greift Albert auf die „zwar etymologisch wohl unzutreffende, jedoch phäno-

menologisch durchaus einleuchtende Deutung der Religion als ‚Wiederanbindung‘ (re-ligio)“ zurück. Zwar haben sich Philosophie und Religion selbständig entwickelt, aber nicht voneinander getrennt. In ihrem Kern, der Erfahrung des Seins, ist die Philosophie immer mit der Religion verbunden geblieben – wobei sich Albert bewußt ist, daß das für eine von außerphilosophischen oder philosophiefernen Mächten wie Politik, Wirtschaft und Wissenschaft bestimmte Philosophie allerdings nicht mehr zutrifft.

Philosophie als Form des Lebens bedeutet eine bestimmte Haltung zum Sein. Dieser Gedanke versteht sich als eine Wiederaneignung eines bereits in der griechischen Antike und dann auch in der Folgezeit sich findenden Philosophieverständnisses. Wie Albert in seinen Interpretationen des platonischen Höhlengleichnisses aufzeigt, erfolgt die Einübung in die philosophische Grundhaltung in jener Aufstiegsbewegung, die bei dem ankommt, wobei wir immer schon sind, ohne es ausdrücklich zu wissen. Die *intuitio mystica* – das Innesein des Seins – ist nicht nur Anfang, sondern auch – wie Albert mit Nietzsche formuliert – „eigentlicher Zweck alles Philosophierens“. In diesem Zusammenhang ist an zwei Formen von Philosophie zu erinnern, an eine ateleologische und eine teleologische. Das ateleologische Philosophieren konzentriert sich auf die „sozio-politischen Verhältnisse“ und versteht sich als „Reflexion aktueller und das reale Leben betreffender Probleme“. Ateleologisches Philosophieren ist ständiges, nie zur Ruhe kommendes Fragen. Demgegenüber geht es im teleologischen Philosophieren um die Entdeckung von etwas, „was die Vielheit an Bedeutung übertrifft“. Zwar kennt auch das teleologische Philosophieren die begriffliche Reflexion, diese überschreitet sich aber in eine überbegriffliche Erfahrung von fundamentaler Lebensbedeutung, die sich nicht bloß in Lebensweisheit im Sinne der Gestaltung des äußeren Lebens, sondern viel-



mehr in einer „Entfaltung des inneren, geistigen Lebens“ auswirkt.

Die Möglichkeit, den ‚eigentlichen Zweck alles Philosophierens‘ zu erreichen, hängt davon ab, wie die das Philosophieren in Gang bringende Anfangserfahrung des Staunens gedeutet wird. Hier ist auf Alberts Analysen des THAUMAZEIN zu verweisen, das ja sowohl für Platon als auch für Aristoteles den Anfang des Philosophierens bildet. Beide Philosophen meinen nicht den historischen, sondern den sachlichen Anfang. So gesehen gilt das auch für unsere Gegenwart. Über der Gemeinsamkeit darf jedoch nicht der Unterschied übersehen werden. Aristoteles interpretiert das Staunen als Nichtwissen um die Gründe. Nach ihm haben die Menschen philosophiert, um der Unwissenheit zu entgehen. Wer um die Gründe von etwas Bescheid weiß, der staunt nicht mehr, weil er im Besitz von Wissen ist. So gesehen besteht das Philosophieren in der Überwindung des Staunens: Wer philosophiert, fängt zwar mit dem Staunen an, ist ihm jedoch entkommen, wenn er um die Gründe weiß. Anders Platon. Für ihn fängt das Philosophieren zwar ebenfalls mit dem Staunen an, aber sein Bewegungssinn besteht nicht darin, dem Staunen zu entkommen, sondern darin, tiefer in es hineinzukommen. Das Staunen durchherrscht und durchstimmt das Philosophieren, ist sein Anfang und Ende. Albert verweist auf das Symposion, wo es heißt, der am Ziel des Aufstiegs Angelangte würde ein wesenhaft staunen-erregend Schönes erschauen. Der staunenden „philosophischen Letzterkenntnis“ enthüllt sich „das Sein in seiner Rätselhaftigkeit“, der mit keiner Warumfrage mehr beizukommen ist. Wenn gleich es fraglich bleiben muß, dieses staunende Innesein als mystische Erfahrung zu bezeichnen, so wird man es doch als „der Mystik benachbart“ ansehen und von philosophischer Mystik sprechen dürfen.

Albert erachtet die platonische Metaphysik aus zwei Gründen für richtungsweisend. Zum einen, weil sie mit dem Staunen nicht nur anhebt, sondern sich in ihm auch vollendet. Zum anderen, weil die staunende Letzterkenntnis die PERIAGOGE, die Umwendung des Erkenntnisblicks, die eine Umkehr des ganzen Menschen ist, zur Voraussetzung hat. Erst wo diese beiden Momente zusammenkommen, ist jene Gestalt der Metaphysik erreicht, die im „Mittelpunkt eines Systems philosophischer Mystik“ stehen kann. Den Entwurf zu solch einem System (im Sinne der inneren Zusammengehörigkeit der sog. philosophischen Disziplinen) hat Albert in seiner ‚Einführung in die philosophische Mystik‘ vorgelegt, die als komprimierte und gleichzeitig luzide Zusammenfassung seines denkerischen Anliegens zu werten ist. Von der PERIAGOGE her wird erst die zentrale Rolle verständlich, die Albert der ontologischen Erfahrung zuschreibt – „Instanz für einen überzeugenden und im konkreten Dasein anwendbaren Lebensentwurf“ zu sein und damit „wahre Menschlichkeit“ fundieren zu können. Soll Philosophie zur Lebensform werden, braucht es eine mystische, metaphysisch, d.i. in Seinserfahrung fundierte Ethik. Albert hat diesen Gedanken in seinem mit E. Jain verfaßten Buch ‚Die Utopie der Moral‘ ausführlich dargelegt.

Eine kulturübergreifende Ethik darf Universalismus weder als Konformismus noch Uniformismus mißverstehen und sich nicht den Extremen des Individualismus und Kollektivismus verschreiben. Wenn sie ihre Aufgabe erfüllen soll, muß sie sich auf ein kulturübergreifendes, allgemein-menschliches Fundament gründen. Sie muß eine Ethik der Seinsteilhabe oder „Seinsgemeinschaft“ sein – ist doch die Seinserfahrung „grundsätzlich jedermann zugänglich“. Die volle Tragweite dieses Gedankens erschließt sich allerdings erst, wenn die Seinserfahrung als *Erfahrung* ernstgenommen wird. Sein wird nämlich nicht als bedeutungsleere Faktizität, sondern „als etwas Gutes, als etwas zu Be-



jahendes“ erfahren. Sein besitzt einen „evokativen Charakter“. Albert unterscheidet an der Seinserfahrung die Aspekte des Stauens, der Gegenwart, der Bewußtheit, Erstrebtheit und Schönheit und versteht diese Momente als „moderne philosophiegeschichtliche Entsprechungen“ zur sog. Transzendentalienlehre. Dabei spürt er diese Aspekte nicht nur in philosophischen Texten, sondern auch in Texten moderner Literatur sowie in künstlerischen Selbstzeugnissen auf. Schließlich kann Albert auf Nietzsches Dionysos-Dithyramben verweisen: „Im Sein liegt ein Ja, Nietzsches ‚ewiges Ja des Seins‘“.

Moralisches Handeln besteht im „Vollzug des menschlichen Jasagens zu dem im Sein liegenden Ja“ – und dies in der dreifachen Beziehung „zum eigenen Selbst, zum Nächsten und zur Welt“. Gelebte Seinsverbundenheit leistet auf diese Weise ein mehrfaches. Sie bricht die egoistische Selbstverfangenheit auf, so daß sich der Mensch in Weisheit, Tapferkeit und Besonnenheit von einem Eigenwesen (Buber) zur Person wandeln kann. Gleichzeitig befreit sie zu einer von Solidarität, Verantwortungsbewußtsein und Toleranz getragenen mitmenschlichen Verbundenheit. Und drittens besitzt sie Relevanz für eine ‚Umweltethik‘: Sie befreit von einem anthropozentrischen, von bloßer Zweckrationalität bestimmten Weltverhältnis, indem sie zur Anerkennung eines den Dingen aufgrund der Seinsteilhabe zukommenden Eigenwerts befähigt.

In der ‚Utopie der Moral‘ steht zu lesen: „So ist die affirmative Haltung zum Sein und die darin liegende und dem Menschen übertragene Verantwortung der eigentliche und existentiell bedeutsame Grund allen Denkens und Handelns“. Wie vielleicht kaum ein anderer zeigt dieser Satz, wie sehr Alberts Philosophieren von der Seinserfahrung in Atem gehalten wird. Den Weg dahin und die weiteren Schritte zu einer bewußten, seinsgegrün-

deten Welthaltung versucht das im folgenden aufgezeichnete philosophische Gespräch einsichtig zu machen.

Günther Pöltner



# Karl Albert im Gespräch

mit Elenor Jain und Stephan Grätzel

*Lieber, verehrter Professor Albert, in unserem philosophischen Gespräch möchten wir gern in zwei Schritten vorgehen. Der erste soll darauf abzielen, Ihren philosophischen Lebensweg und Ihre grundlegenden Gedanken im Blick auf Ihre umfangreiche Bibliographie zu erörtern. In einem zweiten Schritt möchten wir aktuelle Themen in den Blick rücken, die auf dem Hintergrund Ihrer Theorie diskutiert werden sollten und möglicherweise einen Weg aus den zur Zeit immer prägnanter hervortretenden Problemen unserer technisierten Welt weisen können. Es ist ja auch Aufgabe der Philosophie, in das Weltgeschehen mit kritischen Gedanken einzugreifen, die die Politik, die Wirtschaft, Wissenschaft und Pädagogik bzw. die Gesellschaft schlechthin kaum distanziert und sachlich diskutieren. Die ersten Fragen beziehen sich also auf Ihren philosophischen Werdegang, Ihr Philosophieverständnis und ihre philosophische Position. Wie Sie einmal in einer Selbstdarstellung erläuterten, war Ihr Weg zur Philosophie steinig und keineswegs gradlinig, d.h. Sie hatten ein Medizinstudium begonnen und auch mit dem Gedanken gespielt, Pianist zu werden. Wie kam es zu Ihrer Liebe zur Philosophie, der Sie sich schließlich verschrieben haben?*

Nur sehr allmählich kam es dazu, im Grunde aber fast geradezu wie von selbst. In meiner Jugend wurde im Elternhaus nicht über Philosophie gesprochen. Meine Jugend stand dafür ganz im Zei-

chen der Musen. Wir waren eine besonders musikliebende Familie. Meine Geschwister und ich wollten sogar eigentlich allesamt Musiker werden. Von morgens bis abends wurde musiziert: Klavier, Geige, Cello. Und unsere Mutter besaß eine hinreißend schöne Altstimme. Ich selber mußte allerdings schon bald einsehen, daß es zu einer Pianistenlaufbahn auf keinen Fall langen werde. So zog ich mich immer mehr auf die Literatur zurück. Abends wurde bei uns oft vorgelesen und danach über das Gelesene diskutiert, nicht selten auch heftig gestritten. Vielleicht lag in diesen musischen Jugendjahren schon ein wenig Philosophisches, denn, wie es bei Platon heißt, ist die Philosophie die höchste Musenkunst.

Ein wenig näher kam ich der Philosophie dann auf dem Gymnasium. Wir hatten dort in den letzten Schuljahren einen wunderbaren Deutschlehrer, der seinen Schülern nicht nur Goethe, Schiller und Eichendorff ans Herz zu legen verstand, sondern auch in seiner Menschlichkeit ein Vorbild war, nicht zuletzt dadurch, daß er völlig unberührt blieb von der nationalsozialistischen Propaganda (der viele unserer Lehrer nicht zu widerstehen vermochten). In seinem Unterricht über die deutsche Klassik fielen natürlich immer wieder die achtungsgebietenden Namen der großen deutschen Philosophen wie Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer und Nietzsche. Es ging aber nicht nur um deutsche Literatur. So wurde uns das Buch des chinesischen Weisen Lao-tse, das Tao-te-ching, zur privaten Lektüre empfohlen. Ich verschaffte mir schon am selben Tag die Übersetzung von Richard Wilhelm, war beeindruckt von der Einfachheit und Tiefe dieses Werks, ahnte aber noch nicht, wie wichtig es im Laufe meines Lebens mir für mein eigenes Denken werden sollte. Eine ernste Beschäftigung mit Philosophie gab es bei mir noch nicht, doch war ich neugierig auf sie geworden.

Das änderte sich in der Zeit des Zweiten Weltkriegs. Ich hatte als Soldat der Nachrichtentruppe in Polen und in der Ukraine nach einem Lazarettaufenthalt und einem Wechsel zur Sanitätstruppe in der Kölner Studentenkompanie Medizin studiert und die ärztliche Vorprüfung abgelegt, während des Medizinstudiums aber auch immer wieder philosophische Vorlesungen besucht, vor allem bei Artur Schneider, dem früheren Doktorvater Heideggers, und bei Heimsoeth, der insbesondere als Kantforscher und durch sein Buch „Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik“ hervorgetreten war. Die freilich lediglich philosophiehistorischen Vorlesungen Schneiders und Heimsoeths hatten eine unerwartete Wirkung auf mich. Sie wirkten bei mir wie Musik und Dichtung vor allem innerlich, seelisch und brachten mich schließlich zu dem Entschluß, nach dem Krieg das Medizinstudium aufzugeben und mich nur noch der Philosophie zu widmen, von der ich so etwas wie geistige Reifung erwartete, Vertiefung des Denkens, Verinnerlichung des Lebens, Erfüllung. So war Philosophie für mich von Anfang an sehr viel mehr als Wissenschaft.

*Nach der Kriegsgefangenschaft entschieden Sie sich für das Studium der Philosophie in Köln. Welches waren die ersten Einflüsse, die Ihr weiteres Denken maßgeblich beeinflusst haben?*

Die ersten Eindrücke der frühen Kölner Studienjahre waren wirklich sehr stark. Der Krieg war vorbei. Trotz aller Trümmer, trotz Hunger und Kälte begann wirklich ein neues Leben für die, die übriggeblieben waren. Das philosophische Interesse war bei der Generation der Kriegsteilnehmer stark, jedoch fast nur durch einen einzigen Denker bestimmt: durch Heidegger und sein Buch „Sein und Zeit“. Kein anderer Philosoph wurde so ernstgenommen wie Heidegger, nicht einmal Jaspers und erst recht nicht



Nicolai Hartmann, selbst nicht der später bekanntgewordene Sartre. Von Heideggers früher Begeisterung für den Nationalsozialismus ahnten wir nichts. Es ging uns um das denkerische Werk des Philosophen. Heidegger hatte den Seinsgedanken der Griechen wieder aufgenommen und eindrucksvoll mit dem Zeitproblem, aber auch mit dem Problem des Todes verknüpft. Das waren Themen, die jahrelang unser Leben bestimmt hatten. Alles, was man auf der Kölner Universität an Philosophie hörte, erschien uns auf dem Hintergrund der Heideggerschen Philosophie. Im Bewußtsein dieses Hintergrundes besuchte ich Vorlesungen und Seminare bei Heimsoeth, bei Ballauff und bei Koch.

Heimsoeths Lehrveranstaltungen bezogen sich fast nur auf Kant. Gelegentlich behandelte er aber auch andere Themen. Mich interessierte besonders ein Oberseminar über Platon. Ich war dazu nicht schlecht vorbereitet: nicht nur durch meine frühere Lektüre einzelner Dialoge, sondern auch durch das Studium von Leisegangs Buch „Die Platondeutung der Gegenwart“, auf das ich beim Aufräumen der Seminarbibliothek gestoßen war. Leisegang berichtete darin mit einiger Sympathie über Interpretationen, die die Platonische Philosophie mit Mystik in Verbindung gebracht hatten, zwar nicht mit mystischen Gefühlen, sondern mit mystischem Denken und Erkennen. Das schien mir durchaus zu dem zu passen, was ich vorher bei Lao-tse oder bei Meister Eckhart kennengelernt hatte. In Heimsoeths Oberseminar versuchte ich jetzt (und zu Heimsoeths erheblichem Mißvergnügen) Platon immer wieder mit einer intellektuellen Mystik in Verbindung zu bringen, Platon also sozusagen plotinisch zu interpretieren. Seit diesem Seminar fühlte ich mich und fühle mich noch heute als Platoniker. Das verstärkte sich dann später noch durch die Beschäftigung mit Meister Eckhart und schließlich mit Louis Lavelle.

Ballauff, der später als Pädagoge bekannt wurde, interessierte sich damals besonders für die Vorsokratiker, insbesondere für Parmenides, dessen Seinslehre für mich von Heidegger her besonders naheliegend wurde, die ich aber natürlich zugleich (und damit von Heidegger abweichend) mit der philosophischen Mystik in Zusammenhang brachte. Ballauff veröffentlichte einige Jahre später seine Arbeit „Die Idee der Paideia. Eine Studie zu Platons 'Höhlengleichnis' und Parmenides' 'Lehrgedicht'“. Ich verdanke Ballauff nicht nur den Hinweis auf Parmenides, sondern ebenso den Gedanken, eine Lehre von der Erziehung auf Philosophie zu gründen.

Im Sommer 1948 kam der als Eckhartforscher und Eckhartherausgeber bekannte Theologe und Philosophiehistoriker Joseph Koch nach Köln. Ich hatte inzwischen Meister Eckhart nicht nur als Prediger zur Kenntnis genommen, sondern, allerdings mit gehörigem Respekt, einiges von seiner Theologie und Philosophie zu verstehen versucht. Mich fesselte besonders die These: „Esse est deus“ (Das Sein ist Gott). Das verwies selbstverständlich wieder auf Heidegger, zumal ich wußte, daß Käte Oltmanns mit einer Eckhart-Arbeit bei Heidegger vor etlichen Jahren promoviert worden war.

Mein Wunsch einer Promotion bei Heimsoeth erfüllte sich leider nicht. Ich war zwar als Doktorand mit dem Thema „Die Lehre vom Erhabenen in der idealistischen Ästhetik“ angenommen und hatte auch schon die ersten Kapitel vorgelegt, doch mein Doktorvater entschloß sich, für einige Jahre als Nachfolger von Ernst v. Aster nach Istanbul zu gehen. So erhielt ich den Rat, es bei Rothacker in Bonn zu versuchen. Dieser nahm mich tatsächlich freundlich an, obwohl mein Thema wirklich nicht in seine Interessengebiete paßte. Mit Behn als Psychologen kam ich ebenfalls einigermaßen zurecht. Ein großer Gewinn war dann mein religionswissenschaftliches Nebenfachstudium bei Mensching. Hier



konnte ich mein Interesse für die Mystik erweitern und vertiefen. In Bonn belegte ich insgesamt nur noch zwei Semester und wurde danach mit den Nebenfächern Psychologie (bei Behn) und Religionswissenschaft (bei Mensching) promoviert („magna cum laude“). Damit endeten meine frühen Eindrücke in meiner Kölner und Bonner Studienzeit. Sie waren gewiß nicht überragend, doch wirkten sie in der Folgezeit jahrzehntelang weiter.

*Wie Sie einmal erwähnten, sei Parmenides ihr großer Lehrer gewesen, der französische Philosoph Louis Lavelle aber der spiritus rector Ihrer weiteren philosophischen Entwicklung, der wir ja auch Ihre systematische Arbeit über die ontologische Erfahrung zu verdanken haben. Die Tendenz dieser Arbeit stand allerdings in krassem Widerspruch zu den Interessen der damaligen philosophischen Diskussion, in der die Metaphysik ja auf heftige Ablehnung stieß. Wie verstehen Sie diese Zeit und Ihre Reaktion auf sie?*

Zunächst etwas zu Parmenides. Es ist wahr, daß ich bei einem Vorstellungsgespräch, zu dem ich eingeladen war, auf die Frage, wer mein Lehrer gewesen sei, tatsächlich geantwortet habe, Parmenides sei mein Lehrer gewesen. Natürlich war das nicht ganz im Ernst gemeint. Schließlich war Parmenides damals schon zweieinhalb Jahrtausende tot. Mich hatte die Frage aber zunächst in Verlegenheit gebracht, denn ich empfand weder Heimsoeth noch Ballauff noch Koch als meine Lehrer, obwohl ich von ihnen allen sehr viel gelernt hatte, insbesondere von Koch. Was ich aber wirklich in der Philosophie suchte, konnte ich bei ihnen nicht finden. Von einem philosophischen Lehrmeister hatte ich mehr erwartet. Ein Denker wie Heidegger war ein solcher Lehrer. Aber bei ihm selbst hatte ich leider nicht studieren können. Über meine Kölner und Bonner Lehrer aber wollte ich mit dem Fra-

genden nicht diskutieren. Um ihn ein wenig zu schockieren und ihn von weiterem Nachfragen abzuhalten, erklärte ich mich deshalb nach einigem Zögern als Schüler von Parmenides. Danach hatte ich Ruhe, wie man verstehen kann.

Das verhielt sich anders bei Lavelle, obwohl ich auch bei ihm niemals persönlich Schüler gewesen war. Ihn hätte ich als meinen Lehrer anerkannt, wenngleich ich den sehr eigenwilligen Wegen seines Denkens nur zu einem sehr geringen Teil gefolgt bin. Jedoch habe ich bei Lavelle den Grundgedanken meines gesamten weiteren Philosophierens gefunden, ihn dann allerdings auf andere Weise ausgeführt. Es war eigentlich nur ein Zufall, daß ich bei Lavelle das finden konnte, wonach ich immer schon gesucht hatte: den Gedanken der „Erfahrung des Seins“ oder, wie Lavelle sie auch als „metaphysische“ oder „ontologische“ oder als „erste Erfahrung“ bezeichnet. Ich war im Jahre 1952 Assistent von Koch am Kölner Thomas-Institut. Zu diesem Institut schickten die Verlage immer wieder Besprechungsexemplare. Eines Tages stieß ich in dem Raum, in dem diese Bücher lagerten, auf die Übersetzung des Buches „La présence totale“ von Louis Lavelle. Wir hatten im Institut zahlreiche französische Werke dieses Autors, deren Titel mir durchaus auf einen beachtenswerten Inhalt hinzuweisen schienen, doch waren meine damaligen Kenntnisse des Französischen nicht hinreichend für eine ernsthafte Lektüre. Die Übersetzung von Hans Bürg im Düsseldorf-Schwann-Verlag gab mir nun Gelegenheit, die Gedanken des mir bis dahin unbekannten französischen Philosophen kennenzulernen. Der Titel der Übersetzung war allerdings wenig einladend: „Die Gegenwart und das Ganze“ (vielleicht hatte sich deshalb noch keiner meiner Kollegen für das Buch interessiert). Immerhin sagte der Titel etwas über das Sein, nämlich daß das Sein dem Ich total und absolut gegenwärtig sei. Und schon der erste Satz des Hauptteils formulierte die mir unvergeßliche Einsicht: „Es gibt

eine erste Erfahrung, die in allen anderen Erfahrungen einbegriffen ist und ihnen ihre Schwere und Tiefe verleiht: die Erfahrung der Gegenwart des Seins“. Von da an habe ich mich jahrelang fast nur noch um die Lavellesche Philosophie bemüht, natürlich jetzt auch um die französische Sprache, so daß ich später auch Lavelles „Introduction à l’Ontologie“ übersetzen konnte. Mir ging es letztlich gar nicht nur um Lavelle, sondern um die Entwicklung einer Philosophie der Erfahrung des Seins. Nach einer Anzahl kleinerer Arbeiten zu diesem Thema in den frühen sechziger Jahren schrieb ich dann mein Buch „Die ontologische Erfahrung“, das dann allerdings erst 1974 erscheinen konnte.

Nun aber zum dritten Teil Ihrer Frage! Mein Buch paßte in der Tat nicht in „die geistige Landschaft“ der Zeit. Die damals den Zeitgeist bestimmenden Mächte waren metaphysikfeindlich. Ich habe mich jedoch davon nicht beeinflussen lassen. Es ging mir, gegen den Zeitgeist, um eine neue Metaphysik, um eine Metaphysik der inneren Erfahrung, der Erfahrung des Einen, des schlechthinnigen Seins im Ich. Damals geschah der Aufstand der Soziologie und der Wissenschaftstheorie gegen die überlieferte Philosophie, insbesondere gegen die Metaphysik. Vielleicht wollte man sogar die Philosophie durch Anpassung an den Geist der Zeit retten. Aber man kann die Philosophie nicht dadurch retten, daß man sie aufgibt. Was damals entstand, habe ich verachtet und unbeachtet gelassen. Natürlich stand ich mit dieser Einstellung als Außenseiter und Eigenbrötler ziemlich allein, war aber meiner Sache sicher. Freilich mußte ich die Folgen tragen, übrigens sogar mit einigem Stolz. Gerne hielt ich mich an das treffende Wort Hegels: „Trostlose Zeit der Wahrheit, wo vorbei ist alle Metaphysik, Philosophie, – nur Philosophie gilt, die keine ist“. In diesem Wort liegt schon allerhand Kulturkritik, die in unserer Zeit immer wichtiger werden wird.



*Interessanterweise befaßte sich Ihre erste größere Abhandlung 1968 mit der modernen Kunst<sup>1</sup>. Lag dies daran, daß Sie in der Kunst etwas für Sie Bewegendes und Ihre Theorie überzeugend Unterstützendes erkannten? Sehen Sie in dieser Arbeit noch philosophische Impulse, die Sie aus Ihrer Dissertation über das Erhabene bei Kant gewonnen haben?*

Lassen Sie mich mit dem letzten Satz Ihrer Frage beginnen. Nach dem, was ich zu Beginn unseres Gesprächs über meine musischen Interessen in der Jugendzeit berichtet habe, hätte es für mich ja von vornherein naheliegend sein können, nach der Dissertation über ein Thema der idealistischen Ästhetik noch einmal ein kunstphilosophisches Thema zu bearbeiten. Inzwischen aber waren fast achtzehn Jahre vergangen, und ich hatte bei Lavelle den Gedanken der Seinserfahrung gefunden. Daher war das in der Doktorarbeit aus dem Jahre 1950 noch ohne diesen Gedanken Vorgetragene für mich überholt. Ich habe die Arbeit deshalb lange gar nicht drucken lassen. Jetzt aber versuchte ich, die aus Lavelle neugewonnene Einsicht in einer ontologischen Theorie der modernen Kunst zu stützen, zu bestätigen, d.h. die Kunst der klassischen Moderne vom Gedanken der Erfahrung des Seins her zu verstehen. Dabei hatte ich den Kunstbegriff recht weit gefaßt: ich wollte nicht nur die bildende Kunst einbeziehen, sondern ebenfalls die Literatur und die Musik. Im Grunde ging es mir jedoch viel weniger um die Kunst als um die Philosophie, um die Erprobung eines philosophischen Gedankens durch Anwendung auf ein scheinbar außerphilosophisches Gebiet. Dort schien er sich in der Tat zu bewähren. Er konnte sich deshalb bewähren, weil in der modernen Kunst eine Philosophie verborgen war, eine

---

<sup>1</sup> Jetzt in: Philosophische Studien Bd. II, Sankt Augustin 1989, S. 139-239.

Philosophie des Seinsgedankens, die sich bei vielen Künstlern und Kunstinterpreten angedeutet findet.

Die Dissertation über das Erhabene im Idealismus hielt ich also zunächst nicht für sonderlich bemerkenswert oder gar Denkanstöße liefernd (immerhin deutete sich eine vorsichtige Neigung zur Mystik an). Als ich aber im Herbst 1993 in die Europäische Akademie der Wissenschaften und Künste aufgenommen wurde, nahm ich in einer Art Antrittsrede das Thema des Erhabenen noch einmal auf: „Das Thema des Erhabenen in der Ästhetik der Gegenwart“.<sup>2</sup> Dieses Thema war inzwischen von anderen Gesichtspunkten her bemerkenswert geworden: einerseits durch verschiedene Gemälde des amerikanischen Malers Barnett Newman (etwa „Vir heroicus sublimis“ oder „The sublime is now“) sowie durch einige einschlägige Interpretationen bei Lyotard, andererseits durch die von Lyotards Ideen zum Begriff der „Postmoderne“ angeregten deutschen Autoren Christine Pries und Wolfgang Iser, die den Begriff des Erhabenen politisch und antimetaphysisch wirksam machen wollten. Mit diesen beiden setzte ich mich kritisch und vielleicht wohl auch ein wenig zu schulmeisterlich auseinander.

Weit wichtiger wurde der Salzburger Vortrag für mich durch den Versuch, an den Gemälden Newmans den metaphysischen Gehalt der Werke des großen amerikanischen Malers hervorzuheben, insbesondere im Hinblick auf den Titel des Gemäldes „Be“ („Sei!“). In diesem, den metaphysischen Seinsbegriff aufnehmenden Titel lag für mich zugleich ein moralisches Postulat: die Aufforderung, den Seinsgedanken nicht nur erkennend zu erfassen, sondern ihn auch zu konkretisieren, im Sein ansässig, seiender werden zu lassen, gewissermaßen eine metaphysisch-

---

<sup>2</sup> In: Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft (41/2, 1996, S. 195-204).

ethische Umformung des Rilkeschen „Du mußt dein Leben ändern“ vorzunehmen. Dabei wurde mir zum ersten Mal klar, daß es einen Zusammenhang zwischen Metaphysik und Ethik geben kann, zwischen Seinsbewußtsein und innerem Handeln. Dem bin ich dann in einer Reihe von späteren Arbeiten zur Lebensphilosophie und zur philosophischen Ethik weiter nachgegangen.

*Eine Anschlußfrage: Wollten Sie in der ‚Philosophie der modernen Kunst‘ auch eine Differenzierung zwischen der sogenannten klassischen Moderne und der schon zu Ansehen gekommenen Pop-Art oder dergl. vornehmen? Welche philosophischen Begründungen gibt es überhaupt zur Unterscheidung der sogenannten ernsten und unterhaltenden Kunst?*

Zunächst eine Gegenfrage: Was verstehen Sie unter „Differenzierung“?

*Unter Differenzierung verstehe ich die Unterscheidung zwischen qualitativen Merkmalen der bildenden Kunst im Gegensatz zu anderen bildnerischen Ausdrucksformen, auch etwa der Werbung, der Plakatmalerei usw. Dies aber nicht primär auf kunsthistorische Maßgaben bezogen, sondern vielmehr im Blick auf den philosophischen Gehalts eines Werkes, welches ja durchaus auf den Betrachter einwirkt, ihn sogar zu beeinflussen vermag.*

Nun gut! Wenn ich also von moderner Kunst rede, so meine ich die Kunst der klassischen Moderne mit ihren philosophischen Hintergründen, insbesondere im Bereich der bildenden Kunst. Sie unterscheide ich streng von der bildenden Kunst, welche von der Pop-Art entwickelt worden ist, etwa in den Bildern Andy Warhols oder Roy Lichtensteins, die betont unphilosophisch sind mit der Darstellung banaler Gegenstände des Alltagslebens, z.B.

Suppendosen oder Pin-Up-Photos. Diese „Kunst“ bezieht sich, Heideggerisch gesprochen, allein auf das Seiende im Unterschied von einer auf das Sein bezogenen Kunst, als die ich einen wesentlichen Teil der klassischen modernen Kunst empfinde und unter Berufung auf Künftleraussagen und Kunstinterpretationen nachzuweisen versucht habe.

Die Unterscheidung zwischen einer auf das Seiende bezogenen Kunst und einer, die sich auf das Sein bezieht, deutet sich auch an in der Literatur und in der Musik, wo man zwischen ernster Kunst und Unterhaltungskunst unterscheidet. Bei der Musik haben sich Ausdrücke wie E-Musik und U-Musik schon fast allgemein durchgesetzt. Diese Begriffe könnte man ebenso auf die Literatur anwenden. Die moderne Romanliteratur, die sich ganz der Vielheitswelt des Alltagslebens zuwendet, blickt allein auf das Seiende, auf die Dinge, manchmal „geschmückt“ mit Interessantem, Sensationellem, Pikantem. Diese Literatur will unterhalten. Ernste Romanliteratur richtet dagegen den Blick auf das Bleibende im Menschenleben, den Gang zwischen Geburt und Tod, zwischen Sein und Nichts. Denselben Gegensatz kann man in der Musik finden. Unterhaltungsmusik will die Langeweile vertreiben, augenblickliche Lustgefühle hervorrufen, Zerstreuung schenken, Verschönerung einzelner Augenblicke, die bald vergehen. Ernste Musik entspringt tieferen Bewußtseinsschichten, wirkt auf das allgemeine Lebensgefühl, kann nicht selten bis in die Tiefe der Innerlichkeit reichen, in der das Sein erfahrbar wird. Bei Mahler, Strawinsky und Messiaen habe ich dergleichen hervorzuheben versucht, zuletzt noch in meinem Beitrag in der Pöltner-Festschrift: „Seinsgedanke und Bachsche Musik“.



*Ihre grundlegende systematische Arbeit ‚Die ontologische Erfahrung‘ von 1974<sup>3</sup> dürfte als Durchbruch Ihres philosophischen Anliegens zu verstehen sein. Leitmotiv Ihrer Überlegungen ist die Seinserfahrung, welche man als Grundkraft des Lebens bezeichnen könnte. Kann man behaupten, daß Sie sich mit dem Begriff der ‚Erfahrung‘ von einer spekulativen Metaphysik absetzen? Welches ist dann das ‚Wesen der Philosophie‘, von dem Sie u.a. im Vorwort des Bandes ‚Philosophie der Philosophie‘ sprechen?*

Wenn Sie mit „spekulativer Metaphysik“ eine Metaphysik meinen, die ohne jede innere oder äußere Erfahrung nur aus Begriffen zu Einsichten kommen will, so kann ich Ihre Frage nur mit einem Ja beantworten. Das Wesen der Philosophie, um die ich mich mindestens seit dem Buch „Die ontologische Erfahrung“ bemühe, ist bestimmt durch die geistige Erfahrung der tiefen Verbundenheit des Ich mit dem Sein. Diese Vorstellung vom Wesen der Philosophie finde ich bei vielen früheren Denkern zum Ausdruck gebracht, wenngleich meist mit anderen Worten und auf der Basis anderer kultureller Hintergründe. Ich bemühe mich jedenfalls um eine Philosophie, die erfahren und vor allem auch gelebt werden kann.

*Sie legen dar, daß jedem Menschen diese Erfahrung zuteil werden kann – mehr oder weniger bewußt zwar – aber dennoch grundsätzlich. Wie könnte man dem philosophisch Bewanderten oder Interessierten diese Tatsache nahebringen? Spielt in diesem Zusammenhang auch die Bergsonsche Intuition eine Rolle, über die Sie in Ihrem kleinen Band ‚Vom philosophischen Leben‘<sup>4</sup> reflektierten?*

---

<sup>3</sup> Jetzt in Philosophische Studien Bd. I. Sankt Augustin 1988, S. 7-207.

<sup>4</sup> Vom philosophischen Leben. Platon, Meister Eckhart, Jacobi, Bergson, Berdjajev. Würzburg 1995.



Wenn Sie sagen, ich sei der Meinung, daß die Erfahrung des Seins jedem Menschen „zuteil werden kann“, so überspringen Sie die meiner Ansicht nach viel wichtigere Einsicht, daß eigentlich jeder geistig gesunde Mensch diese Erfahrung schon längst und ständig in seinem Bewußtsein hat und in sich trägt, allerdings vorbewußt, unbeachtet, unreflektiert, implizit. Es handelt sich um das, was Lavelle meinte, als er schrieb: „Es gibt eine Erfahrung, die in allen anderen Erfahrungen enthalten ist, ... die Erfahrung der Gegenwart des Seins“. Das bedeutet, daß in allem, was wir erfahren, immer schon das Sein miterfahren wird. Oder besser: daß in der Grunderfahrung des Seins alle anderen Erfahrungen eingebettet sind.

Daraus ergibt sich, daß das menschliche Bewußtsein ein Seinsbewußtsein enthält und jeder Mensch, nicht zuletzt ein philosophisch interessierter, der auf sein Bewußtsein reflektieren kann, intellektuell in der Lage sein müßte, den Gedanken des Seinsbewußtseins zu begreifen. Das „Cogito, ergo sum“ bei Descartes vollzieht ja diesen Gedankenschritt vom Bewußtsein zum Seinsbewußtsein. Gewiß könnte auch die Besinnung auf den Bergsonschen Intuitionsbegriff zum Verständnis des Seinsbewußtseins führen, obwohl Bergson noch nicht den Schritt auf den Seinsgedanken hin vollzogen hat. Dazu habe ich Stellung genommen in meinem Vortrag auf dem deutschen Philosophiekongreß in Konstanz 1999: „Zum Intuitionsbegriff in der Lebensphilosophie“.<sup>5</sup>

Neben der impliziten und der expliziten Form des Seinsbewußtseins gibt es eine Extremform der Erkenntnis des Seins. Beispiel dafür ist etwa das Gefühl der Existenz, das Rousseau in seinen Meditationen am Bieler See erlebt hat, oder das „Ich bin, weil ich bin! Das ergreift jeden plötzlich“ Schellings oder Io-

---

<sup>5</sup> In: Die Zukunft des Wissens. Konstanz 1999, S. 525-532.

nescos Beschreibung seines Staunens über das Sein als Eintreten in eine totale, lichtvolle Realität. Diese extreme Form der Erfahrung des Seins gleicht in mancher Hinsicht der mystischen Einheitserfahrung. Um das Erfahrungsmoment eines solchen Seinsbewußtseins und Einheitsbewußtseins stärker hervorzuheben, habe ich im Anschluß an meinen Vortrag auf dem philosophischen Weltkongreß von 1983 in Montréal über „Lavelle und die Mystik“ einige Jahre später eine längere philosophiegeschichtliche Studie mit dem Titel „Mystik und Philosophie“ veröffentlicht, die auch die philosophische Mystik der Inder, Chinesen und Japaner einzubeziehen versuchte.

*Sie sprechen von verschiedenen Stadien oder Ebenen, in denen die Seinserfahrung begegnet. Wie verhalten sich dieses qualitativ unterschiedenen Ebenen zur Wirklichkeit, und was bedeutet Wirklichkeit überhaupt unter diesem Gesichtspunkt? Könnte der Einwand zutreffen, daß Realitätsferne ein mögliches Resultat der Seinserfahrung ist?*

Das menschliche Bewußtsein ist stets zugleich nach innen und nach außen gerichtet, auf die innere Wirklichkeit und auf die äußere Wirklichkeit. Unter ‚Wirklichkeit‘ scheinen Sie in Ihrer Frage vor allem die äußere Wirklichkeit zu verstehen, die Welt des außenweltlichen Erkennens und Handelns, die Welt des realen und sozialen sowie des politisch bestimmten Alltagslebens, die Wirklichkeit im Sinne der Husserlschen „Lebenswelt“. Diese Wirklichkeit des alltäglichen, konkreten Lebens erscheint auf den verschiedenen Ebenen des menschlichen Seinsbewußtseins in unterschiedlicher Weise: die im impliziten Seinsbewußtsein erscheinende Welt erscheint der vordergründigen Erkenntnis als die einzige Wirklichkeit; im expliziten Seinsbewußtsein halten sich innere und äußere Erfahrung die Waage, wobei das erfahrene

Sein der Alltagswelt, wie Lavelle lehrt, ihren Ernst und ihre Tiefe verleiht; in der Extremform des Seinsbewußtseins, also in der mystiknahen Erfahrung des Seins und des Einen, verliert die äußere Wirklichkeit fast völlig ihr Gewicht und ihre Wichtigkeit. Das muß aber noch nicht realitätsfern sein. Realitätsferne ist eine Kategorie innerhalb des Realitätsbewußtseins selbst. Realitätsferne kann auch der Alltagsmensch leben. Ich möchte daher behaupten, daß die Seinserfahrung zu anderen Wertungen der Außenwelt führt, nicht aber zu Realitätsferne. Man betrachtet die Welt distanzierter und kritischer, orientiert sich an den Werten des Geistigen und negiert die Oberflächlichkeiten und Belanglosigkeiten des alltäglichen Lebens, die den Menschen nur von seinem wahren Selbst entfernen.

*Häufig wenden Sie sich – verzeihen Sie die Formulierung – ein wenig polemisch gegen bestimmte philosophische Auffassungen, die eine linksgerichtete Tendenz vertreten. Hat dies grundsätzlich mit Ihrer Auffassung über die Aufgabe und den Gegenstand der Philosophie zu tun, oder sehen Sie in solchen Tendenzen ein politisches Fundament, welches Ihrem Demokratieverständnis widerspricht? Welche Erhellung liefert uns in diesem Zusammenhang auch Ihre philosophiehistorische Erörterung über den „Versuch über Philosophie und Politik“? <sup>6</sup>*

Das ist zunächst eine politische Frage, die allerdings in die Philosophie hineinragt. Ich muß zu diesem Thema etwas weiter ausholen.

Wir leben in einer Zeit, in der man sich nicht leicht der Politik entziehen kann und Stellung beziehen muß. Vor allem von daher

---

<sup>6</sup> In: Philosophische Studien Bd. IV (Philosophie der Sozialität). Sankt Augustin 1992, S. 249-341.



läßt sich erklären, daß ich mich grundsätzlich kritisch gegen linksgerichtete, also im wesentlichen sozialistische, Tendenzen gestellt habe. Ich bin Individualist bis auf die Knochen, Einzelgänger aus natürlicher Neigung und Überzeugung. Das hängt nicht zuletzt mit meiner Lebensgeschichte zusammen. Ich bin ja unter Hitler und den Nationalsozialisten aufgewachsen und habe den grausamen Wahnsinn dieser Jahre der Massenveranstaltungen, der politischen Indoktrinierung und der ständigen Bespitzelung erlebt. Der Nationalsozialismus (der faktisch eine Diktatur des Massendenkens verkörperte) vereinigte einen irrationalen Führerkult, wie er in vielen sozialistischen Gesellschaften aufgetreten ist, mit einer sozialistischen Ideologie. Die Partei Hitlers verstand sich als „Arbeiterpartei“ und „Linkspartei“. Von dieser Hitlerschen Massenpartei mit ihrer Verherrlichung der Massen und der Massenmenschen fühlte ich mich immer mehr abgestoßen und auf mich selbst und meine Einzelhaftigkeit aufmerksam gemacht. Als dann bei uns gegen Ende der sechziger Jahre und mit starker Unterstützung vieler Massenmedien wieder sozialistische Ideen und sogar Umsturzpläne linker Tendenz in Deutschland auftauchten, diesmal freilich auf marxistischer Grundlage, war es für mich nach den Erlebnissen der nationalsozialistischen Diktatur klar, zu Widerstand verpflichtet zu sein. Das ist der Hauptgrund meiner Polemik gegen linksgerichtete Tendenzen (wobei ich nicht leugnen will, daß die Bewegung der „Achtundsechziger“ auch Ansätze enthielt, die man bejahen muß: z.B. die Betonung der Frauenrechte oder der Einsatz für den Naturschutz sowie Fragen, die sich auf Kriegs- oder weltweite Unterdrückungsstrategien bezogen). Natürlich spielte noch ein philosophisches Moment eine Rolle, denn im Gegensatz zur antimetaphysischen Einstellung aller sozialistischen Ideologien empfand ich meine Vorstellung von einer Philosophie der Erfahrung des Seins unverstanden und auf geistlos-geistferne Weise angegrif-

fen. In meinem „Versuch über Philosophie und Politik“ habe ich dieses Verhältnis an verschiedenen Stationen der Philosophiegeschichte im einzelnen erörtert, u. a. die marxistische Eckharddeutung Hermann Leys scharf kritisiert sowie der Sozialismuskritik Nietzsches zugestimmt, was dann auch prompt als Rückfall „auf ein im allgemeinen von der heutigen deutschen Philosophie überwundenes Niveau der Argumentation“ dargestellt wurde.<sup>7</sup> Dieses Niveau der Argumentation aber war die Ideologie der „Achtundsechziger“, die inzwischen schon wieder vergessen ist.

Mein Verständnis von Demokratie ist also ein völlig anderes, und zwar ein solches, das auf der mit Verantwortung verbundenen Freiheit des Einzelnen beruht. Mit Gewalt durchgesetzte Ideologien haben darin keinen Platz.

*Sie haben – wie schon erwähnt – Ihre philosophische Theorie von der Seinserfahrung auf eine Vielzahl von Bereichen des Lebens bezogen, auch auf das Leben in der Gemeinschaft. Wenn das Sein als Umfassendes gleichsam als Existential des menschlichen Lebens aufgefaßt werden darf, so wird es die Haltung des Menschen zu sich selbst und der Welt in besonderer Weise beeinflussen. Wie läßt sich das im Blick auf Ihre kleine Schrift ‚Das gemeinsame Sein‘<sup>8</sup> begründen? Wie steht es auch mit der Individualität, deren Bedeutung Sie soeben betonten?*

Schon am Schluß der Schrift über die ontologische Erfahrung hatte ich versprochen, mich in meinen nächsten Arbeiten den Bereichen des Sozialen und des Politischen zuzuwenden. Aber erst im Jahre 1981 konnte eine teilweise aus Aufsätzen zusammengestellte sozialphilosophische Arbeit erscheinen: „Das ge-

---

<sup>7</sup> Vgl. Philos. Jahrbuch 92 (1985), S. 212ff.

<sup>8</sup> Das gemeinsame Sein. Studien zur Philosophie des Sozialen. Jetzt in: Philosophische Studien. Bd. IV. Sankt Augustin 1992, S. 119-248.

meinsame Sein“. Diese erste, ziemlich nachlässig gedruckte Auflage enthielt sieben Kapitel, u.a. je zwei über Paul Landsberg und Simone Weil. Bei der zweiten Fassung, im vierten Band meiner gesammelten Studien, der „Philosophie der Sozialität“, fügte ich fünf weitere Kapitel hinzu, von denen sich die beiden ersten mit Konfuzius und Lao-tse beschäftigen. Ich fand schon in einem Spruch des Konfuzius so etwas wie eine Vorahnung des Gedankens menschlicher Gemeinschaft im Sein. Aber vielleicht habe ich den uralten Text überinterpretiert. Der Spruch lautet nämlich nach meiner Übersetzung: „Der Wissende freut sich über das Wasser, der Gütige über den Berg. Der Wissende ist in Bewegung, der Gütige ist ruhig. Der Wissende empfindet Freude im Leben, der Gütige empfindet Dauer im Leben“. Der chinesische Begriff des gütigen Menschen (jen che) meint die Bezogenheit auf andere Menschen als hohe soziale Tugend. Diese Tugend ergibt sich jedoch aus etwas Seinshaftem: der feste Stand, die Ewigkeit des Berges gegen das Dahinfließen des Wassers, die Ruhe gegen das Hin und Her der Bewegung, die Freude (in der Vielfalt der Dinge) gegen das Dauerhafte schlechthin. Wäre diese Deutung richtig, so ginge soziale Tugend aus etwas Ontologischem hervor, das also den Bereich des Zwischenmenschlichen und Ethischen weit überschreitet.

Verlassen wir aber den unsicheren Boden der Beschäftigung mit fernöstlichen Gedanken, die zweieinhalb Jahrtausende zurückliegen, und wenden uns wieder der Philosophiegeschichte des Abendlandes zu. Auch bei uns wurde schon vor mehr als zweitausendfünfhundert Jahren über die menschliche Gemeinschaft nachgedacht. Bei den Griechen wurde der Mensch als politisches Wesen (*zoon politikon*) gesehen, bei den Römern als soziales Wesen (*animal sociale*). Mit Recht hat Hannah Arendt dazu kritisch bemerkt, daß es sich mit diesen Sichtweisen keinesfalls um Aussagen über das Wesen des Menschen im strengen



Sinne handele. Natürlich hätten Platon und Aristoteles gewußt, daß der Mensch nicht ohne die Gemeinschaft mit anderen Menschen leben kann, doch habe ihnen dies nicht als eine wesenhaft menschliche Eigenschaft gegolten, sondern als etwas, was menschlichem und tierischem Leben gemeinsam sei. Der Mensch lebt jedoch nicht lediglich in Staat und Gesellschaft gemeinschaftlich verbunden, sondern ebenso in der Familie und ebenso in jeder Begegnung mit anderen Menschen, die er versteht und mit denen er sich sprachlich oder außersprachlich verständigen kann. Der Mensch lebt wesenhaft in zwischenmenschlichen Beziehungen. Von diesen zwischenmenschlichen Beziehungen hat vor allem Martin Buber gesprochen. Für ihn ist die Ich-Du-Beziehung etwas Ursprüngliches, nicht etwas nach und nach Erworbenes, ist also gewissermaßen etwas Apriorisches. Die tiefste Gemeinsamkeit besteht schließlich in der Gemeinschaft im Sein. Indem der Einzelne sich als Ich erfährt, erfährt er sich als im Sein stehend, als Teilnehmer am Sein. Die Entdeckung dieser Seinsgemeinschaft enthält zugleich eine Moral, denn in der Erfahrung des Seins wird nicht bloß konstatiert, vielmehr liegt im Sein eine moralische Forderung, gewissermaßen das ontologische Postulat, jeden Menschen als Teilnehmer am Sein gleichwertig zu behandeln, als solchen zu bejahen und letztlich sogar zu lieben. In Weiterführung der Studien über das „gemeinsame Sein“ habe ich in den von mir bearbeiteten Kapiteln des Buches „Die Utopie der Moral“ versucht, eine kulturübergreifende ontologische Ethik zu entwerfen.<sup>9</sup> Damit komme ich auch zu Ihrer weiterführenden Frage, wie es denn um die Individualität stehe, wenn doch die Seinsgemeinschaft das Wesentliche der menschlichen Existenz ist.

---

<sup>9</sup> Albert-Jain: Die Utopie der Moral. Versuch einer kulturübergreifenden ontologischen Ethik. Freiburg-München 2003.

Wie ich schon ausgeführt habe, erfährt jeder Mensch zunächst in seinem eigenen Bewußtsein seine Teilhabe am Sein. Diese Erfahrung bestimmt nun auch seine geistige Entfaltung und damit sein Verhältnis zum Nächsten, so daß er – indem er sich auf diese Weise wahrnimmt – zunächst den Prozeß seiner „Menschwerdung“ durchmacht, um sich schließlich als im Sein gefestigtes Subjekt in einer Gemeinschaft aus ebensolchen Individuen einrichten zu können. Die Individualität bleibt dabei erhalten, das Spezielle, das Einzigartige seiner menschlichen Befindlichkeit. Er wird diese seine Individualität jedoch nicht zum Individualismus (als übersteigerter Form des Subjektiven) ausdehnen, weil ihm bewußt ist, daß jeder andere ebenso wie er selbst ein gleichsam ursprüngliches Empfinden für seine Individualität besitzt, diese leben darf und soll und von daher einen Anspruch auf diese Lebensform besitzt. Wenn ich also sagte, ich sei ein Individualist bis auf die Knochen, so beziehe ich diese Bemerkung auf das philosophische Fundament der Seinserfahrung, aus welchem, wie Sie sehen, durchaus auch Einschränkungen der Individualität resultieren.

*Viele Ihrer Schriften belegen, daß Sie Ihre Auffassung von Philosophie historisch-systematisch zu verifizieren suchten. Dies etwa in Ihrer Abhandlung zur Metaphysik Lavelles von 1975<sup>10</sup> oder in der als Habilitationsschrift vorgesehenen Arbeit 'Meister Eckharts These vom Sein' von 1976.<sup>11</sup> Ist auch hier die 'Erfahrung' als philosophische Erkenntnis ein Meilenstein Ihrer weiteren Überlegungen?*

---

<sup>10</sup> Zur Metaphysik Lavelles. Bonn 1975. Vgl. auch: Lavelle und die Philosophie des 20. Jahrhunderts. Dettelbach 1997.

<sup>11</sup> Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum. Kastellaun 1976.



Schon zu Beginn meines Philosophiestudiums wollte ich kein bloßer Philosophiehistoriker werden. In Deutschland verlangt man aber, daß der philosophisch Interessierte sich zunächst einmal gründlich mindestens mit dem Denken eines bedeutenden Philosophen der Vergangenheit vertraut gemacht hat. Ich halte dies grundsätzlich für einen guten Weg, doch liegt darin auch die Verführung, bei der Lehre des zuerst studierten Philosophen stehen zu bleiben. Da man bei uns vielfach mit Kant beginnt, gibt es in Deutschland so viele Kantianer. Einer von diesen war Heinz Heimsoeth, bei dem ich in den ersten fünf Jahren meines Studiums in Köln Hörer war. Glücklicherweise ist es in Deutschland aber ebenso üblich, daß man in der Beschäftigung mit einem Denker der Vergangenheit auch sein eigenes Denken entwickelt. Bei Heimsoeth mußte ich mich natürlich mit Kant beschäftigen, leider nicht zu meinem Vergnügen, denn schon die fürchterliche Sprache dieses Autors stieß mich ab. So kam es dazu, daß ich meine Doktorarbeit recht lustlos verfaßte, wobei mich ernsthaft nur die Abschnitte interessierten, in denen bei anderen Philosophen des deutschen Idealismus von Kunst und Religion die Rede war. Wirklich Eigenes findet sich höchstens in dem kleinen Schlußabschnitt über das Erhabene und das Staunen.

Ein Kantianer bin ich jedenfalls niemals geworden. Statt dessen hatte sich mein Wunsch erfüllt, näher mit dem Werk Meister Eckharts bekannt zu werden. Ich hatte das Glück, ein Jahr nach meiner Promotion die Stelle eines Assistenten von Josef Koch, dem leitenden Herausgeber der lateinischen Werke Eckharts, einnehmen zu können. Bei Koch habe ich am Kölner Thomas-Institut unendlich viel über Eckhart und überhaupt über die Philosophie und Theologie des Mittelalters gelernt. Vor allem faszinierte mich die These „Esse est deus“ (Das Sein ist Gott), die Eckhart in dem von ihm begonnenen „Opus tripartitum“ seinem gesamten Schaffen zugrundelegen wollte. Mit einer Interpretation

dieser These und einer Rekonstruktion des nicht überlieferten Eckhartschen Thesenwerks wollte ich mich in Köln habilitieren. Als ich 1954 mit der Reinschrift der Arbeit begann und das voller Freude bei Koch ankündigte, erfuhr ich zu meinem Entsetzen, daß das ganz unwillkommen war. Ein anderer Assistent sei „dienstälter“, so daß ich erst nach diesem an eine Habilitation denken dürfe. Ich wollte aber nicht warten, vermutete auch, daß ich in diesem Falle viele Jahre warten müsse, und kündigte im Zorn meine Stelle als Assistent und mußte damit meine Habilitationsabsichten vorläufig aufgeben. Erst im Jahre 1972, also mitten in den Krawallen der siebziger Jahre, habe ich in Bochum die Arbeit fertiggestellt und als Habilitationsschrift eingereicht, jedoch bald wieder zurückgenommen, da sich für mich eine bessere Möglichkeit eröffnete. Im übrigen war die Arbeit noch ganz philosophiehistorisch angelegt. In ihr spielte der Gedanke einer philosophischen Erfahrung des Seins noch keine wichtige Rolle. Das konnte ich erst 1984 in dem Aufsatz „Meister Eckharts Mystik der Seinserkenntnis“ nachholen.

Den Gedanken der Erfahrung des Seins hatte ich, wie schon vorher erwähnt, bei Lavelle entdeckt, übernommen und weiter ausgeführt, nun wollte ich über Leben und Schaffen des französischen Philosophen, der bei uns nahezu unbekannt war, Näheres herausfinden und sein Werk in die Geschichte der abendländischen Metaphysik einordnen. Das geschah insbesondere in dem Buch „Zur Metaphysik Lavelles“. Es versteht sich von selbst, daß ich darin Lavelle als Denker der metaphysischen Erfahrung darstellte, ferner seine Beziehung zum Existentialismus, zum französischen Spiritualismus, zur metaphysischen Theologie und zur Dialektik hervorhob. Eine Anzahl ebenfalls philosophiehistorisch gerichteter, ursprünglich in französischer Sprache veröffentlichter Aufsätze und Vorträge faßte ich im Jahre 1997 unter dem Titel „Lavelle und die Philosophie der Gegenwart“ zusammen,

dabei auf Lebensphilosophie, Existenzphilosophie (Marcel, Heidegger, Sartre) und Kulturphilosophie eingehend.

Ein drittes Thema meiner philosophiegeschichtlichen Betrachtungen war das Denken Platons. In der Abhandlung über „Griechische Religion und Platonische Philosophie“ erläuterte ich anhand tragender Begriffe aus der Religion der Griechen das Weiterleben religiösen Denkens in der Platonischen Philosophie. In der kleinen Schrift „Über Platons Begriff der Philosophie“ suchte ich modernistischen Auffassungen der Platonischen Philosophie (Philosophie als endloses und zielloses Streben) entgegenzutreten und einen mehr Platonischen und mehr griechischen Philosophiebegriff verständlich zu machen. In beiden sowie in einer Anzahl weiterer Arbeiten habe ich immer wieder den Gedanken der Seinserfahrung aufgenommen, und zwar vor allem im Blick auf das „Höhlengleichnis“ der Politeia und die Sokratesrede des Symposion. Meine Interpretationen sind gerade von den Vertretern der „Tübinger Schule“ mit Zustimmung aufgenommen worden. Dennoch habe ich mich nie als Platonforscher verstanden, sondern schon mehr als Platoniker, also weniger von der Geschichte, sondern von der Sache her.

*Mit Ihrem Buch über „Mystik und Philosophie“<sup>12</sup> und später in der „Einführung in die philosophische Mystik“<sup>13</sup> scheinen Sie Ihren philosophischen Schwerpunkt auf die Mystik zu verlagern. Darf man das als Akzentverschiebung verstehen oder bietet Ihnen die Mystik eine weitere Vertiefung Ihrer Überlegungen zum Einheitsgedanken?*

---

<sup>12</sup> Sankt Augustin 1986.

<sup>13</sup> Darmstadt 1996.



Es war wohl keine Verlagerung meines philosophischen Interesses auf ein neues Gebiet und erst recht keine Akzentverschiebung in meinem Philosophieverständnis, sondern, wie sich schon aus verschiedenen Antworten auf einzelne Ihrer früheren Fragen ergeben sollte, habe ich mich schon früh mit Mystik beschäftigt, wobei mich immer mehr die philosophische Seite der mystischen Erfahrung interessierte. Das Buch „Mystik und Philosophie“ versuchte zu zeigen, daß Mystik und Philosophie seit zweieinhalb Jahrtausenden miteinander wesentlich verbunden sind. Darin liegt zugleich die Bestätigung, daß das philosophische Denken sich auf innere Erfahrung bezieht, die Bestätigung einer philosophischen Lehre von der Erfahrung des Seins. Die Erfahrung des Seins ist aber zugleich eine Erfahrung des Einen. So kann man durchaus sagen, daß die Hinwendung zur Mystik den Versuch einer Vertiefung des metaphysischen Einheitsgedankens darstellt.

Vorbild für mein Buch war übrigens das Buch des Theologen Joseph Bernhart „Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zu Renaissance“.<sup>14</sup> In einigen Punkten wollte ich aber über Bernhart hinausgehen: erstens wollte ich nicht nur die Philosophie des Abendlandes berücksichtigen, sondern auch das mystisch-philosophische Denken der alten Inder, die Weisheit der chinesischen Denker wie Lao-tse und Chuang-tse hinzunehmen und noch einen kurzen Blick auf den japanischen Zen-Buddhismus werfen; zweitens die Geschichte der philosophischen Mystik bis in die Gegenwart hinein verfolgen; drittens beabsichtigte ich, einzelne inhaltlich besonders aufschlußreiche Texte etwas eingehender ins Auge zu fassen.

Das Buch „Mystik und Philosophie“ ist grundsätzlich philosophiehistorisch angelegt. Ich möchte aber noch anmerken, daß

---

<sup>14</sup> München 1922. Neudrucke München 1966 und Darmstadt 1967.

meine „Einführung in die philosophische Mystik“ systematisch vorgeht und in seinen drei Teilen zunächst die Erfahrung der philosophischen Mystik analysiert, sodann die Grundbegriffe philosophischer Mystik charakterisiert und schließlich den Versuch eines Systems mit den Disziplinen Metaphysik, Noetik, Ethik, Ästhetik, Pädagogik unternimmt.

*Eine Anschlußfrage: Sie haben sich – wie Sie erläutern – schon sehr früh und intensiv und auch später immer wieder mit asiatischer Philosophie beschäftigt, Sanskrit und Chinesisch gelernt, um in die Gedankenwelt Asiens wirklich eindringen zu können. Welche gemeinsamen Grundprinzipien asiatischer und europäischer Philosophie sind für Sie wesentlich?*

Es ist wirklich so, daß ich mich schon früh mit Asien und seiner Philosophie und Religion beschäftigt habe, sogar schon, wie anfangs erwähnt, mit Laotse und durch meine Schopenhauer-Lektüre auch mit den Upanischaden. Weil ich aber nicht von Übersetzungen abhängig sein wollte, habe ich dann versucht, Sanskrit und das klassische Chinesisch zu lernen. Mit dem Sanskrit bin ich allerdings nicht sehr weit gekommen, weil ich unbedingt auch die Schrift dazunehmen wollte, was dann viel zu viel Zeit in Anspruch nahm, die mir dann für das Studium der Grammatik fehlte.

Weiter vorgedrungen bin ich im Chinesischen. Hier hatte ich zunächst an der Kölner Universität in Günther Debon für die chinesische Schriftsprache einen hervorragenden und für die Nichtsinologen verständnisvollen Lehrer, der in seinen sehr lebendigen Unterricht immer wieder interessante Texte einzuschieben verstand, für die gesprochene Sprache nahm ich an Kursen bei Frau Chou teil, die mir dann auch einen chinesischen Namen gab (auf den ich sehr stolz bin). Meine Neigung für das Chinesische brachte mir dann auch eine Freundschaft mit einem chinesi-



schen Kollegen ein, die eine Reihe von Jahren anhielt. Und das kam so: Ich hatte ihn auf einem großen Gartenfest bei einem Düsseldorfer Philosophiehistoriker kennengelernt. Leider fand nach einiger Zeit gleichzeitig ein internationales Fußballspiel statt, weswegen die Gäste nach und nach im Hause verschwanden, um das Spiel im Fernsehen zu verfolgen. Nach kurzer Zeit war ich mit dem Kollegen Hua Hsüeh und dessen Aufpasser allein. Ich hätte gerne mit Hsüeh gesprochen, wußte aber nicht, ob er Deutsch konnte und ebenso nicht, ob ich noch imstande war, hinreichend Chinesisch zu sprechen. So sagte ich denn einfach ins Blaue hinein: „Dao ko dao, fei chang dao. Ming ko ming, fei chang ming“ (das ist der Anfang von Lao-dses Dao de ching). Die Wirkung war verblüffend. Hsüeh war selbst ein Lao-dse-Verehrer und glücklich, einen Deutschen zu finden, der offenbar mit ihm übereinstimmte. Wir waren sofort Freunde. Später habe ich mit ihm das Buch von Chuang-dse „Die Welt“ übersetzt, eine kurze Geschichte der chinesischen Philosophie“ aus dem 4. Jahrhundert vor Christus.<sup>15</sup>

In der gemeinsamen Arbeit an unserer Übersetzung habe ich vor allem viel über mich selbst gelernt. An der europäischen Philosophie hatte ich bis dahin immer wieder das bloß Logische, die pure Rationalität, die Oberflächlichkeit der leeren Begrifflichkeit erkannt und mein eigenes, der Innerlichkeit der Seinserfahrung zugewandtes Denken davon unterschieden, zugleich ständig darauf hingewiesen, daß es in der abendländischen Philosophie starke mystische Züge gebe. Aber diese mystischen Züge sind bei uns rational durchstimmt und eingefaßt. Jetzt wurde mir klar, wie sehr ich danach verlangte, meine eigenen mystiknahen Denkerfahrungen in Wort und Begriff zu fassen.

---

<sup>15</sup> Chuang-dse: Die Welt. Chinesisch-deutsch hrsg. von Karl Albert und Hua Xue. Dettelbach 1996.

Bei Indern und Chinesen fiel mir demgegenüber auf, daß sie ihre philosophischen Einsichten stets auf ihre geistige Verfaßtheit beziehen. Das „tat tvam asi“ des indischen Weisen an seinen Schüler deutet das an. Der letzte Schritt zu der gewonnenen Erkenntnis verbindet diese mit dem eigenen Selbst: „Das ist das, worin das All sein Dasein hat. Das ist das Sein. Das bist Du“. Dazu paßt im Bereich des chinesischen Denkens, daß mein Freund Hsüeh sich selten von rationalen Argumenten beeinflussen lassen wollte. Offenbar fürchtete er, „sein Gesicht zu verlieren“, wenn er Kritik hinnehmen oder gar von etwas zuvor Geäußertem hätte zurücktreten müssen. In der Vorstellung des Ostens scheint ein Gedanke ein Stück des Denkenden selbst zu sein. Wenn er seinen Gedanken aufgäbe, verlöre er etwas von seinem Wesen. Verschieden ist ferner das Festhalten der Denker Asiens an den aus der Vorzeit überlieferten Lehren. Die Upanischaden sind dem Inder, Konfuzius und Lao-dse dem Chinesen fast noch gegenwärtige Denker. Wir Abendländer wollen dagegen stets erreichte Einsichten erweitern, in Neuland vorstoßen, den Boden des zuvor Erreichten überschreiten. Die Vorsokratiker sind für uns daher nur noch von historischem Interesse.

Ihre Frage nach den gemeinsamen Prinzipien asiatischer und europäischer Philosophie scheint mir deshalb nicht leicht zu beantworten zu sein. Eine eindeutige Gemeinsamkeit findet man in Begriffen wie dem des Seins oder dem des Einen. Welche Bedeutung diese Begriffe in der Philosophie des Abendlandes haben, soll nach dem von uns am Anfang Besprochenen hier nicht wiederholt werden. Blicken wir lieber auf die Philosophie der Chinesen und der Inder! Vom Sein spricht z.B. das 40. Kapitel in Lao-dses Dao de ching: „Die zehntausend Wesen der Welt sind aus dem Sein entstanden. Das Sein ist aus dem Nichtsein entstanden“. Lao-dse meint mit dem Begriff des Nichtseins nicht etwa ein reines Nichts, sondern ein überhöhtes Sein, ein Übersein.

Zentraler noch ist der Seinsbegriff in der indischen Philosophie. Die soeben zitierte Upanischadenstelle bringt das zum Ausdruck: das Sein ist das, in dem das All seinen Bestand hat. Der höchste Gott hat drei miteinander zusammenhängende Eigenschaften: Sein (sat), Erkennen (cit) und Glückseligkeit (ananda). Fast gleichbedeutend mit dem Seinsgedanken ist der Begriff des Einen als philosophisches Prinzip. Bei Dschuang-dse heißt es. „Himmel und Erde sind zugleich mit mir entstanden. Und alle Dinge sind mit mir eins“.<sup>16</sup> Dieselbe Bedeutung hat der Einheitsgedanke in der indischen Philosophie. Das will ich hier im einzelnen nicht näher belegen.

*In der indischen Philosophie und im Taoismus betonen Sie gelegentlich die Bedeutung der 'Abgeschiedenheit' von der Welt, die ja auch bei Meister Eckhart eine große Rolle spielte. Welche Unterschiede könnte man in den Auffassungen aber erkennen?*

Die Frage bringt mich in einige Verlegenheit. Der Begriff der Abgeschiedenheit scheint mir nämlich allein charakteristisch für die Eckhartsche Philosophie und Mystik zu sein. Reden wir also zunächst über Eckhart und seinen philosophischen Grundgedanken, nämlich die Unterscheidung zwischen dem reinen und einfachen Sein, dem „esse purum et simplex“ und dem Sein der vielen und voneinander verschiedenen Dinge, dem Dies-und das Sein“ des Seienden, dem „esse hoc et illud“. Den Zustand des Befreit-seins der Seele vom Dies-und-Das der Vielfalt des Seienden nennt Eckhart „Abgeschiedenheit“ (abegescheidenheit). Es handelt sich dabei um einen zentralen Begriff des Eckhartschen Denkens. In einer Predigt nennt Eckhart seine vier Hauptthemen und dabei an erster Stelle das Thema der Abgeschiedenheit: „Wenn

---

<sup>16</sup> Chuang-dse: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland II 6.



ich predige, so pflege ich zu sprechen von Abgeschiedenheit und daß der Mensch ledig werden soll seiner selbst und aller Dinge“.<sup>17</sup> Abgeschiedenheit ist also auf der Grundlage philosophischer Begriffsklärung Thema einer religiös bestimmten Ethik, die in den drei anderen Themen entwickelt wird.

Genaue Entsprechungen zu Eckharts Begriff der Abgeschiedenheit gibt es im Indischen und Chinesen zwar nicht, doch lassen sich gewisse Ähnlichkeiten finden. So gibt es bei Chuang-dse die moralische Aufforderung: „Versuche es, mit mir zum Nicht-Tun zu kommen, zur Einfalt und Stille, zur Versunkenheit und Reinheit, zur Harmonie und Ruhe“.<sup>18</sup> Oder, um ein Beispiel aus der indischen Morallehre zu nehmen: „Wen nicht berührt die Außenwelt, Wer klug sich hält von ihr zurück, Wer in das Brahma sich versenkt, Der findet in sich selbst das Glück“.<sup>19</sup> Solche Sätze erinnern gewiß an Eckharts „Abgeschiedenheit“. Es gibt aber klar erkennbare Unterschiede. Eckharts Moral ist theistisch, die indische Moral bezieht sich auf eine unpersönliche Gottheit, die chinesische verzichtet weitgehend auf den Gottesgedanken. Wichtiger ist noch, daß sowohl einer der Abgeschiedenheit vergleichbaren Vorstellung ein passives Lebensideal vorschwebt, während Eckhart in seinen Predigten einen aktiven Gottesbezug fordert.

*Mit diesem Gedanken bewegen wir uns nun auf Ihre Arbeiten über die Beziehung von Philosophie und Religion zu. Wenn ich Sie richtig verstanden habe, ist ja die Abgeschiedenheit eine besondere Haltung des Bewußtseins, die nicht etwa das Alltagsleben bestimmt, sondern vielmehr das geistige Leben, also die religiöse Haltung oder auch die philosophische. Es gibt also Ge-*

---

<sup>17</sup> Pr.53 (DW II 528ff.).

<sup>18</sup> Chuang-dse XXII 5.

<sup>19</sup> Bhagavad-Gita V 21.

*meinsamkeiten zwischen dem religiösen und dem philosophischen Bewußtsein.*

Diese Gemeinsamkeiten sind immer wieder betont worden und betreffen Philosophie und Religion in ihrer Ganzheit. Mit Recht bemerkt Werner Jaeger über die Vorsokratiker, die Philosophie sei zwar der Tod der alten Götter, aber sie sei selbst Religion.<sup>20</sup> Über das Weiterleben der griechischen Religion bei Platon habe ich mich in meiner Abhandlung „Griechische Religion und Platonische Philosophie“ ausführlicher geäußert.<sup>21</sup> Ebenso verstand die christliche Antike und das Mittelalter Religion und Philosophie als Einheit. Man denke nur an die Augustinische Schrift „Über die wahre Religion“. In ihr heißt es: „Wir Christen glauben und lehren ja, daß Philosophie, d.h. Weisheitsstreben, und Religion nicht voneinander verschieden sind“.<sup>22</sup> Aus der Neuzeit erwähne ich nur Schelling, der der Ansicht war: „Eine Philosophie, die nicht in ihrem Prinzip schon Religion ist, erkennen wir auch nicht für Philosophie an“.<sup>23</sup> Vor kurzem habe ich in meiner Abhandlung „Philosophie als Religion“ den Entwurf einer philosophischen Religion vorgelegt, wozu ich auf Platons Philosophie des Einen in ihrem Zusammenhang mit der Religion der Griechen in einen Blick geworfen, danach die „Exodusmetaphysik“ des Mittelalters einbezogen, sodann die Gotteserfahrung in der modernen Philosophie unter dem Aspekt des religiösen Gehalts untersucht habe.<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> Die Theologie der frühen griechischen Denker. Stuttgart 1953, S. 87.

<sup>21</sup> Hamburg 1980.

<sup>22</sup> De vera religione c.5, n.36.

<sup>23</sup> GW V, 116.

<sup>24</sup> Sankt Augustin 2002.



*In Ihrer Schrift „Vom Kult zum Logos“<sup>25</sup> betonen Sie einleitend sogar, daß die Philosophie aus der Religion hervorgegangen sei, insofern die Religion immer schon ein philosophisches Moment enthalten habe. Ihre These lautet daher, daß es nicht nur den bereits bekannten Weg vom Mythos zum Logos gebe, sondern vielmehr den Weg vom Kult zum Logos. Worin liegt der Unterschied der beiden Betrachtungsweisen und welche philosophische Erkenntnis gewinnen wir aus Ihrer These?*

Bevor ich auf Ihre Fragen eingehe, möchte ich eine für das Verständnis meiner philosophischen Entwicklung nicht unwichtige Vorbemerkung machen, die sich aus meinem etwas umwegigen Lebenslauf ergibt. Nach der Aufgabe der Assistentenstelle am Kölner Thomas-Institut und der Trennung von Josef Koch nahm ich nämlich noch einmal ein Studium der alten Sprachen auf. Ich wollte damals vorübergehend in den Schuldienst am Gymnasium eintreten und in dieser Zeit eine neue Habilitationsschrift verfassen, um sie an einer anderen Universität einzureichen. Solche Pläne waren damals nicht so unrealistisch, wie man heute denken möchte. In den fünfziger Jahren war es an den deutschen Schulen noch recht ruhig, so daß es manchen Lehrern möglich war, neben dem Schulunterricht noch wissenschaftlich zu arbeiten und sich in ihrem Fach weiterzubilden (was ja zumindest in den Fächern Philosophie, Latein und Griechisch durchaus auch dem Unterricht zugute kommen konnte). In der Vorbereitungszeit auf das Staatsexamen besuchte ich vor allem das Oberseminar des Gräzisten Reinhold Merkelbach. Bei ihm lernte ich eine ganz andere Literatur und eine mir bis dahin völlig neue Sicht auf die Antike kennen (Frazer, Fustel de Coulanges, Eliade). Jetzt konnte ich die

---

<sup>25</sup> Hamburg 1982 (jetzt in Philosophische Studien Bd. III, Sankt Augustin 1991, S. 113-250).

griechische und die römische Philosophie kulturgeschichtlich verstehen und mit der Religion des Altertums in Verbindung bringen. Mein Verständnis der antiken Philosophie war von da an weniger abstrakt, hatte gewissermaßen mehr Fleisch und Blut und war vom konkreten religiösen Leben erfüllt.

Nun aber zu Ihren Fragen. Sie gehen von meiner These aus, daß es nicht nur den Weg vom Mythos zum Logos gibt, sondern ebenso den Weg vom Kult zum Logos, und fragen dann zunächst nach dem Unterschied zwischen diesen beiden Wegen. Zunächst ist festzuhalten, daß Mythos und Kult zwei Seiten derselben Sache sind. Kult besteht in einer Handlung, in welcher der religiöse Mensch sich mit einer Gottheit verbinden möchte, zu der er die Verbindung verloren hat. Der Mythos berichtet über den Verlust dieser Verbindung, gibt dabei etwas über das Wesen und Handeln der Götter zu verstehen. Er stellt die theoretische Seite der Religion dar, der Kult die praktische. So ist das Opfer in der griechischen Religion die gemeinsame Mahlzeit zwischen den Menschen und den Göttern. Es gibt sogar die kultische geschlechtliche gottmenschliche Vereinigung, wobei ein Priester oder eine Priesterin die Rolle der Gottheit übernahm.

Sodann fragen Sie nach der Bedeutung dieser Unterscheidung für die Philosophie. In der Philosophie wirkt der Unterschied zwischen Mythos und Kult weiter. Nehmen wir das Platonische „Höhlengleichnis“. Es schildert den Aufstieg des Erkennenden aus der Gefangenschaft im Alltagswissen in den verschiedenen Schritten bis hin zu einer letzten unüberbietbaren Erkenntnis, in welcher der Erkennende in den Bereich des göttlichen Einen gelangt. Das entspricht dem Kult, dem religiösen Handeln mit seiner Wiederherstellung der verlorengegangenen Einheit zwischen den Menschen und der Gottheit. Dem Mythos aber entspricht die theoretische Seite dieses Handelns: die Sicht auf das Wesen der Dinge, auf die Lehre von den Ideen, und darüber hinaus, die da-

von noch streng zu unterscheidende Lehre von der höchsten Idee, der Idee des Guten oder, noch tiefer gedacht, des Einen. Wie es also im Kult um die Vereinigung von Mensch und Gott geht, so geht es in der dem Kult entsprechenden Philosophie um den Eintritt des menschlichen Erkennens in eine alles umfassende und alles begründende Erkenntnis. Bei Plotin hat diese letzte philosophische Erkenntnis den Charakter der Mystik, die Vereinigung der Erkenntnisschau mit dem göttlichen Einen.

*Die philosophische Erkenntnis hat also bei einigen Denkern eine gewisse Nähe zur Mystik. Schon Parmenides und sogar Heraklit sind in Beziehung zur Mystik gebracht worden, erst recht Platon und Plotin, danach Augustinus und Dionysius Areopagita sowie die davon abhängige Mystik des Mittelalters mit dem Höhepunkt bei Meister Eckhart. Wie steht es in dieser Hinsicht mit der Neuzeit?*

Als charakteristisch für die Neuzeit gilt bekanntlich die Aufklärung und ihre rationalistische Religionskritik. Das soll hier natürlich nicht bestritten werden, obwohl man nicht zuletzt in Deutschland, gerade bei Descartes, dem „Vater der modernen Philosophie“, die überrationalen Züge meist übersieht. Andererseits spielt in der Philosophie der Neuzeit dennoch die Mystik eine nicht unbedeutende Rolle. Das möchte ich an drei Beispielen zeigen.

Das erste Beispiel ist Nikolaus von Kues. Bei ihm könnte man fragen, ob er schon in die Neuzeit gehört. Sein Denken ist noch teils mittelalterlich – teils bereits neuzeitlich. Jedenfalls hat er sich intensiv mit der mittelalterlichen Mystik auseinandergesetzt, vor allem mit dem Werk Meister Eckharts, worüber mein so frühverstorbenen Freund Herbert Wackerzapp in seiner weithin anerkannten Dissertation gearbeitet hat. Mit den Benediktinern



des Klosters am Tegernsee hat Nikolaus ferner die Frage einer unmittelbaren Gottesschau diskutiert. Diese allerdings scheint ihm selber jedoch nicht zuteil geworden zu sein, denn er bekennt einmal offen: „Ich habe noch nicht gekostet, wie süß der Herr ist“. So ist Nikolaus von Kues wohl kein Mystiker, wohl aber, wie man sagen könnte, ein Mystologe, nämlich ein Denker, der das, was der Mystiker tatsächlich erfährt, seinerseits intellektuell nachvollziehend sich vorzustellen und geistig zu erfassen versteht.

Ein anderes Beispiel neuzeitlicher Beschäftigung mit philosophischer Mystik findet sich bei Jakob Böhme. Bei diesem gibt es zweifellos mystische Erfahrungen. Ob sie freilich philosophischen Charakter hatten und ob man Böhme mit Recht den „philosophus teutonicus“ nennt, möchte ich offenlassen. Jedenfalls hat Böhmes Mystik erheblichen Einfluß auf die Geschichte der Philosophie der Neuzeit gehabt, ganz besonders auf die Philosophie des deutschen Idealismus und der deutschen Romantik, vermittelt allerdings durch den schwäbischen Pietisten Oetinger und weitergegeben an Schelling, Hegel und Franz von Baader, den Wiedertäufermeister Eckharts. So meint Schellings Begriff der „intellektuellen Anschauung“ eine „unmittelbare Erkenntnis des Absoluten“ und gilt zugleich als „die erste spekulative Erkenntnis, das Prinzip und der Grund der Möglichkeit aller Philosophie“.<sup>26</sup> Auch das ist keine Mystik, sondern eher eine philosophische Mystologie.

Schließlich noch ein letztes Beispiel vom Ausgang der Philosophie am Ende des 19. Jahrhunderts. Halten wir uns zunächst an Schopenhauer, den heftigen Gegner des deutschen Idealismus und der idealistischen Lehre von der „intellektuellen Anschauung“, in einer Hinsicht auch Gegner der Mystik, die er gelegent-

---

<sup>26</sup> WW IV, 368.

lich als „Illuminismus“ angreift, weil dieser nicht mitteilbar und als solcher auch unbeweisbar sei. Wenn Illuminismus sich aber mit rationaler Darstellung verbindet, so sei er durchaus als möglicher Erkenntnisweg in Betracht zu ziehen, insbesondere wenn rationale Denkbemühungen ergebnislos an ihr Ende gelangt seien. Bezeichnend sind hier die von Schopenhauer genannten Vertreter eines philosophisch zu rechtfertigenden Illuminismus: Platon, die Neuplatoniker, die Gnostiker, Dionysius Areopagita, Scotus Eriugena, Meister Eckhart, Jakob Böhme, die nachkantischen Idealisten und interessanterweise die mohammedanischen Sufis sowie die indischen Denker der Vedântalehre.

Bei dem an Schopenhauer anknüpfenden frühen Nietzsche gibt es die These, daß der philosophische Gedanke der Einheit alles Seienden aus einer „mystischen Intuition“ hervorgegangen sei, den alle späteren Philosophien nur besser auszudrücken versucht hätten. Und noch der späte Nietzsche notiert sich den Satz: „Eigentlicher Zweck alles Philosophirens die intuitio mystica“.

Das also zu Ihrer Frage nach dem Thema der Mystik in der Philosophie der Neuzeit.

*In Ihren Schriften belegen Sie die ontologische Erfahrung, der Sie auch mystische Elemente attestieren, häufig mit Aussagen von Künstlern und Schriftstellern. Kann man daraus schließen, daß solches Erfahren auch in der Gegenwart – in unserer Zeit der überbetonten Wissenschaftlichkeit – auftritt?*

Diese Frage beantworte ich sehr gerne, denn sie gibt mir Gelegenheit, einerseits auf einige meiner Lieblingsautoren zurückzukommen, andererseits noch einmal die Nähe des philosophischen Gedankens der ontologischen Erfahrung zur Mystik hervorzuheben.



Es gibt in der Tat gerade auch in unserer Zeit bei Romanschriftstellern und Theaterdichtern Aussagen über mystische Erfahrungen, die teilweise eine große Nähe zur Erfahrung des Seins erkennen lassen. Nehmen wir zunächst Robert Musils Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“, bei dem ja schon der Titel an die Eckhartsche Mystik anklingt, worauf dann auch eine Anzahl von Literaturwissenschaftlern aufmerksam gemacht haben. Philosophisch scheint mir das besonders wichtig, worauf Wolfgang Rasch hingewiesen hat: daß nämlich der „andere Zustand“, den Musil in den Kapiteln „Heilige Gespräche“ und „Atemzüge eines Sommertags“ beschreibt, als „unbegriffliche, unmittelbare Seins-erfahrung“, als „Erfahrung der unmittelbaren Seinsverbundenheit“ und als „mystische Seinserfahrung“ aufzufassen sei. Eine mystische Erfahrung schildert ferner der Dramatiker Eugene O'Neill in seinem Schauspiel „Eines langen Tages Reise in die Nacht“ eine Erfahrung reiner Gegenwart, von Frieden und Einssein, von Freude und sogar Gottes. Eindrucksvoll ist auch die Darstellung eines Ferienerlebnisses von mystischem und fast philosophischem Charakter des Bauernsohnes Elias im Roman „Sonne des Lebens“ von Frans Eemil Sillanpää, Nobelpreisträger 1938. Der Heimgekehrte Elias gelangt in einen Zustand von tiefer und beglückender Ruhe und erfährt dabei „die ungeheure Einfachheit des Lebens, des Seins“ (im Finnischen steht tatsächlich das Wort Sein, „oleminen“). Und weiter: „Als hätte sein Innerstes zu sich selber gesagt: Hier sitze ich nun! Und damit das ganze Rätsel des Daseins erklärt und gedeutet“. Ein durchaus philosophischer Text. Noch philosophischer ist eine mystisch-pantheistische Stelle aus Milan Kunderas Roman „Die Unsterblichkeit“. Beschrieben wird dort ein Zustand von Ichlosigkeit, in der eine der Hauptpersonen des Romans erfährt, daß das ichbestimmte Leben kein Glück bringt: Dann heißt es: „Aber sein, sein ist das Glück. Sein: sich in einen Brunnen, in ein steinernes Becken

verwandeln, in das wie warmer Regen das Universum fällt“. Da sind wir zugleich schon im Bereich einer seinsbezogenen Philosophie, in die der vor allem durch seinen Roman „Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins“ bekannte Autor uns hineinführt.

Aber wo schon außerhalb der zünftigen Philosophie mehrfach mystische Erfahrungen mit Ausdrücken wiedergegeben werden, die charakteristisch sind für die Sprache der philosophischen Denker, da wäre es erstaunlich, wenn es nicht innerhalb der philosophischen Diskussion auch so etwas wie eine philosophische Mystik gäbe. Diese wäre natürlich streng zu unterscheiden von religiöser oder rein theologisch bestimmter Mystik (das würde beispielsweise auch von Karl Rahners vielbeachtetem Wort gelten, die Kirche der Zukunft werden mystisch sein oder sie werde nicht sein). Bleiben wir also bei der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Reine Mystiker finden wir da offenbar nicht, wohl aber ein starkes Interesse für die Mystik. Dabei denke ich hier nicht an die philosophiehistorische Beschäftigung mit diesem Thema, die in unserem wissenschaftsgläubigen Zeitalter gewaltig und kaum noch zu übersehen ist. Daneben gibt es in der systematischen Philosophie unserer Zeit ein bedeutendes, auf die mystische Erfahrung bezogenes Denken. Zu nennen ist in diesem Zusammenhang vor allem Henri Bergson. In seiner späten Schrift „Die beiden Quellen der Moral und der Religion“ unterscheidet er zwei Formen der Moralität, von denen die eine sich auf die Forderungen der Gesellschaft, die andere sich auf die mystische Liebe des Einzelnen gründe. Eine ähnliche Unterscheidung trifft Bergson auch für die Religiosität. Unterschieden wird dabei eine „statische Religion“ im Dienste des Lebens und der Gesellschaft von einer „dynamischen Religion, deren Ziel es sei, die menschliche Seele mit der Gottheit zu verbinden. Ihr Wesen sei im Kern Mystik, wobei nach Bergson die christliche Mystik der griechischen Mystik, etwa Plotins, und ebenso der indischen Mystik überlegen

sei, da die christliche Mystik letztlich in ein Handeln münde (auf die Gedanken Bergsons bin ich in meinem Lavelle-Vortrag auf dem Philosophenkongreß in Kanada näher eingegangen). Philosophische Mystik im Sinne von Mystologie gab es außerdem in Deutschland bei Martin Buber, der in seinem Buch „Ekstatische Konfessionen“ erheblichen Einfluß auf die Mystikdiskussion hatte, sich dann aber einer mystik-kritischen Ich-Du-Philosophie zuwandte. Ein auffälliges Interesse an Mystik findet sich schließlich noch bei Martin Heidegger, nicht zuletzt an der Mystik und Philosophie Meister Eckharts (über die die Heideggerschülerin Käte Oltmanns eine Dissertation verfaßt hat). Heideggers Theorie einer Geschichte des Seins führt aber schließlich zur Gnosis und von der reinen Philosophie weg. Diese Seite der Heideggerschen Philosophie hat der jüdische Heideggerschüler Hans Jonas weitergeführt.

*Mystik wird häufig in einen Zusammenhang mit Pantheismus gebracht. Nicht selten sind bedeutende Mystiker gar als Pantheisten verdächtigt, verfolgt, verurteilt und unter Umständen sogar als Ketzer verbrannt worden. Wie sehen Sie den Zusammenhang zwischen Mystik und Pantheismus?*

Mir scheint hier tatsächlich ein gewisser Zusammenhang zu bestehen. Sowohl zur Mystik als auch zum Pantheismus gehört ein Denken, das sich einerseits vom Alltagsdenken und andererseits vom wissenschaftlichen Denken wesentlich dadurch unterscheidet, daß diese in der „Lebenswelt“ vorherrschenden Denkrichtungen eine klare Trennung zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt voraussetzen. In der religiösen Mystik geht es dagegen um die Vereinigung der Seele mit Gott, letztlich in der „unio mystica“ (und parallel dazu in der philosophischen Mystik um die Einswerdung des erkennenden Bewußtseins mit dem rei-



nen Sein). Ebenso gehört zum Pantheismus die Vorstellung, daß Gott und Welt nicht getrennt, sondern eins sind. Dazu ist freilich zu beachten, daß es zwar in der Theorie einen primitiven Pantheismus gibt, nach welchem das einzelne in der Welt vorfindliche Seiende in seiner Einzelhaftigkeit mit Gott identisch gedacht worden ist, jedoch in der religiösen Erfahrung niemals ernsthaft als mit Gott identisch erlebt und beschrieben wurde, wie Hegel in seiner Religionsphilosophie und seiner Ästhetik sehr klar hervorgehoben hat. Wenn die Identität von Gott und Welt behauptet wurde, so bezog sich das stets nur auf das Weltganze, das Universum.

Zu einem so verstandenen Pantheismus gibt es drei grundsätzlich verschiedene Stellungnahmen. Zunächst die der orthodoxen Theologie des Christentums. Sie unterscheidet streng zwischen Gott einerseits und der Welt als der Schöpfung Gottes andererseits. Die gegenteilige Auffassung bezeichnete man seit 1720 als Pantheismus. Als solcher galt die Verneinung des Unterschieds zwischen Gott und Schöpfung. Diese Verneinung erschien dann als pantheistische Häresie. Als Lessing, wie Jacobi berichtet hat, sich zum Spinozismus und zum „Hen kai pan“ bekannte, begann in Deutschland der „Pantheismusstreit“, an dem sich fast alle wichtigen Denker beteiligten. Daneben gab es eine zweite Art der Stellungnahme, die schon bei Jacobi auftrat und bei einer Reihe von christlich-orthodoxen Theologen. Diese verwarfen den Pantheismus von vornherein als Atheismus. Aber selbst für Schopenhauer war der Pantheismus lediglich ein „höflicher Atheismus“. Als solcher ist er dann auch von marxistischen Ideologen aufgefaßt und bejaht worden. Schließlich eine dritte Form der Stellungnahme, die wieder religiöse und nicht zuletzt auch romantische Züge hat: Gott gilt dort im Gegensatz zur orthodoxen Auffassung zwar als nicht von der Welt getrennt, jedoch auch

nicht als atheistisch mit ihr identisch, vielmehr als der Welt, insbesondere der Natur, nah, mit ihr verbunden, vereint:

„Was wär ein Gott, der nur von außen stieße,  
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!  
Ihm ziemts, die Welt im Innern zu bewegen,  
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen ...“

In diesem Sinne hat Heine dann, nicht zuletzt im Blick auf Goethe, den Pantheismus „die verborgene Religion Deutschlands“ genannt.

In Konflikt mit der theologischen Orthodoxie ist im Mittelalter bekanntlich Meister Eckhart gekommen, vor allem freilich durch seine Predigten, jedoch jedenfalls im Kölner Häresieprozeß auch durch seine These „Das Sein ist Gott“ (esse est deus). Die Ankläger hatten hier den Verdacht, in dieser These werde das Einzelsein der Dinge in der Welt mit Gott gleichgesetzt und Eckhart wäre also, modern ausgedrückt, ein Pantheist gewesen. Eckhart konnte sich aber mit Erfolg verteidigen: das von ihm gemeinte Sein sei das absolute Sein, nicht das konkrete Sein der Dinge. Dabei verwies er einerseits auf seine Argumente zu seiner These sowie auf die berühmte Exodusstelle 3,14 mit dem Gottesnamen „Ich bin, der ich bin“ und auf einschlägige Texte bei Bernhard von Clairvaux. Allerdings ist Eckhart bei seiner Verteidigung nicht auf seine sehr gefährliche Lehre vom zweifachen Sein eingegangen (was verständlich ist, denn in einem Häresieverfahren ging es um Leben und Tod). Eckharts Lehre vom zweifachen Sein der Geschöpfe besagt, daß etwa bei einem Stein das Steinsein des Steines ein bloßes Dies-und-das-Sein und damit geschöpflich sei, das reine Sein des Steines aber göttlich und Gott sei, allerdings, wie Eckhart betont, nur im analogen Sinne. Die Eckhartsche Analogie hält den Pantheismusgedanken fern.



Weit schlechter als Eckhart ging es den Anhängern des Amalrich von Bena. Sie wurden als Häretiker verfolgt und nicht selten sogar getötet. Heute gelten Amalrich und die Amalrikaner schlechthin als Pantheisten. Mir scheint, daß man ihnen damit ein Unrecht tut. Ich habe das in zwei früheren Aufsätzen ausführlicher begründet und möchte deshalb hier nur auf die Aussage des zum Feuertod verurteilten Amalrikaners Bernhard belegen. Dieser hatte nämlich lediglich gelehrt, darin, daß er sei, sei er Gott (in eo, quod erat, se esse deum dicebat). Er hatte also nicht behauptet, er sei als Einzelmensch Gott, sondern nur in seinem allgemeinen Sein sei er mit Gott identisch (und zur mystischen Gotteserfahrung gehört nicht selten – man denke nur an Plotin – die Behauptung des Einsseins mit Gott). Die Unterscheidung zwischen dem schlechthinnigen Sein und dem einzelhaften Sein der Vielfalt der Dinge wurde also von den Anklägern nicht verstanden. Auch hatte sich der Amalrikaner unglücklicherweise nicht auf die scholastische Analogielehre berufen können. Das Urteil der Ankläger war ein Justizmord im Namen der kirchlichen Rechtgläubigkeit.

*Die Mystik hat, wie Sie selbst hervorgehoben haben, sowohl in der Religion als auch in der Philosophie ihren Ort. Wenn man unter diesem Gesichtspunkt einmal an die gegenwärtige Kulturkrise denkt, die sich aus den Problemen zwischen dem Abendland und dem fundamentalistischen Islam ergibt, könnte man doch in der Mystik eine Brücke zur Annäherung der zur Zeit als unüberwindlich betrachteten Distanz der Kulturen sehen. Wie stehen Sie zu diesem Thema?*

Mystik findet sich nicht nur in der Religion, sondern im Gegensatz zu gewissen weitverbreiteten Vorstellungen auch, wie vorher schon angeführt, in der Philosophie. Bei den Religionen hat man

zwischen prophetischen und mystischen Religionen unterschieden. Dennoch gibt es Mystik in allen Religionen, auch in den als prophetisch charakterisierten, und zwar nicht nur im abendländischen Christentum, sondern ebenso im Judentum (erwähnt sei Gershom Scholems Buch über die Hauptströmungen der jüdischen Mystik) sowie im Islam (nämlich im Sufismus, über den Annemarie Schimmel in ihrem Buch „Mystische Dimensionen des Islam“ einen ausgezeichneten Überblick gegeben hat). Immer wieder ist über die Übereinstimmungen unter den Gedanken und Schriften der Mystiker innerhalb der verschiedensten Religionen gesprochen worden. Neben christlicher, jüdischer und islamischer Mystik gehört dabei durchaus noch die indische, japanische und chinesische Mystik in den Bereich dieser Übereinstimmungen (wobei natürlich die bemerkenswerten Unterschiede in den einzelnen Kulturen hinreichend berücksichtigt werden müssen). Wegweisend war in dieser Hinsicht Rudolf Ottos Versuch über „West-östliche Mystik“, in dem die abendländische Mystik und Philosophie Meister Eckharts mit der philosophischen Mystik des Inders Schankara in ihrer Gemeinsamkeit und ihrer Getrenntheit miteinander verglichen wurden.

Nun fragen Sie, ob nicht die Mystik eine Brücke schlagen könnte zur Überwindung der Kluft zwischen dem abendländischen Christentum und dem morgenländischen Islam, wobei Sie sogar an dessen fundamentalistische Form denken. In einer solchen Frage liegt zwar eine große Hoffnung, doch kann ich leider diese Hoffnung nicht mit Ihnen teilen. Denn was für die abendländische und die morgenländische philosophische Mystik gilt, hat bedauerlicherweise keine Geltung auf dem Gebiet der Religionen und Kulturen, insoweit diese nicht-mystisch sind. Auf diesem Gebiet sind Christentum und Islam unüberbrückbar voneinander getrennt. Denn die nicht-mystische Seite des Christentums und noch weit mehr die des Islam bilden den eigentlichen

Charakter dieser beiden prophetischen Religionen. Aber wie kann die Religion eines liebenden Vatergottes und der „Freiheit eines Christenmenschen“ Annäherung finden an die religiöse Verehrung eines fernen und unnahbaren Gottes, der unbedingte Unterwerfung (Islam) unter seine absolute Herrschaft verlangt und den Unfolgsamen und besonders den „Ungläubigen“ mit den strengsten Strafen droht? Wie kann eine Religion, die sich im Laufe ihrer Geschichte ständig mit den geistigen Entwicklungen in Philosophie, Religion und Wissenschaft auseinandergesetzt hat, sich mit einem Fundamentalismus aussöhnen, der im Grunde über das Anfangsstadium seiner Entstehung nicht hinauskommen will und jede kritische Stellungnahme zu sich selbst am liebsten mit der Ermordung der Kritiker beantwortet? Wie kann schließlich eine Religion der Gleichheit aller Menschen vor Gott sich mit einer Religion verbünden, die grundsätzlich Andersdenkende diskriminiert und sogar verfolgt, von der Trennung der Geschlechter ausgeht und dabei das weibliche Geschlecht unterdrückt, erniedrigt und es dem männlichen Geschlecht und seiner Willkür unterwirft? Wir sollten prüfen, ob unsere Toleranz gegenüber dem intoleranten Islam nicht viel zu weit geht, wie einzelne einsichtige und fortschrittliche Anhänger des Islam (wie Bassam Tibi oder N. Kelek) uns zu bedenken geben.

*Die moderne Religionsphilosophie beginnt mit Rudolf Ottos Buch über das Heilige, das dann u.a. weitergewirkt hat auf Tillich und die protestantische Theologie sowie auf Scheler und durch ihn besonders auf die katholische Philosophie und Theologie der Religion. In den achtundsechziger Jahren kamen politische und religionskritische Ideen hinzu. Wie haben Sie als ehemaliger Schüler von Mensching auf die gegenwärtige religionsphilosophische Situation reagiert?*



Als Schüler des Religionswissenschaftlers Gustav Mensching, den ich nicht nur als akademischen Lehrer, sondern auch in seiner Menschlichkeit geschätzt habe, stand ich natürlich immer bewußt in der Tradition von Schleiermacher und Rudolf Otto. Auf der anderen Seite hatte ich niemals Verständnis für die Politik der Achtundsechziger und ihrem zeitgeistkonformen politischen Umgang mit religiösen Problemen. In Fragen einer Philosophie der Religion wollte ich deshalb einen anderen, einen eigenen, und zwar einen philosophischen Weg gehen. Das habe ich dann auch in meiner Vorlesung zur „Einführung in die Religionsphilosophie“ unternommen.

In einem zuerst 1985 veröffentlichten Aufsatz („Der Seinsgedanke in der modernen Religionsphilosophie“) suchte ich herauszuarbeiten, daß der Ansatz bei der ontologischen Erfahrung immer schon religionsphilosophisch von Bedeutung gewesen war. Selbst bei Rudolf Otto läßt sich das in seinem Buch über Schankara und Meister Eckhart zeigen. Beide religiöse Mystiker werden zugleich als Metaphysiker interpretiert und auf den Seinsgedanken bezogen. Um Seinserkenntnis sei es ihnen gegangen, stellt Otto fest. Aber um „Seinserkenntnis vom heilvollen Sein“.

Max Scheler übernimmt in seiner „Wesensphänomenologie der Religion“ den Ottoschen Begriff des Heiligen, betont aber stärker als Rudolf Otto den Seinscharakter des Heiligen und des Göttlichen. Dieses sei ein „absolut Seiendes“, von dem alles Seiende und natürlich auch der Mensch in Übernahme eines Schleiermacherschen Begriffs „schlechthin abhängig“ sei.

Auch Paul Tillich geht zunächst von Ottos Begriff des Heiligen aus, übernimmt aber dann von Heidegger den Seinsbegriff, nicht zuletzt in seiner Abhandlung „Biblische Religion und die Frage nach dem Sein“. Es gehe sowohl dem religiös Glaubenden wie dem philosophisch Glaubenden um ein „Ergriffensein von



dem, was uns unbedingt angeht“. Der Unterschied liege aber darin, daß der religiös Glaubende personal denke, der philosophisch Glaubende aber ontologisch.

Der Seinsgedanke spielt außerdem noch bei einer Anzahl katholischer Theologen eine Rolle. Der bekannteste unter ihnen war der Jesuit Erich Przywara, der den Begriff der „*analogia entis*“ zum Grundbegriff einer „Religionsphilosophie katholischer Theologie“ machen wollte. Mehrere sogenannte Vertreter einer „katholischen Heideggerschule“ verbanden ebenfalls ihre Religionsphilosophie mit dem Seinsgedanken. Ich möchte hierzu nur noch Karl Rahner, Bernhard Welte, Johann Baptist Lotz und Helmut Ogiermann nennen. Bei ihnen allen überwiegt das metaphysische Interesse das eigentlich religionsphilosophische.

Das ist anders bei dem Religionshistoriker Mircea Eliade. Er ist nicht nur ein ausgezeichnete Kenner der verschiedensten Religionen, und keineswegs nur der Hochreligionen, sondern ebenso der sogenannten primitiven Religionen oder Naturreligionen. Auch er geht vom Begriff des Heiligen aus, verbindet ihn aber mit dem Seinsgedanken. Bei ihm finden sich Sätze wie: „Das Heilige ist gesättigt an Sein“. Oder: „Der religiöse Mensch dürstet nach dem Sein“. Und der Durst nach dem Heiligen sei zugleich „Heimweh nach dem Sein“ und gründe in der „ontologischen Besessenheit“ des religiösen Menschen.

Der Gedanke der Erfahrung des Seins erweist sich also auch als Fundament für eine Philosophie der Religion.

*Ich möchte noch einmal auf Ihre Abhandlung über „Griechische Religion und Platonische Philosophie“ zurückkommen, in der Sie einleitend auf die verschiedenen Weisen des Philosophierens hinweisen.<sup>27</sup> Danach sprechen Sie von einer Philosophie als Wis-*

---

<sup>27</sup> Hamburg 1980.

*senschaft und von einer Philosophie als Weg zu einem höheren Sein. Wenn man diesen Gedanken einmal auf unsere Gegenwart bezieht, in der viele Menschen bekanntlich weder in der Religion noch in anderen geistigen Bereichen seinen Halt und seine Orientierung findet, so könnte man möglicherweise im platonischen Seinsgedanken so etwas wie ein Fundament entdecken, welches geradezu im religiösen Sinne Lebensbedeutung besitzt. Könnten Sie dies bestätigen?*

Der Platonische Seinsgedanke meint letztlich eine Erfahrung oder sogar Er-Fahrung im Sinne eines ans Ziel gelangten Erkenntnisweges. In der Zeit des christlichen Altertums und Mittelalters sowie der Neuzeit und ganz besonders in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg hat sich daraus die Lehre von der Erfahrung des Seins entwickelt. Diese philosophische Grunderfahrung sollte in der Tat, wie Sie wünschen, ernsthaft unter dem Gesichtspunkt ihrer möglichen Lebensbedeutung betrachtet und überprüft werden. Wenn entsprechend Ihrer Frage die Religion dem Menschen der Gegenwart keinen Halt und keine Orientierung mehr zu geben scheint, so liegt die Vermutung nahe, das dem Leben der Religion heute Fehlende bei der Philosophie zu suchen.

Der typische Mensch unserer Zeit hat offenbar seinen Halt verloren, indem er immer mehr in die Oberflächlichkeit und das Hin und Her der außenweltlichen Erfahrung hineingerissen ist und in seiner materialistischen Einstellung und der Belanglosigkeit seiner Vergnügungen seine Wurzeln in der tieferen Welt des Inneren vergessen hat. Das entspricht dem, was Heidegger philosophisch als „Seinsvergessenheit“ bezeichnet hat. In der Zuwendung zur Innenwelt läßt sich dagegen das Sein als etwas Bleibendes, Festes und Sicheres finden. Wer auf diese Weise im Sein „ansässig“ geworden ist und gewissermaßen im Sein „Anker geworfen“ hat, kann das Leben, auch das äußere, mit ganz ande-

ren Augen ansehen und in ihm sein Verhalten zu sich selbst, zu anderen Menschen und zur Welt einrichten.

Lebensbedeutung hat die Erfahrung des Seins ferner noch dadurch, daß sie Orientierung ermöglicht. In der Erfahrung des Seins liegt nämlich zugleich die Entdeckung einer Mitte, um die sich alles weitere Leben rankt. Das Verhältnis zu dieser Mitte läßt über Wichtigkeit und Unwichtigkeit der Dinge und Ereignisse des Lebens entscheiden. Wenn man diesen Gedanken einmal ernstnimmt, so müßte man ihn allerdings auch anwenden auf die eigenartige Weise von Selbstbewußtsein, welches der moderne Mensch zu besitzen glaubt. Was ist das für ein Selbstbewußtsein, das sich vor allem in Gestalt des materiell Erreichten zu zeigen scheint? Ist es nicht so, daß dieses Erreichte eigentlich nur als Resultat eines Konsumdikats auftritt und sich Gehör verschafft? Haben wir es dabei nicht mit einem Massenbewußtsein zu tun, welches überhaupt kein Ausscheren aus den konsumorientierten Reglementierungen, oder sagen wir Verlockungen zuläßt? Die Fähigkeit, Wichtiges von Unwichtigem unterscheiden und sich durchaus auch der Massengesellschaft entziehen zu können, erfordert dagegen zunächst einen eigenen Standpunkt, der so gefestigt (nicht rigide!) ist, daß der Einfluß unwichtiger Dinge den Menschen nicht beeinflussen kann. Ich wage zu behaupten, daß in der Entdeckung der Mitte genau dieser Standpunkt seinen Ort hat.

*Bevor wir uns einem weiteren Bereich Ihrer philosophischen Arbeit – der Erziehung – zuwenden, zuvor noch eine Frage zu einigen sehr wesentlichen Begriffen, die Sie häufig verwenden und die sowohl Ihre religionsphilosophischen Gedanken unterstreichen und klären als auch die der Erziehung. Sie betonen in diesem Zusammenhang die Bedeutung der Stille, des Schweigens, des Staunens, der Innenwendung, des Lebenssinnes und sogar*



*des wahrhaften Glücks. Wie es scheint, sind diese Erfahrungen in der heutigen Zeit verlorengegangen und durch Oberflächlichkeit und Schnellebigkeit ersetzt worden. Kann die Philosophie zur Wiedererweckung dieser Erfahrungen beitragen und sollte sie es überhaupt tun oder sind sie ein Anachronismus in unser fortschrittsgläubigen Zeit, die im materiellen Erfolg ihren einzigen Sinn sieht? Welches Menschenbild steht Ihrer Auffassung nach hinter dieser Tendenz und welches Menschenbild resultiert aus der Theorie der ontologischen Erfahrung?*

Das sind drei Fragen, die allerdings zwar zusammenhängen, aber verschieden beantwortet werden müssen. Beginnen wir mit der ersten von ihnen. Sie ist die wichtigste und enthält im Grunde schon die Antwort auf die beiden weiteren. Die von Ihnen angeführten Begriffe sind ja charakteristisch für eine Philosophie der inneren Erfahrung und des Seinsgedankens, zugleich aber nicht nur philosophisch, sondern ebenso bezogen auf Religiöses und Erzieherisches.

Ich bin durchaus der Ansicht, daß eine Philosophie dieser Art zur Wiedererweckung der genannten Erfahrungen beizutragen imstande ist. In der Seinshaftigkeit des Schweigens wird ja philosophisch das Sein erfahren (Max Picard), welche Erfahrung freilich durch gedanklich einleuchtende und sprachlich artikuliert Erörterung vorbereitet sein muß. Stille wird erreicht durch den an sein Ziel und zur Ruhe gekommenen philosophischen Erkenntnisweg: „Durch wahre Philosophie wird die Seele still, zuletzt andächtig“ (F.H. Jacobi). Das Staunen erscheint als Ausdruck des in der Überwindung des Alltagsdenkens in seiner Plötzlichkeit sichtbar werdenden Seinsgedankens. Die Innenwendung des philosophischen Erkennens führt in eine von der Welt des vielen Seienden gänzlich verschiedene Welt des einen Seins in ihrer Andersheit. Der Sinn aber wird dem Leben nicht von



außen gegeben, denn es hat in der Seinsbezogenheit seinen Sinn in sich selbst (ich erinnere an die vor kurzem erst aus Sillanpää angeführte Stelle, nach dem in der Erfahrung der Einfachheit des Seins alle Rätselhaftigkeit des Lebens gedeutet und geklärt erschien). Und schließlich ist das tiefste Glück, das der Mensch erfahren kann, nicht der rauschhafte Überschwang, sondern das einfache bloße Sein.

Sollte, um nun zur zweiten Frage zu kommen, die Philosophie versuchen, an der Wiedererweckung von Erfahrungen wie Sein und Stille, Staunen und Innerlichkeit, von Lebenssinn und ruhigem Glück mitzuwirken? Natürlich, denn die Philosophie kann gar nicht anders: der Ernst der Erfahrungen des philosophischen Denkens verlangt von sich eine Wendung hin zur Bewährung im konkreten Leben.

Die dritte Frage muß man sich leider immer wieder stellen, wenn man an das Publikum denkt, das man zwar erreichen möchte, auf dessen Erreichbarkeit man aber wenig Hoffnung setzen kann. Nötig wäre eine völlige Metanoesis, ein Umdenken von den Äußerlichkeiten und Verdinglichungen des modernen Lebens zur Innerlichkeit schlechthin. Die Welt, in der wir leben müssen, hat ihre Seele verloren. Es könnte im besten Falle so sein, daß dieser Verlust so sehr schmerzt, daß man von sich aus auf den Gedanken einer Umkehr kommt, sich also auf den Weg macht in eine geistige Welt, die Lebenssinn offenbart. Diese Bemerkung dürfte auch ein Indiz für die Auffassung des Menschen sein, wie sie sich aus der ontologischen Erfahrung ergibt. Der Mensch wird seinem Wesen nach als geistiger Mensch verstanden, dem es nun auch obliegt, sein Wesen in diese Richtung hin zu entfalten. Er selbst ist gefordert, sein Leben aufgrund des ontologischen Fundaments, welches ihn trägt, zu gestalten und zu formen, so daß er über seine alltäglichen Bedürfnisse hinaus einen Sinn im Leben sieht und diesem entgegenstrebt. Dieser Sinn

aber verleiht dem Menschen Kraft und Selbstsicherheit, so daß er auch in der Lage sein wird, den Oberflächlichkeiten, Leichtfertigkeiten und Belanglosigkeiten der materiellen Übermacht zu entsagen.

Kritisch betrachtet, steht diesem Menschenbild in der heutigen Zeit ein völlig anderes entgegen. Es ist reduziert auf das bloße äußere Leben, auf Erfüllen von Bedürfnissen wie das Vergnügen, die ständige Abwechslung und Erfolg, Dinge, die nicht nur schnell vergänglich sind, sondern die auch weder Glück und Zufriedenheit noch innere Ruhe verheißen. Sie wirken sich auch in anderer Weise negativ auf den Menschen aus, indem sie ihn abhängig machen von den Massenbedürfnissen, die seine Persönlichkeitsentfaltung einschränken. So ist der heutige Mensch vielfach ein Mitläufer des Zeitgeistes, dem er sich einerseits aus Kritikunfähigkeit, andererseits aus Bequemlichkeit und der Furcht, ausgegrenzt zu werden, nicht entziehen kann. Zu beobachten ist nun auch, daß diese Tatsache von profitorientierten Institutionen in beachtlichem Maße ausgenutzt wird, indem dem Menschen vorgegaukelt wird, seine Modernität bestehe vor allem in der Nachahmung von Tendenzen des oberflächlichen Lebens.

*Darf ich mit meiner nächsten Frage zur Erziehung an diese Überlegungen anschließen? Auch hier geht es ja um ein Menschenbild, welches die jeweilige theoretische Grundlegung prägt. Auf dem Hintergrund der ontologischen Erfahrung führte ein weiterer Schritt Ihres philosophischen Denkens nämlich in die Probleme der Erziehung, zu denen Sie eine Reihe von Beiträgen geliefert haben. Ich denke etwa an die „Philosophische Pädagogik“ von 1984, an zahlreiche Vorträge und Studien.<sup>28</sup> Hier geht es sowohl um Erziehung als auch um Bildung, wobei ein Grund-*

---

<sup>28</sup> Jetzt in: Philosophie der Erziehung, Bd. V. Sankt Augustin 1990.

*gedanke deutlich wird, nämlich Erziehung und Bildung unter der Maßgabe der 'Innenwelterweckung' zu betrachten. Was bedeutet dies, welche Ziele geben Sie der Pädagogik vor und welche Bedeutung hat dabei ein humanistischer Grundgedanke? Ich denke dabei vor allem an Ihre Stellungnahme zu Heideggers Humanismusbegriff.*

Nach meiner Trennung von Koch und damit von der normalen akademischen Laufbahn, wie sie in Deutschland von der Assistententätigkeit zur Habilitation führen soll, hatte ich mich für den in Frankreich üblichen Weg zur Universität entschlossen, wie etwa Bergson und Lavelle als Gymnasiallehrer wieder an die Universität gekommen waren. Nach Absolvierung eines Zweitstudiums, nämlich vor allem der alten Sprachen, habe ich dann von 1958 bis 1970 an der höheren Schule Griechisch, Latein und Philosophie gelehrt, in den beiden letzten Jahren als stellvertretender Seminarleiter auch Pädagogik, insbesondere allgemeine Didaktik und Philosophiedidaktik. In dieser Zeit sind Aufsätze entstanden wie „Über den erzieherischen Sinn des Schweigens“ oder „Zum Begriff der philosophischen Grunderfahrung“ (schon 1964 im Kern meine Lehre von der „ontologischen Erfahrung vorwegnehmend) sowie „Erziehung als Innenwelterweckung“. Den Sprangerschen Begriff der Innenwelterweckung habe ich dann mit dem Gedanken der inneren Erfahrung des Seins in Verbindung gebracht.

Das habe ich dann weiter ausgeführt in meiner „philosophischen Pädagogik“. Unter „philosophischer Pädagogik“ verstehe ich eine Lehre von der Erziehung, die sich auf Philosophie gründet, unter Philosophie aber ein auf die Erfahrung des Seins bezogenes Denken. Von daher gehört die philosophische Pädagogik oder Philosophie der Erziehung zu den grundlegenden Disziplinen der Philosophie wie Metaphysik, Ethik, Erkenntnislehre.



Diese philosophische, auf die Seinserfahrung bezogene Pädagogik steht zwischen einer empirischen „Erziehungswissenschaft“ (etwa bei Brezinka) und der ideologisch begründeten „Emanzipationspädagogik“ (etwa bei Blankertz und Mollenhauer). Der Seinsgedanke bildet aber nicht nur die Voraussetzung einer Theorie der Erziehung, sondern verweist auch auf das Ziel der Erziehung. Ziel der Erziehung ist ja letztlich die Menschwerdung des Menschen, die Verwirklichung, Entfaltung des Wesens des Menschen. Das Wesen des Menschen aber ist im letzten und tiefsten bestimmt durch das Seinsbewußtsein und die durch das Seinsbewußtsein ausgezeichnete Gemeinsamkeit des Menschlichen, des Humanen. Es geht in der Erziehung also nicht nur um Wissensvermittlung, die zur Bewältigung des alltäglichen Lebens notwendig ist.

Hierhin gehört wohl Ihre Frage nach dem humanistischen Grundgedanken in der Philosophie der Erziehung, wobei Sie sich eine Stellungnahme zu Heideggers Humanismusbegriff wünschen. Nun gut! Allerdings ist die Sache nicht ganz einfach, denn wir haben es nicht mehr mit dem Heidegger von „Sein und Zeit“ zu tun, sondern mit dem Heidegger der Entdeckung der Geschichtlichkeit des Seins, der Entdeckung der „Seinsgeschichte“. Heidegger antwortet nun in seinem „Humanismusbrief“ auf die Frage des französischen Heidegger-Jüngers Jean Beaufret, wie man dem Wort Humanismus wieder seinen Sinn zurückgeben könne. Das aber will Heidegger gerade nicht. Er will den alten Humanismusbegriff nicht mehr erneuern, sondern über den bisherigen Humanismus hinausgehen, und zwar in einer Weise, daß das dabei Gewonnene überhaupt nicht mehr noch als Humanismus bezeichnet werden dürfe. Wenn man nämlich den Menschen als „animal rationale“ verstehe, also gewissermaßen als eine besondere Art von Tier, so denke man die Menschlichkeit des Menschen, seine humanitas von der animalitas her. Und daher werde



im überlieferten Humanismus die *humanitas* des Menschen nicht hoch genug angesetzt. Dieses Versäumnis gründe im Wesen der Metaphysik: „Die Metaphysik denkt den Menschen von der *animalitas* her und denkt nicht zu seiner *humanitas* hin“. Das ergebe sich aus dem Wesen der Metaphysik. Denn sie stelle das Seiende in seinem Sein vor und denke zwar so das Sein des Seienden, frage aber nicht nach der „Wahrheit des Seins selbst“. Die Wahrheit des Seins aber ist die „Unverborgenheit“ des Seins, griechisch die „*aletheia*“, die Offenheit des Seins. Darin liege höchste Würde des Menschen, nämlich daß der Mensch Wächter der Wahrheit des Seins sei, daß er die Wahrheit des Seins hüte (und in diesem Sinne kann Heidegger sagen, der Mensch sei der „Hirt des Seins“). Daher ist für Heidegger der Mensch „in seinem seinsgeschichtlichen Wesen das Seiende, dessen Sein als *Ek-sistenz* darin besteht, daß es in der Nähe des Seins wohnt“. Wenn der Mensch aber „der Nachbar des Seins“ ist, wenn er sich in der *Ek-sistenz*, im Innestehen in der Offenheit des Seins hält, dann ist für Heidegger das Wesen des Menschen für die Wahrheit des Seins verantwortlich. In diesem Zusammenhang stellt Heidegger sich die Frage, ob er bei seiner Vorstellung des Menschen als seinsbenachbartem Wesen noch den überlieferten Begriff des Humanismus beibehalten sollte.

Wie soll man also zu Heideggers Überlegungen zum Humanismusbegriff Stellung beziehen? Zunächst mit Zustimmung zu der grundlegenden Einsicht, daß das Wesen des Menschen zuletzt nur vom Seinsgedanken her verstanden werden kann. Das Sein braucht indessen nicht im Sinne der *Gnosis* mit einer Geschichte verbunden zu werden. Seinsverbundenheit und Seinsvergessenheit sind Geschehnisse, Versäumnisse oder Errungenschaften, des Einzelnen. Wir brauchen nicht zu warten, bis das Sein uns anspricht. Das Sein zu erfahren, ist unsere eigene Sache als Mensch hier und heute. Wenn wir von dieser Einsicht ausgehen, könnten

wir zu einem neuen Sinn des Humanismusbegriffs kommen, nämlich zu einem seinsbezogenen Begriff des Humanismus.

*Seit die Pädagogik wesentliche Gedanken der soziologischen Theorie von Habermas aufgenommen hat, ist der Begriff 'Emanzipation' kaum noch zu übergehen. Sie führen die Habermassche Beschäftigung mit den Formen des Wissens auf Schellers Erörterung der drei Wissensformen zurück, wobei Habermas das „erkenntnisleitende“ Moment auf die Emanzipation bezieht. Lässt Ihre philosophisch-pädagogische Auffassung diesen Begriff zu, welche Einwände lassen sich machen?*

Den Begriff der Emanzipationspädagogik habe ich eben schon einmal erwähnt. In der Tat ist durch Habermas der Begriff der Emanzipation nicht nur in der Politik, sondern gerade auch in der Pädagogik ungeheuer erfolgreich gewesen. Eine kleine Änderung an den von Scheler unterschiedenen Wissensformen hatte zu diesem Erfolg geführt. Scheler hatte naturwissenschaftliches Wissen, geisteswissenschaftliches Wissen und religiöses Wissen unterschieden. Habermas unterscheidet die „empirisch-analytischen Wissenschaften“ (also im wesentlichen die Naturwissenschaften und die anderen „positiven Wissenschaften“), sodann die „historisch-hermeneutischen Wissenschaften“ (gemeint sind die „Geisteswissenschaften“), dann aber, und jetzt abweichend von Schellers dritter Wissensform und an ihre Stelle tretend, die „kritischen Wissenschaften“ (zu denen Habermas vor allem die kritische Wissenschaft der „Frankfurter Schule“ von Horkheimer und Adorno zählt, aber auch die Psychoanalyse und die Philosophie, falls diese sich von ihrem „ontologischen Objektivismus“ freigemacht habe, was wohl gegen den Seinsgedanken der Heideggerschen Philosophie gerichtet sein dürfte). Diese drei unterschiedenen Wissenschaftsarten verbindet Habermas nun jeweils

mit einem bestimmten „erkenntnisleitenden Interesse“. Den Naturwissenschaften wird ein „technisches Interesse“ zugeschrieben, den Geisteswissenschaften ein „praktisches Interesse“, den „kritischen Wissenschaften“ ein „emanzipatorisches Interesse“. Den genannten drei Interessearten sollen dann die Bereiche entsprechen, in denen sich das Leben der menschlichen Gesellschaft abspielt: Arbeit, Sprache, Herrschaft. In der Zeit der Unruhen der achtundsechziger Jahre setzte sich die Habermassche Wissenschaftstheorie weitgehend durch, wobei vielleicht auch eine Rolle spielte, daß Habermas sich unter bedeutender Mitwirkung der Massenmedien aktiv in die seit der Mitte der sechziger Jahre immer stärker werdenden Studentenunruhen einschaltete. Es blieb aber nicht nur beim allgemein politischen Interesse. Vor allem unter Pädagogen und Erziehungswissenschaftlern, die ja dafür bekannt sind, daß sie besonders anfällig sind für Neues und Zeitgemäßes, entwickelte sich schon früh so etwas wie eine „Emanzipationspädagogik“. Im Jahre 1966 schrieb Herwig Blankertz der theoretischen Pädagogik ein erkenntnisleitendes Interesse an „Mündigkeit und Emanzipation“ zu. Und zwei Jahre später bezeichnete Klaus Mollenhauer als erkenntnisleitendes Interesse der Erziehungswissenschaft die „Emanzipation“. Zunächst dachte man dabei vor allem an die Emanzipation des Einzelnen, bald aber ging es nur noch um die Emanzipation der Gesellschaft. Man wollte damit die als „bürgerlich“ abgetane geisteswissenschaftliche Pädagogik der Diltheyschule überwinden.

Allerdings entstanden verschiedene Spielarten der Emanzipationspädagogik. Eine von ihnen war die „kritische Pädagogik“ im Sinne „gesellschaftskritischer Pädagogik“. Eine andere Form verstand sich als „kommunikative Pädagogik“, die das Verhältnis von Lehrer und Schüler politisch auffaßte, das hierarchische Gefälle zwischen Lehrer und Schüler im Unterricht aufheben wollte. Ein Höhepunkt wurde erreicht, als mit dem Summerhill-Buch von



Neill der Gedanke einer „antiautoritären Erziehung“ aufkam, der, nachdem er eine Zeitlang geradezu enthusiastisch gefeiert worden war, dann wiederum als zu liberal verworfen und durch die Idee einer „sozialistischen“ oder „revolutionären Erziehung“ oder „proletarischen Erziehung“ ersetzt wurde. Deren Ziel war der Klassenkampf und die Umerziehung der jungen Menschen zum kollektiven Denken und Handeln.

Derartige Auswüchse, die man inzwischen auf sich beruhen lassen kann, sollten uns aber nicht dazu verführen, das Emanzipationsthema gänzlich fallenzulassen. Mir schwebt allerdings ein ganz anderer Sinn des Gedankens der Emanzipation vor. Ich frage mich, ob man in unserer Massengesellschaft sich nicht viel eher darum bemühen sollte, sich von der Masse zu emanzipieren, den Versuch zu unternehmen, zu sich selbst zu kommen, unabhängig zu sein von den Einflüsterungen der Reklame und der Propaganda? Der durch die Massenherrschaft bestimmte Mensch ist bodenlos, hat in sich selbst keinen Halt, keine Ruhe mehr in sich selbst. Nur eine die Seinsbezogenheit des Menschen berücksichtigende Erziehung könnte hier Abhilfe schaffen. Aber wie bringt man die verwöhnte und mit sich selbst völlig zufriedene Masse zu einer Änderung ihrer grundsätzlichen Einstellung?

Zudem scheint es ja auch bequem zu sein, sich einem funktionierenden Sozialstaat anzuvertrauen und die Eigenverantwortung und die staatsbürgerliche Mündigkeit beiseite zu lassen. Emanzipation verlangt aber gerade derartiges wie Selbstverantwortung, demokratische Handlungsfähigkeit oder auch Kritikfähigkeit. Diese Eigenschaften können sich allerdings nur in einem gefestigten Ich entwickeln. Die Vorstellung von Emanzipation (man müßte übrigens immer fragen: Emanzipation „von was“ und „wohin“) ist also nur sinnvoll und vertretbar unter dieser Maßgabe. Dagegen ist die Devise gängiger Emanzipationsbestrebungen, alles Tradierte unreflektiert über Bord zu werfen, wenig



überzeugend. Auch hier ist also ein kritischer Geist erforderlich, um zwischen Sinnvollem und Sinnlosen unterscheiden zu können.

*Wenn wir die Gegenwart kritisch betrachten, so sind fast in jedem Lebensbereich, vor allem in der Erziehung, äußerst kritische, wenn nicht gar resignierende Töne zu hören. Welche Gründe könnte es Ihrer Auffassung nach für die Fehlentwicklungen in Bildung und Erziehung geben, und welche Empfehlung sollte auf der Grundlage Ihrer philosophischen Theorie an die Verantwortlichen ergehen?*

Diese Frage paßt offenbar gut zu dem, was wir zuvor besprochen haben. Die Emanzipationspädagogik hat zu einer allgemeinen Politisierung und zugleich zu einer Entwertung der Aufgaben von Bildung und Erziehung geführt. Das hat an den Schulen zu kaum noch tragbaren Zuständen geführt. Die pauschale Kritik der Bewegung der „Achtundsechziger“ an der Haltung der Generation der Eltern, Großeltern und Urgroßeltern im Zeitalter der nationalsozialistischen Diktatur, die als „Tätergeneration“ verurteilt und diffamiert wurde, hat die Beziehung zwischen Erziehenden und zu Erziehenden entscheidend gestört. Die „antiautoritäre Erziehung“ hat den Gedanken der Autorität bei den zur Erziehung Verpflichteten geradezu verhaßt gemacht. Jeder Ansatz von Erziehung wird zunächst einmal „hinterfragt“. Lehrer und Schüler stehen sich als Feinde gegenüber. Unter tätiger Mithilfe der Eltern wird dafür gesorgt, daß die Lehrer nicht zuviel von den Lernenden verlangen. Man bemüht sich, den Lernstoff möglichst klein zu halten, die erteilten Prädikate dagegen möglichst hoch, was unter Umständen vor Gericht erstritten werden kann. Fächer, die als zu schwer gelten wie Latein und Griechisch, werden aus politischen Gründen zurückgedrängt: sie sind angeblich von den

„Bildungsbürgern“ eingeführt, um die Kinder der Proletarier am sozialen Aufstieg zu hindern. Die Ausdrucksweise der Schüler mit ihrer Vulgärsprache erlaubt keinerlei differenzierten und sachbezogenen Umgang mit den Gegebenheiten des Lebens. Die Orthographie des Deutschen ist ebenfalls politisch verdächtigt worden und eine jeder Vernunft hohnsprechende „Rechtschreibreform“ wurde auf dem Verwaltungsweg eingeführt. Selbst Schulbesuch und Aufgabenerledigung sind nichts Selbstverständliches mehr. Gewiß spielt die große Zahl von Ausländerkindern hier eine bedeutende Rolle, doch machen viele deutsche Kinder und Eltern bei derartigen Pflichtverletzungen mit.

Ein Zweites kommt hinzu. Nicht zuletzt unter dem Einfluß des amerikanischen Erziehungssystems und der amerikanischen Lebensweise ist unsere Gesellschaft zu einer „Spaßgesellschaft“ verkommen. Das wirkt sich nicht zuletzt bei unseren Jugendlichen aus. Leistungsverweigerung bestimmt das Schulverhalten. Die Schule ist für die meisten Jugendlichen etwas Nebensächliches, gar Lästiges geworden. Das eigentliche Leben besteht für sie in der Teilnahme an meist völlig belanglosen, aber die Sensationsgier befriedigenden Veranstaltungen („events“) und im Konsum der Produkte der Vergnügungsindustrie. Das Computerzeitalter und die dadurch hervorgebrachten, größtenteils fragwürdigen Spiele haben das noch verstärkt. Die verführerische Beschäftigung mit Phänomenen wie „Play Station“ füllt fast die gesamte Freizeit aus. So ist es nicht verwunderlich, daß selbst gewisse einfache, auf der Unterstufe der Schule zu erlernende, Kulturtätigkeiten wie Lesen, Schreiben, Rechnen nicht mehr beherrscht werden. Die sogenannte Pisa-Studie hat die Defizite des deutschen Schulwesens, aber auch das Desinteresse der Schüler an Leistung in erschreckendem Maße zum Ausdruck gebracht.

So gibt es offensichtlich zwei feindliche Tendenzen, die sich gegen unsere Vorstellung vom Wesen der Bildung und der Erzie-

hung richten: einerseits die politisch bedingte Ablehnung der „bürgerlichen Pädagogik“, insbesondere die der „Dilthey-Schule“, andererseits die aus Amerika stammende Lebensform der „Spaßgesellschaft“. Demgegenüber möchte ich betonen, daß nach der biologischen und sozialen Erziehung des Menschen eine geistige Erziehung zur Menschwerdung des Menschen unbedingt gehört: die „Bildung“. Bildung aber ist immer ein Geschehen oder ein spezifischer Zustand, eine Verfaßtheit oder Befindlichkeit des Einzelnen, welche seiner Entfaltung dient. Um zu ihr zu gelangen, muß der zu Bildende seine Einzelhaftigkeit erfahren haben. Sie wird erfahren in der Erfahrung der Teilhabe des Ich am Sein.

Der Mensch nimmt sich dann nämlich auf zweifache Weise wahr: erstens als Teil eines Gesamtzusammenhangs, zweitens aber auch als Individuum, dessen Eigenart es ist, in Selbstverantwortung seiner Vervollkommenung als Mensch entgegenzustreben. Bildung ist nun ein Weg, dieses Ziel zu erreichen, vor allem dann, wenn auf einer höheren Stufe der Entwicklung Bildung zu Selbst-Bildung wird, d.h. wenn der Mensch aus Eigeninitiative sich ganz bewußt mit kulturellen, mit geistigen Gütern auseinandersetzt und in diesen Sinnvolles erfährt. Die Begegnung mit sinnvollen Gehalten unserer Kultur formt seine Persönlichkeit, macht ihn frei von denjenigen Kräften, die der Entfaltung seines Wesens entgegenwirken. So wird der gebildete Mensch nicht nur aus seinen Erkenntnissen dahingehend schöpfen können, daß er sein Leben glücklicher und ausgeglichener verbringen kann. Er wird dann auch als kritischer und mündiger Bürger zum Gemeinwohl beitragen können, indem er seine Aufgabe im Leben bewußter und reflektierter zu erfüllen vermag. Bildung ist mithin eine Grundvoraussetzung aller Prozesse, die sich im Leben abspielen und die die Erziehungs- und Bildungsinstitutionen nicht aus dem Blick verlieren sollten.



*Auch im Zusammenhang mit dem Bildungssinn verwenden Sie die bereits erwähnten Begriffe wie das Schweigen, die Muße, das Geistige oder auch die 'Ur-Bejahung' zu sinnvollem Handeln. Welche erzieherische Bedeutung haben sie in der heutigen Zeit?*

Bei dem Versuch einer Beantwortung Ihrer Frage kann ich zunächst auf einiges hinweisen, was ich schon kurz vorher über einige Merkmale der Erfahrung des Seins erwähnt hatte. Aber jetzt geht es um die Praxis von Erziehung und Bildung. Sie erwähnen in diesem Zusammenhang vier Begriffe, auf die ich in der Tat häufiger zurückgekommen bin.

Nehmen wir sofort den Begriff des *Schweigens*. Ich erinnere mich hier mit einigem Vergnügen an einen Vortrag, den ich auf dem Höhepunkt der achtundsechziger Bewegung auf einer Pädagogentagung gehalten habe. Damals ging es in leidenschaftlichen Diskussionen um angeblich dringend notwendige gesellschaftliche und politische Veränderung, denen sich die Mehrzahl der jungen Pädagogen anzuschließen schien. Das von mir gewählte Thema paßte allerdings dann zu dieser Stimmung „wie die Faust aufs Auge“, denn das Thema des Vortrags lautete: „Über den erzieherischen Sinn des Schweigens“. Ich behauptete damals, daß gerade der moderne Mensch das Schweigen brauche, berief mich auf Maria Montessoris „stille Stunde“, auf Max Picards Buch über die Welt des Schweigens, auf Weischedels Deutung der „Sprache des Schweigens“ und suchte den Zusammenhang des Schweigens mit der Erfahrung des Seins hervorzuheben. Mit diesem Vortrag, den ich dann 1969 in der „Pädagogischen Rundschau“ drucken ließ, glaubte ich sehr mutig dem Zeitgeist entgegengearbeitet zu haben. Merkwürdigerweise gab es nach dem Vortrag kaum Widerspruch, und später wurden mir die Sonderdrucke des Aufsatzes geradezu aus den Händen gerissen. Dadurch ermutigt, habe ich in meine „Philosophischen Pädagogik“



aus dem Jahre 1984 eine erweiterte Fassung des Aufsatzes unter dem dem Titel „Hegel und der erzieherische Sinn des Schweigens“ aufgenommen. Hegel hat ja nicht nur philosophiehistorisch an die den Anfängern bei den Pythagoreern auferlegte Schweigepflicht erinnert, sondern auch pädagogisch im Blick auf die Jugendlichen seiner Zeit betont, daß das Schweigen die Bedingung aller wahren Bildung und Erweiterung der Innerlichkeit des Bewußtseins sei. Das hat selbst für die heutige Gegenwart, und sogar gerade für sie noch Bedeutung. Im 20. Jahrhundert deutet Fritz Klatt das Schweigen als „schöpferische Pause“ zwischen Hören und Reden, als „Ruhelage“; aus der allein das Eigene im Denken und Sprechen hervorgehen könne. Ferner hat, wie bei einem früher behandelten Thema schon erwähnt, Max Picard von dem im Schweigen erfahrenen Sein gesprochen und die „schweigende Substanz“ im menschlichen Bewußtsein als Grundlage von Erziehung und Lehre beschrieben.

Doch was bedeutet das Schweigen in unserer heutigen unruhigen und lauten Welt hinsichtlich der Erziehung? Ist es nicht so, daß der Mensch unserer Zeit das Schweigen und die Stille weder sucht noch gar ertragen kann, wenn sie ihn zu umgeben drohen? Überall umfängen uns Geräusche und Lärm aller Art, die nicht nur vom Verkehr zwangsläufig erzeugt werden, sondern auch solche, auf die man leider nicht verzichten kann. Beim Einkauf in den Kaufhäusern, beim Essen im Restaurant ertönt nicht nur meist überlaute Musik, selbst beim Spaziergang im Wald, am Meer oder beim Radfahren in der Natur kann man beobachten, daß die Menschen irgendeine musikalische Berieselung für notwendig halten, was die Technik ja auch durch entsprechende Geräte möglich macht. Dadurch aber gelingt es nicht mehr, dem Rauschen der Bäume, dem Wellenschlag oder dem Gesang der Vögel zu lauschen oder auch seinen eigenen Gedanken in aller Stille nachzugehen. Wir finden also Ablenkung von all dem vor,

was den Menschen auf sein Innerstes lenkt oder was seine Sinne öffnet für das Nichtalltägliche. Schweigen und Stille dagegen besitzen die Kraft und die Intensität, den Menschen wahrhaftig „zur Besinnung“ zu bringen und ihm vor Augen zu führen, daß er sich im Lauten und Geräuschvollen nur verliert.

So ist bekannt, daß durch die Gewöhnung an diese Weise der ständigen akustischen Einflüsse schon Kinder und Jugendliche die größten Schwierigkeiten haben, stille Phasen des Unterrichts zu ertragen, von den gesundheitlichen Problemen, die durch immer steigendere Lautstärke hervorgerufen werden, einmal ganz abgesehen. Daß dies auch Vertiefen in Sachverhalte und das Verstehen von Unterrichtsinhalten beeinträchtigt, muß wohl nicht weiter erläutert werden.

Schweigen und Stille sind also diejenigen Bewußtseinshaltungen, die viele Weisen des Umgangs mit der Welt in eine andere und tiefere Dimension rücken. So gilt es also auch, durch *Gewöhnung* die schweigende Begegnung mit den Phänomenen der Welt zu stärken, ein Hineinversetzen in solche Erscheinungen zu ermöglichen und zu fördern, die sich jenseits der Hast und Unruhe – also in der Außenwendung – im Alltag finden, und die man in der Regel schon nicht mehr wahrnimmt. Das Schweigen und die Stille sind zwar vor allem philosophische Kategorien, aber sie sind zugleich wesentliche Elemente eines besonnenen und reichereren, weil intensiveren und bewußteren Lebens. Dieser Gedanke, so meine ich, sollte deshalb auch erzieherische Maßnahmen als Grundlage allen pädagogischen Handelns begleiten.

Es gibt aber noch eine Vielzahl von anderen Aspekten zur Bedeutung des Schweigens und der Stille. Hinsichtlich ihrer erzieherischen Bedeutung möchte ich nur noch den folgenden Aspekt erwähnen, der im Gegensatz zu dem oben ausgeführten und den Einzelmenschen betreffenden nun die zwischenmenschlichen Beziehungen betrifft. Schweigen als Gegensatz zur unbedachten

Redseligkeit drückt den Respekt, die Achtung vor dem Anderen aus. Denn verletze ich nicht den Eigenraum, die subjektive Sphäre des Anderen durch zu viele oder falsche Worte? Überschreite ich nicht rücksichtslos und egozentrisch die Grenze des Nächsten? Verursache ich nicht gar physischen oder psychischen Schmerz durch ein Verhalten, welches nur meinen Interessen dient und das des Anderen außer acht läßt? Hier haben wir es also mit einem Verhalten zu tun, das Selbstreflexion nicht kennt und dadurch auch nicht die Bedürfnisse des Mitmenschen. Belege für derartige Erscheinungen begegnen uns täglich: in unerträglichen Diskussionen, in denen das Zuhören nicht mehr gelingt, bei lärmendem Verhalten, welches belästigt und die Freiheit und das Recht des Nächsten auf Innenleben einschränkt usw. Sie sehen also, welches Erziehungspotential im Schweigen verborgen ist, was leider immer weniger als Tugend oder als selbstverständliche menschliche Eigenschaft erkannt wird.

Als weiteren mir für die Probleme von Erziehung und Bildung wichtigen Begriff nennen Sie den dem gegenwärtigen Sprachgebrauch allerdings noch weit ferner liegenden Begriff der *Muße*. Er ist heute fast ganz verdrängt durch den Begriff der Freizeit. Aber Freizeit ist heute nichts anderes als arbeitsfreie Zeit und wird damit vielfach nur vom Arbeitsgedanken her verstanden. *Muße* aber unterscheidet sich von Freizeit dadurch, daß diese im Gegensatz zur *Muße* „gestaltet“ werden muß (ich erinnere hier an das Buch „Freizeitgestaltung“ von Fritz Klatt aus dem Jahre 1929). Unter diesem Aspekt ist Freizeiterziehung von größter Bedeutung, wenn man nämlich das Gebiet des Freizeitlebens nicht der Freizeitindustrie mit ihren Auswüchsen überlassen will. *Muße* braucht dagegen nicht besonders gestaltet zu werden. Von der Erfahrung des Seins her verstanden, hat sie immer schon als bewußtgewordenes Ausruhen im Sein Gestalt angenommen. Zur *Muße* gehört die Wendung des Bewußtseins nach innen und die



in dieser Zuwendung gefundene Seinsruhe. Der finnische Schriftsteller Sillanpää hat in der schon in einem anderen Zusammenhang angeführten Stelle seines Romans „Sonne des Lebens“ die Verbindung der Muße mit dem Seinsgedanken beschrieben. Der von der Wanderung in das elterliche Haus heimgekehrte Bauernsohn erfährt: „Als hätte sein Innerstes zu sich selber gesagt: Hier sitze ich nun! Und damit das ganze Rätsel des Daseins erklärt und gedeutet“. Das erscheint zunächst als eine philosophische Erkenntnis. Sie ist jedoch zugleich pädagogisch, insofern sie Lebensbedeutung hat. Denn in der Muße entdeckt der Einzelne, daß das in der Welt der Innerlichkeit sich zeigende Sein ihm etwas kundzutun vermag, gewissermaßen ein „ontologisches Postulat“ an ihn richtet. Die Muße gehört eben nicht nur zur „vita contemplativa“, sondern verweist von dort her ebenso auch auf die „vita activa“.

Sie erwähnen ferner den Begriff des *Geistigen* in der Bildung. Ich habe zu diesem Thema, soweit ich mich erinnere, leider nicht viel gesagt. Es ist aber zweifellos ein ganz wichtiges, wenngleich nicht leicht sprachlich zu fassendes Thema. Wenn man zwischen Verstand und Vernunft unterscheidet, so gehört der Geistbegriff gewiß zur Vernunft, doch ist diese Unterscheidung keineswegs überall anerkannt. Auf die komplizierte Geschichte des Geistbegriffs kann ich natürlich nicht näher eingehen, möchte aber an der vorläufigen Fassung eines pädagogischen Begriffs von Geistigkeit festhalten. Danach ist Geistigkeit ein hohes Bildungsziel, das zu unterscheiden ist von Rationalität oder Intelligenz. Die Scholastik des Mittelalters unterschied zwischen „ratio“, der Kraft des logischen, diskursiven, schließenden, auf die Vielheit der Dinge, des Seienden bezogenen Denkens einerseits, und „intellectus“, dem einfachen, unmittelbaren, auf die Einheit des Seienden im Sein bezogenen Denkens andererseits. Das rationale Denken ist aktiv: erfaßt und begreift, das intellektuelle oder intuitive Denken



ist passiv: vernimmt und beschaut. Unser Denken ist immer gleichzeitig nach außen und nach innen gerichtet, ist sowohl rational als auch intuitiv. In der verbreiteten Pädagogik haben wir in der Erziehung bisher fast einseitig auf die Ausbildung des rationalen Denkens geachtet. Das hatte durchaus Sinn, berücksichtigte aber nur die nach außen gerichtete verstandesmäßige Erziehung. Erziehung zur Geistigkeit verlangt demgegenüber jedoch eine stärkere Entfaltung der Innerlichkeit, Erweckung des innerlich anschauenden Denkens.

Schließlich noch ein Wort zum Begriff der „*Ur-Bejahung*“ oder, wie man auch sagen könnte, des „*Ur-Vertrauens*“. Sinnvolles Handeln ergibt sich aus dem grundsätzlichen Jasagen zur Welt, aus dem Grundvertrauen darauf, daß unser Handeln sein Ziel erreichen kann. Dieses Ur-Vertrauen ist, wie Bollnow zutreffend dargelegt hat, ein Seinsvertrauen. Es liegt allem Vertrauen auf das Seiende in seiner Vielheit, auf die dinghafte Welt, auf die bestehenden Zustände und Verhältnisse voraus und zugrunde. Aber ohne dieses fundamentale Vertrauen verliert auch das Handeln in der Welt der Dinge seine Antriebe und seine Zielgerichtetheit. Eine auf sinnvolles Handeln gerichtete Erziehung findet daher, wenn wir in diesem Punkt über Bollnow hinausgehen, seinen Grund in der Erfahrung des Seins.

*Rousseau hat Sie offensichtlich zunächst als Philosoph interessiert, später aber auch seine pädagogischen Gedanken im „Emile“, denen man allerdings auch skeptisch gegenüberstehen kann, wenn man einmal an seine Illusion des grundsätzlich Guten im Menschen denkt und die daraus folgende Erziehungsidee, daß der Mensch sich seiner Natur gemäß zum Guten hin entfalte, ohne daß es äußerer Einflüsse bedürfe. Vor allem die antiautoritäre Erziehung hat sich auf diesem Hintergrund einem allzu freiheitlichen Erziehungsziel verschrieben, dessen Auswirkungen*

*wir ja heute noch verspüren. Hat nicht Theodor Litt mit seinem kleinen Band ‚Führen oder Wachsenlassen‘ (1949) eine viel sinnvollere und überzeugendere Alternative geboten?*

Rousseau habe ich nicht nur anfänglich als Philosophen verstanden. Er war, ist und bleibt für mich Philosoph, nicht zuletzt gerade auch als Theoretiker der Erziehung. Wenn Rousseau sich gegen die Philosophie abgrenzt, so meint er die rationalistische Aufklärungsphilosophie. Seine eigene Philosophie wurzelt im Gefühl, letztlich und zutiefst im Gefühl des Daseins, im „sentiment de l’existence“. Im „Emile“ betont er, daß das Ziel der Erziehung das Leben sei. Leben aber gründet für ihn im Daseinsgefühl. Leider zieht Rousseau aus diesem Gedanken nicht die Konsequenz, im Gefühl des Daseins das höchste Ziel der Erziehung zu erblicken. Dieses Versäumnis hat zur Verkennung des unbewußt philosophischen Charakters der Rousseauschen Pädagogik geführt.

Die schon in den ersten Sätzen des „Emile“ vorgetragene (und übrigens natürlich auch durchaus bestreitbare) Behauptung, daß der Mensch von Natur gut und nur durch die Kultur verdorben worden sei, ist, wie Sie mit Recht erwähnen, dann im 20. Jahrhundert von den Vertretern der Idee einer „antiautoritären Erziehung“ sehr unglücklich aufgenommen worden. Wir haben dazu aus Anlaß der Frage nach der Emanzipationspädagogik und den damit zusammenhängenden Problemen bereits kurz gesprochen. Wenn man im Blick auf die Gegenüberstellung von „Führen“ und „Wachsenlassen“ in Theodor Litts bekanntem Buch aus dem Jahre 1949 ausgeht, so stellt die autoritätsbekämpfende Pädagogik eine ins Maßlose gesteigerte Übertreibung Rousseauscher Ideen dar. Was dabei herausgekommen ist, zeigt sich in der weitverbreiteten Zuchtlosigkeit und Verstocktheit innerhalb der gegenwärtigen Schülergeneration. Litt ist im Recht, wenn er dem

Wachsenlassen in der Erziehung der Jugend das Führen durch den Erzieher als Alternative zu einer Theorie des bloßen Wachsenlassens an die Seite stellt. Mir scheint aber, daß es falsch wäre, in einer Theorie der Erziehung Wachsenlassen und Führen als gleichwertig zu verstehen. Wachsen schlechthin ist ziellos. Es verlangt daher nach einem Korrektiv, welches der Ziellosigkeit entgegenwirkt und im Sinne eines Bildungszieles eine Richtung vorgibt. Dies leistet die Führung durch den Lehrenden. Andererseits wird der Führung gewissermaßen durch das Wissen um die Bedeutung des notwendigen individuellen Wachsens eine Grenze gesetzt. Beide Erziehungsweisen sind daher miteinander verflochten und aufeinander angewiesen. Mir scheint aber, daß in der modernen Erziehungstheorie die Rolle der Führung unterschätzt zu werden. Der Führung gehört der Primat. Geführtwerden ist nämlich dann nicht „Fremdbestimmtheit“, wenn die Individualität des Lernenden mitbedacht wird.

*Sprache und Dichtung sind in der klassischen Zeit des Griechentums als Medium für Erziehung herangezogen worden, insofern mit diesen moralische Haltungen vorbildhaft eingeübt werden konnten. In der Gegenwart ist nicht nur die Sprache verwahrlost, wie viele Pädagogen feststellen, sondern mit ihr auch eine neue Weise der physischen Gewalt aufgetreten. Stimmen Sie den alten Griechen zu, daß durch Literatur Einfluß auf den Menschen genommen werden kann?*

Die Griechen waren in der Tat der Meinung, daß die Dichter ihre Lehrmeister gewesen seien, und zwar durchaus auch sprachlich (etwa in den Dialekten der einzelnen Dichtungsgattungen). Die Dichter stellten, dem mythisch-paradigmatischen Denken der Griechen entsprechend, Vorbilder für das Denken und das moralische Handeln vor Augen. Bei Heraklit, bei Xenophanes und



bei Platon kann man lesen, daß vor allem Homer und Hesiod als Lehrer Griechenlands gegolten haben. Insofern kann man der These zustimmen, daß durch Literatur Einfluß auf andere Menschen ausgeübt werden kann.

Nun werfen Sie aber auch einen Blick in die Gegenwart. Wie steht es da mit Sprache und Literatur unserer Zeit? Was die heutige Sprache angeht, so ist zumindest die Umgangssprache in einer Weise sexualisiert und vulgarisiert, wie sie noch in keiner anderen Periode unserer Geschichte, selbst nicht in der Sprache der untersten Schichten, anzutreffen war (ganz abgesehen von den Kunstprodukten einer „Jugendsprache“). Dem hat sich inzwischen schon die Sprache der Politiker, die ja volksnah sein will, weitgehend angepaßt. Selbst die Literatursprache ist gezwungen, derartigen Tendenzen nachzugeben. Meiner Ansicht nach sind die Achtundsechziger hier mindestens mitschuldig an der Verrohung und Verluderung der Sprache. Erheblichen Einfluß hat jedoch, freilich in anderer Richtung, die Journalistensprache, nicht zuletzt die der Fernsehjournalisten, deren Vokabular und Intonation vielfach geradezu sklavisch nachgeahmt wird.

Hinsichtlich der Literatur kann man wohl grundsätzlich dem griechischen Altertum zustimmen. Die zeitgenössische Literatur sucht freilich kaum noch moralisches Einwirken, sondern vor allem politisches. Aber das müßte im einzelnen noch untersucht und dargelegt werden, wobei wir vermutlich viele Enttäuschungen erleben würden. Allerdings dürfte uns dazu jetzt die Zeit fehlen.

*Ihre letzten Äußerungen widersprechen dem vielfach geäußerten Vorurteil, die Philosophie sei abstrakt und beziehe sich keineswegs auf das reale Leben. Ihre in den letzten Jahren verfaßten Schriften belehren uns allerdings eines besseren, denn Sie haben nicht nur eine Einführung in die Lebensphilosophie geschrie-*



ben<sup>29</sup>, sondern danach auch über die lebenspraktische Seite der Philosophie gehandelt<sup>30</sup> und schließlich sogar eine ontologisch gegründete Ethik<sup>31</sup> vorgelegt. Könnte man sagen, daß Sie – wie es in Platons Höhlengleichnis heißt – den Weg vom Licht in die Höhle zurück anstreben, um Ihre Erkenntnisse auf das vom Alltagsleben beherrschte Dasein anzuwenden? Welche Erkenntnisse könnten das dortige Leben verändern? Wieso beziehen Sie sich auch auf die Lebensphilosophie, der man im allgemeinen eine antimetaphysische Haltung nachsagt?

Platonisch gesprochen, befinde ich mich tatsächlich, und mit allen Konsequenzen, auf dem Rückweg in die Höhle und zu den Höhlenbewohnern, die nach Platon die Sonne – also die Erkenntnis – nicht erblickten und in ihrer Höhle in ihrem alltäglichen Leben gefangen waren, so daß ihnen ein philosophisches, ein geistiges Leben, unbekannt war. Ich wollte immer schon eine Philosophie, die gelebt werden kann, und auch für mich selbst wollte ich ein philosophisches Leben. Der erste Schritt dahin bestand in der Auseinandersetzung mit der Lebensphilosophie. Dieser Schritt fiel mir übrigens gar nicht besonders schwer.

Die Beschäftigung mit der Lebensphilosophie hat bei mir nämlich schon früh begonnen, und zwar schon in meiner Kölner Studienzeit unmittelbar nach dem Krieg. In einem Scheler-Seminar bei Heimsoeth wurde darin auch der für Geschichte der Lebensphilosophie so wichtige Schelersche Aufsatz „Versuche einer Philosophie des Lebens“ behandelt, der mich stark beeindruckte und später zu Vorlesungen und Seminarveranstaltungen

---

<sup>29</sup> K. Albert: Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács. Freiburg/München 1995.

<sup>30</sup> K. Albert/E. Jain: Philosophie als Form des Lebens. Zur ontologischen Erneuerung der Lebensphilosophie. Freiburg/München 2000.

<sup>31</sup> K. Albert/E. Jain: Die Utopie der Moral. Versuch einer kulturübergreifenden ontologischen Ethik. Freiburg/München 2003.

veranlaßte, aus denen dann 1995 meine Bücher „Lebensphilosophie“ und „Vom philosophischen Leben“ hervorgingen.

Anders als die typisch akademische Philosophie ging es den Vertretern der Lebensphilosophie nicht zuletzt, ja sogar vorwiegend, um die konkreten Lebensfragen und die Aspekte der „Lebenswelt“. Probleme der Kunst, der Religion, der Politik wurden nunmehr weit ernster genommen. Insbesondere spielten die rein philosophiehistorischen Erörterungen nur noch eine nebensächliche Rolle.

Die übrigens keineswegs bei allen Vertretern der Lebensphilosophie bestehende antimetaphysische Einstellung hatte ich schon bald kritisiert und ihr den Versuch einer ontologischen Erneuerung lebensphilosophischen Denkens entgegengestellt, insbesondere auch in den von mir verfaßten Teilen der „Philosophie als Form des Lebens“ und in meinem Beitrag „Lebensphilosophie, gelebte Philosophie und Erfahrung des Seins“ in dem von Robert Josef Kozljanic herausgegebenen „Jahrbuch für Lebensphilosophie“.

*Ihren Ausführungen schließen wir eine weitere Frage an, die die fragwürdige Moral unserer Zeit betrifft, und der Sie mit der ontologischen Ethik einen Ausweg aus dem Dilemma anbieten. Die grundlegende Frage wäre zunächst, was die bisherigen ethischen Konzepte nicht bieten und worin sich Ihre Auffassung von diesen unterscheidet.*

Der nächste Schritt in die Platonische „Höhle“ fiel mir in der Tat erheblich schwerer. Ich hatte jahrelang die Entwicklung auf dem Felde der Ethik und Moralphilosophie unbeachtet gelassen, und erst recht die Versuche einer „Ethik ohne Metaphysik“. Die mehr oder weniger sanfte Gewalt von Freunden und Weggefährten brachte mich schließlich doch noch dazu, die bis dahin von mir

unbeachtete ethische Thematik in den Blick zu nehmen und in einer „Ethik der Seinsgemeinschaft“ mit der Lehre von der Erfahrung des Seins zu verbinden.

Eine solche „ontologische Ethik“ unterscheidet sich wesentlich von mir bisher bekannten Ethikkonzepten, die allesamt auf von außen hergeleitete Theorien zurückzugehen scheinen, entweder auf rein verstandesmäßige Konstruktionen oder auf außenweltlich gewonnene Grundsätze oder gar auf die bekannten Habermaschen in „idealen Sprechsituationen“ zustande gekommenen Übereinstimmungen zwischen ausgesuchten Diskursteilnehmern. In der Erfahrung des Seins liegt nämlich dagegen eine moralische Aufforderung, gewissermaßen, wie schon früher erwähnt, ein „ontologisches Postulat“. Das bedeutet, daß eine seinsbezogene Ethik sich auf eine stets in der inneren Erfahrung gegebene Norm berufen kann.

*Es gibt auf der Welt kaum einen Ort, an dem es nicht katastrophale Bedingungen hinsichtlich der Verletzung der Menschenrechte gibt, und selbst im zwischenmenschlichen Bereich moderner Demokratien werden moralische Grundsätze kaum mehr beachtet. Zudem sprechen wir inzwischen von einem Kampf der Kulturen, wobei vor allem auch die Religion wohl maßgeblich Anteil an Verstößen gegen ethische Grundsätze hat. Was kann die ontologische Ethik in diesem Zusammenhang leisten?*

Wenn ich versuche, zu den in Ihrer Frage aufgeworfenen Problemen Stellung zu nehmen, so wird mir zunächst klar, daß meine eigene Ethik letztlich eine „Ethik von innen“ ist: die „ontologische Ethik“ ist eine Ethik der inneren Erfahrung. Die von Ihnen erwähnten Themen beziehen sich jedoch auf außenweltliche, auf allgemeine gesellschaftliche Zustände, und zwar zunächst auf die fast überall in der Welt geschehenden Verletzungen der Men-



schenrechte, jedoch sodann auf die sich selbst innerhalb der westlichen Demokratien ausbreitende Unmoral in den zwischenmenschlichen Beziehungen, werfen dann schließlich noch einen Blick auf den Kampf der Kulturen, der sich inzwischen, nicht zuletzt wegen der Intoleranz des Islam, auch auf das Gebiet der Religion erstreckt. Wenn man hier von einer nach innen gewandten, nach einer auf das einzelne Individuum bezogenen Ethik etwas geleistet haben möchte, kann man jedenfalls keine schnelle Lösung erwarten. Eine ontologische Ethik, eine auf die innere Erfahrung des Seins gegründete Ethik verlangt zunächst eine Metanoesis, ein Umdenken von Außen nach Innen, vom Gesellschaftlichen zum Individuellen, vom Oberflächlichen zur Tiefe der Innerlichkeit. Erst wenn das erreicht ist, kann man von einer ontologischen Ethik etwas erhoffen.

*Sie haben immer betont, daß es Ihnen um das Individuum geht. Aber wir leben inzwischen – wie das schon viele Philosophen wie Nietzsche, Ortega, Jaeger oder Jaspers und neuerdings Sloterdijk mit allen Folgen ausgemalt haben – in einer Massengesellschaft. Gibt es da einen Ausweg?*

In der Tat leben wir in einer Massengesellschaft, in der die Massen die Herrschaft angetreten haben und Leben, Denken und Handeln der Menschen bestimmen. Einen Ausweg gibt es nur, wenn wir vor allem die Einzelhaftigkeit des Menschen wieder entdecken, seine Individualität, und zwar in einer Tiefe, in der die Seinsverbundenheit des Menschen erfaßt wird. Sie gibt dem Einzelnen Halt und Sicherheit, so daß er in der Masse er selber bleiben und sich zu sich selbst entwickeln kann.

Über das Thema der Massengesellschaft können wir meiner Ansicht nach nicht sinnvoll weiter nachdenken, wenn wir nicht auf die beiden Richtungen des menschlichen Denkens blicken.



Das menschliche Bewußtsein ist nämlich immer wesentlich einerseits auf die Außenwelt gerichtet, andererseits auf sich selbst, auf die Innerlichkeit, die Innenwelt. Zum Massenmenschen gehört es, daß er einseitig nur auf die Außenwelt gerichtet ist, auf die Welt des Alltäglichen, die Welt der vielen Dinge und Ereignisse. In dieser eindimensionalen Welt gibt es viele oberflächlichen Gemeinsamkeiten und Übereinstimmungen. In ihr vermag der durch das Massendenken bestimmte Mensch sich einzurichten. Dazu muß er sich freilich an die anderen Menschen anpassen. Der Lohn dieser Anpassung besteht dann darin, daß man sich von einer großen Gemeinschaft getragen fühlt, in ihr lebt und damit „in“ ist. Denn vor nichts fürchtet der Massenmensch sich mehr als davor, „out“ zu sein. Dafür ist er bereit, die Eigenständigkeit seines Selbst und seines Selbstwertgefühls aufzugeben. Im Grunde hat er nicht einmal mehr das Gefühl einer eigenen Seele. Diese hat er an eine „Kollektivseele“ abgegeben, an das Heideggersche „Man“. Der Verlust der eigenen Seele aber führt schließlich zu dem, was Heidegger die „Seinsvergessenheit“ nennt, zum Verlust des Existenzbewußtseins.

Befreiung aus der Wurzellosigkeit des Massendaseins kann es daher nur geben, wenn der Einzelne es aufgibt, sich gewissermaßen geistig nur in der Welt der äußeren Gegebenheiten aufzuhalten. Entscheidend ist dafür die Wiederentdeckung der Innenwelt. Die Rücksicht auf diese führt aber keineswegs zur Isolation des Denkens, wie verständnislose Kritik annehmen könnte. In letzter Konsequenz gelangt die Bezogenheit auf die Innerlichkeit zum Seinsgedanken und zur Erfahrung des Seins. „Im Innern ist ein Universum auch“. Oder, wie der Sozialist und Eckhartinterpret Landauer es ausgedrückt hat: „Unser Allerindividuellstes ist unser Allerallgemeinstes“. Dieses Allerallgemeinste verbindet letztlich aber alle Individuen.

Um das alles noch einmal zusammenzufassen: die Entfaltung der Individualität ist ein fundamentaler Prozeß des werdenden Menschseins, der das Subjekt erst zur ‚Person‘ macht, der zu einer Festigung seines Selbst führt und ihn auf die Aufgabe in der Gesellschaft vorbereitet und schließlich zur Verantwortung befähigt. Eine so verstandene Individualität unterscheide ich strikt von der Art und Weise, wie Individualität in der Gegenwart in der Regel verstanden wird, nämlich von einem Individualismus, der nichts anderes zum Ziel hat, als das Durchsetzen eigener Interessen und die Befriedigung eigener Wünsche. Individualität dagegen ist immer auch auf den Anderen gerichtet, dessen Rechte und Lebensvorstellungen nicht den egoistischen eigenen Interessen zum Opfer fallen dürfen. Insofern besteht meiner Auffassung nach eine wirklich funktionierende Gesellschaft aus geistig reifen und verantwortungsbewußten Individuen, die das ‚Miteinander‘ nie außer acht lassen.

*In einem weiteren kleinen Band nehmen Sie Stellung zur ‘Philosophie im Schatten von Auschwitz’<sup>32</sup>, welcher zum einen die Situation der jüdischen Philosophen dieser Zeit beleuchten und zum anderen ihre Bedeutung für die europäische Philosophie belegen will. Welche philosophischen Schwerpunkte der behandelten Denker haben Sie selbst beeinflusst und wie erklären Sie die Instrumentalisierung und Verunglimpfung der jüdischen Philosophie durch den Nationalsozialismus?*

Die von Ihnen genannte Schrift „Philosophie im Schatten von Auschwitz“ gehört im Sinne des Platonischen Höhlengleichnis in die Phase der Rückkehr des Philosophen in die Höhle. Für mich begann hier der Schritt von der Ethik in die Politik. Und auf die-

---

<sup>32</sup> Dettelbach 1995.

sem Felde fühlte ich mich verpflichtet, auch ein Wort über die Hitlerzeit zu sagen, die ich damals als bekennender Katholik zutiefst bedrückend empfunden habe. Die Nationalsozialisten bekämpften in den zwölf Jahren ihrer Herrschaft übrigens nicht nur die Religion, sondern versuchten auch die Philosophie ihrer primitiven Weltanschauung anzupassen. Dabei wurden jüdische und jüdisch verwandte Denker ausgegrenzt und in ihren Leistungen abgewertet. Mit besonderem Haß wurde der Nobelpreisträger Henri Bergson verfolgt, den ich 1973 in einem Aufsatz in der „Emuna“ zu verteidigen suchte, wobei ich verwundert feststellen mußte, daß nationalsozialistische Autoren wie Baeumler, Grunsky, Lehmann, Weinhandl oder Max Wundt weiter bei uns lehren durften.

Die Verfolgung jüdischer Denker erreichte ihren Höhepunkt durch die Ermordung mehrerer Philosophen sowie der Philosophin und Ordensfrau Edith Stein. Die Schülerin des Begründers der „Phänomenologie“ Edmund Husserls wurde in Auschwitz umgebracht, der in die Tschechoslowakei geflohene Theodor Lessing in seinem Hause von zwei sudetendeutschen Nationalsozialisten erschossen, Walter Benjamin starb auf der Flucht vor den Nationalsozialisten im spanischen Port Bou, Paul Ludwig Landsberg im Konzentrationslager Sachsenhausen (hinsichtlich Landsbergs muß ich mich heute übrigens in zwei Punkten korrigieren: der Schüler und Freund Max Schelers war wie dieser nur von seiner Mutter her jüdischen Blutes, auch wurde er nicht als Jude verhaftet und ins Konzentrationslager gebracht, sondern als aufsässiger Elsässer).

Im Blick auf den philosophischen Gehalt seines Werkes habe ich in meinem Auschwitzbuch zunächst Lessing als einen der wichtigsten Lebensphilosophen, Kulturkritiker und Vordenker einer vom Einzelnen ausgehenden politischen Philosophie vorgestellt. Bei Edith Stein hat mich besonders ihre philosophische



und religiöse Entwicklung interessiert, ihre hindernisreichen Bemühungen um eine Habilitation als Jüdin und Frau, sowie ihr Weg von der phänomenologischen Wissenschaft zum Thomismus und zur Auseinandersetzung mit der Heideggerschen Philosophie. Walter Benjamin scheint mir als Philosoph weniger zugänglich zu sein, mehr dagegen als Literaturwissenschaftler. Schließlich noch Landsberg. Mit ihm verbindet mich am meisten. Schon sein Platonbuch halte ich für sehr bedeutend, sodann sein so erfolgreiches Werk „Die Welt des Mittelalters und wir“, schließlich die „Einführung in die philosophische Anthropologie“, über die ich mehrfach Seminare abgehalten habe. Ich wäre gerne sein Schüler gewesen, habe mich auch in verschiedenen Aufsätzen mit seinen Gedanken auseinandergesetzt, nicht immer allerdings zustimmend.

Neben den hier genannten Denkern hat Bergson mich stark beeinflusst, vor allem in seiner Wirkung auf die Lebensphilosophie. Menschlich aber hat jüdisches Denken und Leben den stärksten Eindruck bei mir hinterlassen durch Simone Weil. Vielleicht deshalb, weil sie sich als Philosophin und moderne Mystikerin sehr eindringlich mit einem für den Menschen wichtigsten Thema befaßt hat, dem Tod und der Überwindung der Todesangst. Indem sie fordert: „Sich allem verhaften. – Durch jede Empfindung hindurch das All empfinden“, geht die jüdische Denkerin von der Erfahrung der Einheit von Ich und Sein aus, in welcher das Gefühl der Sicherheit und Geborgenheit begründet zu sein scheint.<sup>33</sup> Diese philosophische Grunderfahrung, die auch im Moment des Todes wirksam wird, ist nicht zuletzt gerade für die Deutung des Todes von fundamentaler Bedeutung. Die Aufhebung des Ich im Tod ist schmerzhaft, erschreckend und angsterregend, die Aufhe-

---

<sup>33</sup> Schwerkraft und Gnade. München 1952, S. 241. Vgl. auch K. Albert: Einführung in die philosophische Mystik. Darmstadt 1996, S. 68.



bung des Ich im All, im Sein dagegen nimmt dem Tod das Bedrohliche und den Schmerz. Bei Simone Weil heißt es in diesem Sinne:

„Ich mag sterben, das Universum dauert fort. Das ist kein Trost für mich, wenn ich etwas anderes bin als das Universum. Ist jedoch das Universum für mich wie ein anderer Leib, dann hört mein Tod auf, für mich von größerer Bedeutung zu sein als der Tod eines anderen.“<sup>34</sup>

Wir sehen also, daß die Seinserfahrung nach Simone Weil Kraft verleiht und Stärke, dem Tod ohne Furcht entgegenzusehen. Es geht also in der Erfahrung des Seins nicht nur um Theoretisches, sondern um Existentielles. Das ist ein Gedanke, der in der heutigen Zeit, in der alles mit dem Tode Zusammenhängende verdrängt wird, bemerkenswert ist. Durch die Medien werden wir zwar ständig mit dem Tod konfrontiert, aber dies hat eher zur Abstumpfung geführt, nicht aber zu einer tieferen Reflexion dieser auf alle Menschen zukommenden Tatsache des eigenen Todes.

Die ernsthafte Beschäftigung mit dem Problem des Todes aber ist schon in Platons „Phaidon“ von zentraler philosophischer Bedeutung und ganz allgemein sehr wesentlich für den Menschen, denn sie erinnert ihn nicht nur an seine Endlichkeit, sie läßt ihm auch das Leben selbst in einem anderen Licht erscheinen, läßt ihn die Dinge anders sehen und bewerten, läßt ihn sicherlich auch anders denken und handeln. Aus der Reflexion des Todes resultiert also die Aufforderung, sein Leben zu überdenken.

Ihre letzte Frage kann ich nicht beantworten. Man müßte dazu wissen, woher letztlich der Haß der Nationalsozialisten auf die Philosophie jüdischer Denker sich herleitet. Das aber würde weit

---

<sup>34</sup> Schwerkraft und Gnade, S. 240.

umfassendere Kenntnisse und Untersuchungen erfordern, die sich auch auf den bei vielen Völkern bestehenden Antisemitismus beziehen müßten. Wer aber hätte das wissenschaftliche Rüstzeug zu einer derartigen Betrachtung und wer, besonders bei der Empfindlichkeit dieses Themas, das dazu erforderliche Feingefühl?

*Ihre neueste Veröffentlichung befaßt sich mit einigen brisanten politischen Problemen der unmittelbaren Gegenwart, nämlich mit dem Problem der Erweiterung der Europäischen Union und der Aufnahme der Türkei. Was veranlaßt sie zu einer Ablehnung und wie begründen Sie das im Blick auf die Seinsgemeinschaft?*

Mit der Beantwortung dieser Frage zwingen Sie mich zu dem letzten Schritt, den ich auf dem Weg in die Niederungen des Höhlendenkens zu gehen bereit bin: in die Tagespolitik und die diese bestimmenden einander sich heftig bekämpfenden politischen Interessen. Dennoch handelt es sich um ein für das Leben Europas entscheidendes Thema. Die Frage der Erweiterung der Europäischen Union macht dabei im allgemeinen noch die geringsten Probleme, wenn es sich um die bisher zu Europa gezählten Länder und Völker handelt, nachdem die Trennung durch den Warschauer Pakt aufgehoben ist. Im Falle der Türkei verhält sich das ganz und gar anders. Die türkische Regierung verlangt nunmehr, da sie nach der Eroberung Konstantinopels einen dreiprozentigen Teil des alten Europa besitzt, daß auch der große anatolische außereuropäische Rest des Landes in die Gemeinschaft der europäischen Völker aufgenommen wird. Für die Türkei hätte dies in der Tat erhebliche wirtschaftliche Vorteile. Auch könnte sie ihren Bevölkerungsüberschuß auf die anderen europäischen Länder, vor allem aber auf Deutschland verteilen. In einem Kapitel der „Zeitfragen“ bin ich auf die damit zusammenhängenden Probleme bereits eingegangen.

In den Vereinigten Staaten Nordamerikas steht man dem türkischen Ansinnen trotz einiger Rückschläge in den gegenseitigen Beziehungen grundsätzlich wohlwollend gegenüber, da man vor allem an die strategische Situation der Türkei denkt. Die gegenwärtige deutsche Regierung und, wenngleich gewiß aus anderen Gründen, auch die französische Regierung hat sich dem amerikanischen Standpunkt angeschlossen. Die politische Verbundenheit, im Falle Deutschlands sogar die alte Freundschaft und Waffenbrüderschaft mit der Türkei, ist zumindest bei uns unbestritten. Zu bedenken ist aber, ob man aus diesem Grunde die Türkei zu einem Teil Europas machen muß. Die Bevölkerung der europäischen Staaten sieht nämlich der inzwischen in der Türkei vielfach als berechtigte Forderung und Ehrensache verstandenen Aufnahme in die Europäische Union mit gemischten Gefühlen entgegen. Man ist nicht selten der Meinung, die Türkei sei, kurz gesagt, im Verhältnis zu Europa „zu groß, zu arm und zu verschieden“. Darin liegen tatsächlich drei starke Argumente gegen eine Aufnahme. Zu den beiden ersten Argumenten will ich Ihnen hier gar nicht viel sagen, höchstens daß bei dem Begriff der Größe nicht nur der geographische Aspekt bedacht werden sollte, sondern ebenso der der Bevölkerungszahl. Und über die ökonomische Situation der Türkei mögen die Wirtschaftswissenschaftler urteilen. Mir selber geht es mehr um die mit der Verschiedenheit der Türkei zusammenhängenden Probleme. Dabei gebe ich gerne zu, daß es diese grundsätzliche Verschiedenheit bei einzelnen in Europa lebenden gebildeten Türken längst nicht mehr gibt.

Die wesenhafte Verschiedenheit zwischen der Türkei und Europa besteht in drei Momenten: in der Geschichte, im Islam als der von den meisten Türken angenommenen Religion und in gewissen vorislamischen, aber mit dem Islam inzwischen verschwisterten Stammesbräuchen.



Was zum Beispiel in der wechselvollen Geschichte der Völker Europas seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert in der Antike, im Mittelalter und in der Neuzeit geschah, hat in der Geschichte der Türkei keine Entsprechung, abgesehen von den Zeiten, in denen von türkischer Seite Eroberungskriege in einzelne europäische Länder geführt wurden. Die Geschichte der heutigen Türkei beginnt im 11. Jahrhundert mit dem Eindringen islamisierter Turkstämme nach Anatolien, wo sich um 1300 das Osmanische Reich entwickelte, nach 1923 dann die Republik seit Kemal Atatürk. Im einzelnen können wir auf die eigenständige geschichtliche Entwicklung der Türkei hier natürlich nicht näher eingehen. Die Unterschiede werden besonders deutlich im Bereich der Kultur. Die europäische Kultur hat ihre Wurzeln zunächst in der Literatur, Philosophie und bildenden Kunst des Griechentums, sodann in der davon angeregten Kultur des westlichen und östlichen Christentums, aus dem dann die aufklärerischen Ideen der Freiheit des Individuums und der Betonung der Gleichberechtigung der Frauen hervorgingen. Zu dieser abendländischen Kultur hat die Türkei schon durch den bei ihr herrschenden Islam keinen Zugang.

Damit sind wir bei einem zweiten Moment der Verschiedenheit zwischen Europa und der asiatischen Türkei. Religiös gehören die Türken zum Islam in seiner sunnitischen Form. Zwar wird heute vielfach betont, daß die moderne Türkei laizistisch sei, doch ist vor allem in Anatolien der Islam immer noch die herrschende Religion. In letzter Zeit beobachtet man sogar in den auf europäischem Boden bestehenden türkischen Gebieten eine Re-Islamisierung. Vor allem auf vier Feldern erscheint der Islam als die Religion der Türken von den durch das Christentum bestimmten Religions- und Lebensformen verschieden. Der Islam unterscheidet sich erstens vom Christentum wesentlich schon durch sein besonderes Gottesverhältnis. Dieses ist bestimmt



durch die Unterwerfung (das Wort ‚Islam‘ bedeutet ‚Unterwerfung‘) der Gläubigen unter einen übermächtigen und den Menschen unendlich entrückten Gott Allah. Der Muslim senkt vor ihm den Blick zu Boden, der Christ dagegen blickt zu Gott als zu seinem liebenden Vater auf. Ein zweiter Unterschied aber ist für christliches Denken weit anstößiger: die grundsätzliche Trennung der Geschlechter, die schon im Koran mit einer Abwertung des weiblichen Geschlechts verbunden ist. Das wirkt sich drittens aus im islamischen Recht, den barbarischen Gesetzen der Scharia, nach der etwa im Falle eines Ehebruchs der Mann höchstens mit Auspeitschung bestraft, die Frau aber gesteinigt, also getötet wird. Viertens jedoch kennt der Islam keine Toleranz gegen die „Ungläubigen“, denen allein schon deshalb eine ewige Höllenstrafe droht, weil sie nicht zur Gemeinschaft der „Gläubigen“ gehören.

Leider hat sich der Islam in vielen von ihm beherrschten Ländern noch mit einzelnen, aus vorislamischer Zeit entwickelten Stammesbräuchen verbunden, die nicht nur für christliches, für zivilisiertes, sondern überhaupt aus allgemein-menschlichem Denken geradezu abstoßend und menschenverachtend sind. Dazu gehören vor allem die im Kindesalter vorgenommene Beschneidung der Mädchen (die eine ungeheuer schmerzhafteste Verstümmelung bedeutet), die Zwangsehe und die „Ehrenmorde“. Derartige Bräuche finden sich nicht nur in Anatolien, sondern teilweise auch bei den in Deutschland lebenden muslimischen Türken, selbst offenbar in Einzelfällen sogar die Mädchenbeschneidung. Häufig fehlt schlechthin der Wille zur Integration, und Assimilation an die Lebensformen des Gastlandes wird sogar gefürchtet und als Verlust der kulturellen Identität bezeichnet. Vor kurzem wurde in Berlin eine junge türkische Frau von ihren eigenen Brüdern ermordet, weil sie sich zu sehr an die Lebensweise der deut-

schen Frauen angepaßt und sich damit gegen die Ehre der Familie vergangen habe.

Hier geht es also um Rechtsstaatlichkeit, d.h. um die Einhaltung der Rechtsnormen, die das „Einwanderungsland“ vorsieht. Es ist zu beobachten, daß besonders Muslime erhebliche Probleme haben, die Gesetze der westlich geprägten Länder zu respektieren und einzuhalten. Dies läßt sich erklären (wenn auch nicht unter demokratischen Gesichtspunkten verstehen) durch die Ableitung ihrer Gesetzgebung aus dem Koran, dessen Vorschriften als unveränderlich und mit keiner anderen Rechtsnorm kompatibel betrachtet werden. Man darf auch nicht aus dem Blickfeld geraten lassen, daß diese Vorstellung immer noch in einigen Koranschulen vehement vertreten und vermittelt wird, wie ja der Verfassungsschutz immer häufiger feststellt.

Dies also zu einigen der wichtigsten politischen Gründe der Ablehnung einer Vollmitgliedschaft der Türkei in den europäischen Staatenbund. Nun aber kehren Sie mit dem letzten Halbsatz Ihrer Frage unvermittelt noch einmal auf den Grundgedanken der „ontologischen Ethik“ zurück. Sie zwingen mich damit auf eine ganz andere Denkebene. Die Frage der Aufnahme der Türkei in die europäische Union ist eine Frage auf der Ebene des Seienden, auf der die Menschen in ihrer Unterschiedenheit und in ihrer nicht seltenen gegenseitigen Feindschaft betrachtet werden, der Begriff der Seinsgemeinschaft bezieht sich dagegen auf eine Ebene, auf der alle Menschen vereint sind: Europäer und Türken, selbst wenn diese als Türken sich zu einer aus moderner Sicht menschenfeindlichen Religion bekennen. Wir müssen also unterscheiden zwischen den politischen Tatsachen, die eine Vollmitgliedschaft der Türkei in den europäischen Staatenbund äußerst fragwürdig machen, und einem philosophischen Fundament, welches zunächst von der Gemeinsamkeit und Gleichbehandlung aller Menschen ausgeht. Diese Gemeinsamkeit könnte allerdings

durchaus auch in der konkreten Wirklichkeit realisiert werden, wenn nicht die oben ausgeführten Gründe dagegen sprächen. Denn gerade die Seinsgemeinschaft hat ja zum Ziel, die Würde und Unverletzlichkeit des Anderen zu garantieren, da ein jedes Individuum Teil eines übergeordneten Ganzen ist. Wird dieser Grundsatz aber verletzt, so wäre wohl die Seinsgemeinschaft in ihrem innersten Kern fragwürdig.

*Sie haben in Ihren Ausführungen die Momente der Verschiedenheit der muslimischen Welt von der abendländischen auf zahlreichen Ebenen erläutert. Ich würde aber gern noch einmal auf ein doch offensichtliches und von Ihnen schon hervorgehobenes Problem eingehen, nämlich das Problem des Verständnisses der Individualität in bezug auf die universalen Menschenrechte, die ja auch Grundlage der europäischen Gemeinschaft sind und von der sich die Auffassungen anderen Kulturen deutlich unterscheiden. Unter ‚Menschenrechten‘ sind bekanntlich international garantierte Rechte zu verstehen, auf die jedes Individuum zum Schutz seiner Würde und Unverletzbarkeit Anspruch hat. Der universale Geltungsanspruch der Menschenrechte wird jedoch in neuester Zeit zunehmend in Frage gestellt, insofern behauptet wird, daß die Idee der Menschenrechte ein Produkt der abendländischen Aufklärung, der westlichen Zivilisation sei, welches nicht uneingeschränkt auf andere Kulturen übertragen werden könne, wolle man diesen nicht christlich-abendländische Werte aufzwingen. Sie werden mir sicherlich zustimmen, daß der Mensch im nahen und fernen Osten keineswegs als Individuum betrachtet wird, sondern beispielsweise im Islam als Geschöpf Allahs, woher sich die menschliche Identität bestimmt, oder etwa im Konfuzianismus, der den Menschen ebenfalls nicht als Einzelwesen versteht, sondern als soziales Wesen, das seine Person ausschließlich als Mitglied einer Gemeinschaft begreift. Wie*



*kann man unter diesen kulturell so unterschiedlich geprägten Menschenbildern, die auch eine unterschiedliche Rechtskultur nach sich ziehen, einen fruchtbaren Dialog über Menschenrechte herbeiführen?*

Ich stimme Ihnen zu, daß die Vorstellungen von der Individualität in den verschiedenen Kulturen sehr verschieden sind und daß sich daraus erhebliche Probleme hinsichtlich einer Übereinstimmung in bezug auf die Menschenrechte ergeben, wie ich ja auch schon am Beispiel der muslimischen Gesellschaft erläutert habe. Es besteht in der Tat die Gefahr, daß im Blick auf den ethnischen, religiösen, politischen und auch sozialen Pluralismus der Welt zur Zeit eine Relativierung der moralischen Werte und damit auch eine Relativierung der universellen Geltung der Menschenrechte stattfindet. Diese Relativierung ist sicherlich auch ein Grund des sogenannten Krieges der Kulturen, der die Hoffnung auf ein Zueinanderfinden der Völker in weite Ferne rückt. Aber die Legitimation für die Menschenrechte kann meiner Auffassung nach weder allein mit religiösen Vorstellungen begründet werden noch mit rein innerweltlichen, also rechtsstaatlichen und aufklärerischen säkularen Vorstellungen, sondern mit Überzeugungen, die die genannten Vorstellungen überschreiten: den philosophischen. Dies erfordert allerdings ein Umdenken der Völker, oder sagen wir: es erfordert eine zeitgerechte Auslegung der überlieferten Vorschriften, aus denen erwartete Verhaltensweisen abgeleitet werden. Und hier stoßen wir auch bereits auf ein ernstzunehmendes Problem. Denn wenn zum Beispiel der Koran als einzig authentische Quelle allen Rechts gilt und sein göttlicher Ursprung als unangreifbar, so wird ein Umdenken schwerlich zu erhoffen sein. Ähnliches trifft auf fernöstliche Gesellschaften zu, die an der Hierarchie in der Gesellschaft festhalten und folglich ein objektives Recht nicht in Erwägung ziehen, auch



wenn sie sich zu einer demokratischen Staatsform bekennen. Ich nenne hier exemplarisch nur Indien, dessen Kastensystem trotz einer demokratischen Staatsform immer noch einen erheblichen Einfluß auf Rechtsvorstellungen ausübt. Vielen Kulturen ist mithin die Vorstellung eines individuellen Rechtsanspruchs fremd, und die Forderung nach individuellen Menschenrechten, überhaupt die Forderung der individuellen Entfaltung, wird daher als Eingriff in die kulturelle Eigenart verstanden, ja geradezu als westliche Anmaßung mit imperialistischen Motiven. Doch besonders im Zeitalter der Globalisierung liegt in diesem Aspekt ein schwerwiegendes Gefahrenpotential, dem nur damit zu begegnen ist, daß die Erkenntnis der weltweiten Verantwortung für das friedliche Zusammenleben der Menschen der einzige Garant für das Wohlergehen der Menschheit ist. Nur eine Verständigung über das Wesen des Menschen als autonomes Individuum kann aus diesem Dilemma herausführen. Grundlage dafür aber ist die Erkenntnis, daß jedes Seiende Teil eines übergreifenden Seins ist, welches ihm seine Würde und sein wahres Menschsein erst verleiht. Eine solcher, philosophisch begründeter Entwurf dürfte es allen Kulturen ermöglichen, die Geltung von Menschenrechten zu akzeptieren.

*Schließlich noch eine Frage zu der zur Zeit hitzigen Diskussion um die Begriffe Leitkultur und Patriotismus, die ja aus gegensätzlichen politischen Lagern zu geradezu böswilligen Anschuldigungen und Vorurteilen geführt haben, wobei beide Begriffe kaum hinreichend diskutiert oder gar geklärt worden wären. Kann man die eine oder Vorstellung überhaupt vertreten, ohne sich jeweils einem bestimmten Verdacht auszusetzen?*

Der „bestimmte Verdacht“, von dem Sie reden, ist natürlich der des Rechtsextremismus. Und Rechtsextremismus wird fast immer

mit Nationalsozialismus in Verbindung gebracht. In der Tat waren sowohl die Nationalsozialisten als auch betont politisch rechtsgerichtete Bürger von der Bedeutung der deutschen Kultur in übertriebenem Maße überzeugt. Ebenso haben Nationalsozialisten und Anhänger der politischen Rechten sich als die einzig wahren Patrioten empfunden. Ich möchte aber zeigen, daß es sich sowohl hinsichtlich des Begriffs einer deutschen Leitkultur als auch in der gegenwärtigen Patriotismusdebatte um völlig anderes handelt. Aber lassen Sie mich der Reihe nach vorgehen.

Als vor einer Reihe von Jahren der Begriff einer deutschen Leitkultur zur Diskussion gestellt wurde, und zwar, soweit ich mich erinnere, von einem führenden christdemokratischen Politiker, erhob sich sofort ein Sturm der Entrüstung: sozialistische Politiker erkannten sofort die Möglichkeit, in diesem Punkt die christlich-demokratische Partei in die Nähe des Nationalsozialismus zu rücken. Selbst der angeblich so parteiunabhängige Bundespräsident Rau mischte sich kritisch ein. Der Vertreter des Zentralrats der Juden behauptete sogar, im Gedanken einer deutschen Leitkultur liege die Aufforderung, „Fremde zu jagen, Synagogen anzuzünden, Obdachlose zu töten“. Aber auch nicht wenige politisch ungebundene Bürger empfanden den Leitkulturgedanken bei uns als etwas Gefährliches. Ich halte das einerseits für eine Folge der Umerziehung, andererseits aber auch für das Resultat mangelnder Begriffsklärung.<sup>35</sup> Man wollte zunächst, wie man verstehen kann, den Deutschen die ihnen von den Nationalsozialisten anezogene Überheblichkeit und die Weltherrschaftspläne austreiben. Das gelang dann allerdings in einem Maße, das neue Probleme aufwarf. Das bei uns bewirkte Schuldbewußtsein und die damit verbundene demütige Bußgesinnung führte zu immer

---

<sup>35</sup> Vgl. hierzu K. Albert/E. Jain: Zeitfragen. Fünf philosophisch-politische Betrachtungen. Münster 2005.

neuer Suche nach von im Namen Deutschlands vollbrachten Untaten und letztlich zu Selbsthaß und zur Selbstverleugnung. Man wollte, daß mit dem Gedanken an die deutsche Kultur niemals so etwas wie Führung, Leitung oder gar Herrschaft verbunden sein dürfe. Unter diesen Voraussetzungen war es sehr bald mit dem Gedanken an eine Leitkultur in Deutschland vorbei. Die Diskussion darüber verschwand noch schneller, als sie aufgekommen war.

Allerdings hatte man sich über etwas gestritten, was man nicht kannte oder – wie schon gesagt – was nie präzise begrifflich geklärt wurde. Weder hatten die Befürworter einer deutschen Leitkultur im einzelnen gesagt, worin diese besteht, noch hatten ihre Gegner gewußt, was sie lediglich im Blick auf den Namen „Leitkultur“ zu bekämpfen für nötig hielten. Im Gegensatz zu solchen ins Blaue hinein Diskutierenden begann ich mich einmal zu fragen, was denn überhaupt unter dem Inhalt einer deutschen Kultur verstanden werden könnte. Bei der Suche nach einer Antwort auf diese Frage war mir bald klar, daß es gar keine reine, keine unvermischte deutsche Kultur gibt. Die deutsche Kultur ist zunächst einmal Teil der Kultur Europas und hat von dort grundlegende Züge angenommen. Dennoch behaupte ich, daß es möglich ist, innerhalb der unbestreitbar europäisch bestimmten deutschen Kultur das charakteristisch Deutsche zu entdecken und hervorzuheben. Das scheint mir besonders leicht möglich zu sein auf den Gebieten der Philosophie, der Dichtung, der Musik und ebenso auf den verschiedenen Feldern der bildenden Kunst. Im Leitkulturkapitel der Schrift „Zeitfragen“ habe ich das ein wenig näher ausgeführt. Hier nur einige knappe Hinweise.

Auf dem Gebiet der Philosophie hat Deutschland zwar die meisten der in der Welt führenden Denker hervorgebracht (z.B. Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger) doch kommt bei diesen das eigentlich Deutsche noch nicht oder nur wenig zum Aus-



druck. Dieses scheint mir insbesondere in den mystischen Aspekten der Philosophie zu liegen. Die Mystik und Philosophie Meister Eckharts und seiner Schüler Suso und Tauler gehört hierhin, ebenso die mystische Philosophie Jakob Böhmes, des „philosophus teutonicus“, auf den sich dann die Vertreter des deutschen Idealismus mit ihrer Forderung nach Selbsterkenntnis und Innenzuwendung bezogen. Starkes Interesse für die Mystik hatten auch Schopenhauer, Nietzsche („Eigentlicher Zweck alles Philosophierens die intuitio mystica“), Heidegger (dieser jedenfalls zuletzt mehr für die Gnosis) und einzelne zur Lebensphilosophie gezählte Denker wie Theodor Lessing.

Unser Land gilt ferner als das Land der „Dichter und Denker“. Soeben war von den Denkern die Rede. Wie steht es mit den Dichtern? Hervorragende Dichter gibt es bei allen Völkern. Was ist das Deutsche bei den deutschen Dichtern? Dreierlei scheint die deutsche Dichtung auszuzeichnen: die Neigung zum Denkerischen, die Neigung zum Religiösen, etwa in der Naturfrömmigkeit, und die Hinwendung zum Seelischen und Innerlichen, verbunden mit Weltfremdheit, insbesondere hinsichtlich des Politischen. So urteilt beispielsweise Edgar Hederer, Herausgeber einer bekannten Anthologie. Und Thomas Mann faßt die berühmteste Eigenschaft der deutschen Lyrik neben der deutschen Metaphysik und Musik im Begriff der *Innerlichkeit* zusammen.

Dasselbe findet Thomas Mann auch bei der deutschen Musik und ihrer Bezogenheit auf Innerlichkeit. Das bedeutet: Auseinanderfallen des spekulativen und des gesellschaftlich-politischen Elements. Besonders Bach wird in seiner protestantisch-deutschen Frömmigkeit immer wieder als Beispiel für das wesentlich Deutsche in der Musik angesehen. Jehudi Menuhin findet bei Bach sogar Mystik und Metaphysik: Bachs Musik könne „einen Seinszustand herbeiführen“. Typisch deutsch ist auch das deutsche Interesse an einer philosophischen Deutung der Musik. He-



gel, Schleiermacher, Schopenhauer und Nietzsche haben sich darum bemüht.

Schließlich die bildende Kunst. Ihr Schaffen ist zwar auf die Außenwelt bezogen, doch erscheint in ihr ebenso etwas Innerliches, Seelisches und Geistiges, vor allem in der Kunst der „klassischen Moderne“, die ihre Wurzeln nicht zuletzt in der deutschen Romantik und der romantischen Philosophie hat. Beispiele dafür kann man in der Malerei bei Franz Marc, Paul Klee und Max Beckmann finden. In der Plastik und Skulptur des 20. Jahrhunderts gilt Lehmbrucks „Kniende“ als Vorbild und Sinnbild expressionistischer Kunst durch den Ausdruck von Zartheit und Tiefe, Innigkeit und Innerlichkeit des Lehmbruckschen Hauptwerks. In der Theorie der Architektur bemüht sich Walter Gropius um den Ausdruck eines neuen Weltgefühls, in dem das bisherige dualistische Weltbild einem Einheitsbewußtsein Platz machen müsse und das damit „zur Manifestation unseres inneren Wesens“ werde.

Wenn wir also von einer Leitkultur eines bestimmten Volkes, also auch des deutschen, sprechen wollen, so handelt es sich immer um das Prägnante, Eigenartige, Unverwechselbare, das nicht in Konkurrenz mit anderen tritt oder dieses abwertend übertreffen will, sondern einfach um etwas Typisches und Charakteristisches einer nationalen Gemeinschaft. In die eigene, gewachsene Kultur wächst der junge Mensch zunächst hinein. Er wird darin seinen kulturellen Ort finden und von ihm aus sich auch anderen Kulturen öffnen können. Beliebigkeit und Indifferenz wären allerdings das Gegenteil einer solchen Haltung, die ursächlich auf den Verlust des Eigenen oder den Verzicht darauf zurückzuführen ist. Eine Leitkultur ist demzufolge die erste und wichtigste Orientierung für den Menschen. Und mit Recht haben in jüngster Zeit einige deutsche Politiker es gewagt, das Thema einer deutschen Leitkultur wieder aufzunehmen.

Was nun das Thema des Patriotismus angeht, so hängt es eng mit dem der Leitkultur zusammen, denn Patriotismus im Sinne von Vaterlandsliebe hat vor allem kulturelle Wurzeln, und das gerade in Deutschland. Liebe zum Vaterland bezieht sich daher nicht zuletzt auf die in Deutschland entwickelte Kultur, wie ich sie soeben andeutungsweise zu beschreiben versucht habe. Freilich hat Patriotismus auch noch andere Wurzeln. Hier ist insbesondere die Heimatliebe zu erwähnen. Heimat ist der Ort oder die Landschaft, der wir uns in besonderer Weise verbunden fühlen. Solches Heimatgefühl erscheint fast immer als Ergebnis von frühen Erfahrungen der Kindheit und Jugendzeit, im Zusammenleben mit Eltern und Geschwistern, mit Schulkameraden und Freunden. Zu dieser frühen Zeit gehören ferner die Jahre, in denen wir unsere Muttersprache erlernen, der wir in unserem ganzen weiteren Leben verbunden bleiben, falls uns nicht ein schlimmes Schicksal von ihr entfremdet (besonders in dem Falle, daß unmenschliche politische Maßnahmen den Gebrauch der Muttersprache zu unterdrücken suchen). Albert Camus hat die Liebe zu seiner nordafrikanischen Heimat dargestellt als Bewußtsein, „daß es einen Ort gibt, wo das Herz seinen Frieden findet“, und sich dabei auf Plotin und damit auf die Philosophie der Erfahrung des Einen bezogen. Darum ist Heimatgefühl fast immer mit einer Art Sehnsucht nach der Zeit des Lebensanfangs verbunden, die vermutlich zuletzt und zutiefst eine ontologische Sehnsucht ist. Und darum ist das Leid der aus der Heimat vertriebenen Menschen so unsagbar schwer und auch nach vielen Jahren kaum zu stillen, ganz unabhängig von den seelischen und körperlichen Verletzungen, die immer wieder bei solchen Vertreibungen geschehen.

Heimatliebe gehört also zum Patriotismus, ist aber wohl nur eine Vorform, stellt gewissermaßen seine subjektive, seine emotionale Seite dar. Der Patriotismus der Vaterlandsliebe bildet

dagegen die objektive Seite, betrachtet soziale, kollektive, politische Aspekte. Allerdings spielt auch hier das Gefühl eine Rolle. Es gibt nämlich durchaus ein patriotisches Gefühl: die gemeinsame Verbundenheit in der Liebe zum „Land der Väter“, der Vorfahren, der sprachlichen und schicksalsbedingten Gemeinschaft eines Volkes in seinem Staat und damit zu seiner gemeinsamen Geschichte. In diesem Punkt gibt es freilich im Falle Deutschlands einige Schwierigkeiten. Das zur Zeit bei uns vordergründig herrschende Geschichtsbewußtsein ist nämlich durch die Aufarbeitung der Zeit der nationalsozialistischen Diktatur durch ein dadurch hervorgerufenen allgemeinen Schuldbewußtsein auf schwerste gestört. Im öffentlichen Bewußtsein stehen Hitler und die von ihm und den Nationalsozialisten begangenen Verbrechen so sehr im Vordergrund, daß die Jahrhunderte der deutschen Geschichte fast in Vergessenheit geraten sind, nicht zuletzt auch im Schulunterricht. Die ständigen Hinweise auf die deutsche Schuld der Nazizeit – so berechtigt sie auch sind – machen es schwer, uns zu unserem Land und zu seiner komplexen Geschichte zu bekennen. Gerade im Schillerjahr sollten wir wieder an das alte und tiefverwurzelte Freiheitsstreben der Deutschen mit einem gewissen Stolz denken, das zuletzt noch die Geschwister Scholl und ihre Freunde bis zur Opferung ihres Lebens getragen hat. Vielleicht ist die – gewiß mit Nachhilfe durch die westlichen Siegermächte ermöglichte – Errichtung einer freiheitlichen (gelegentlich sogar ein wenig zu freiheitlichen) Demokratie etwas, was unser patriotischen Gefühl tragen könnte. Und das nicht zuletzt nach der unblutigen Revolution in Ostdeutschland mit dem Ergebnis der Wiedervereinigung der von den Siegermächten erzwungenen Trennung der beiden Teile unseres Landes. Wir dürfen also im vollen Sinne und trotz allem, was im Zweiten Weltkrieg geschehen ist, Patrioten sein. Demgegenüber wirkt der von Politologen wie Dolf Sternberger und Jürgen Ha-



bermas vorgeschlagene bloße „Verfassungspatriotismus“ blaß, bodenlos und geistfern.

Mit Patriotismus wird allerdings nicht selten ein überspitzter Nationalismus oder Chauvinismus verwechselt. Nationalgefühl ist an sich nichts Schlechtes, wohl aber seine Übersteigerung. In dieser Form stellt der Nationalismus eine Perversion des Patriotismus dar, indem dabei das eigene Nationalbewußtsein unkritisch erhöht und in einzelnen Fällen geradezu ins Irrationale übersteigert wird, so daß in nationalistischer Verblendung sogar die politischen Fehler der eigenen nationalen Geschichte standhaft geleugnet werden. Zu diesem übersteigerten Nationalismus gehört die Geringschätzung und Kritik aller anderen Nationen, denen man sich überlegen fühlt und die deshalb verachtet und als Feinde betrachtet werden. Das aus solcher Einstellung hervorgehende rücksichtslose Verfechten der Interessen der eigenen Nation und die Mißachtung der Lebensrechte der anderen Nationen hat immer wieder zu Unfrieden zwischen den verschiedenen Völkern geführt sowie zu Vorbereitung militärischer Auseinandersetzungen zwischen ihnen bis hin zu Vernichtungskriegen gegeneinander, insbesondere dann, wenn ein derartiger chauvinistischer Nationalismus ideologisch bestimmt ist, wie etwa im Pan-slawismus oder im Islamismus als fundamentalistischem Islam.

*Sie haben die neuerliche Verwendung der Begriffe Leitkultur und Patriotismus mit Recht zunächst politisch-historisch betrachtet und damit der in den öffentlichen Diskussionen zu beobachtenden Begriffsunschärfe entgegengewirkt. Das ist außerordentlich wichtig, weil vor allem diese Begriffsunschärfe die allseits bekannte Polemik ja geschürt hat. Könnte man die Begriffe Leitkultur und Patriotismus aber auch philosophisch zu verstehen suchen?*



Natürlich! Das Philosophische ist bei der näheren Beschäftigung mit den beiden Begriffen ohnehin nicht weit. Zunächst ist die deutsche Kultur, wie sie sich in ihrer Geschichte entwickelt hat, sehr lange Zeit philosophisch durchtränkt gewesen, nämlich ebenso in Dichtung, Musik und bildender Kunst. Das läßt sich zeigen, wie ich es schon vorher darzustellen versucht habe. Sodann ging es in der politischen Geschichte unseres Landes immer wieder um die Freiheit, und zwar im Laufe der Zeit, ständig mehr um die Freiheit des Einzelnen. Und gerade in diesem Sinne ist unsere Demokratie eine freiheitliche, die das hohe Gut der individuellen Existenz zu schützen und zu fördern aufgefordert ist. Aber das ist noch nicht das Wichtigste, wenn man über Leitkultur und Patriotismus philosophisch nachdenkt. Mir fällt hier zunächst das Wort des Archimedes ein: „Gib mir, wo ich stehen kann: und ich werde die Erde bewegen“. Wer immer etwas zustandebringen will, braucht einen festen Ort, von dem aus er agieren kann. Kultur und Geschichte unseres Landes liefern uns diesen Ort, den Ort, an dem wir stehen, Fuß fassen können. Das Bewußtsein des eigenen Deutschseins, deutsch zu sein wie Luther und Bach, wie Walther von der Vogelweide und Goethe, wie Mechthild von Magdeburg und Ricarda Huch, wie die Königin Luise und Sophie Scholl, dieses Bewußtsein muß aber hier nicht Halt machen: es gibt uns zugleich den Blick frei für das vaterländische Bewußtsein der Angehörigen anderer Nationen. Um zu einem solchen doppelt gerichteten Standpunkt zu finden, ist eine Wendung auf uns selbst hin gefordert, eine innere Zuwendung, Achtsamkeit auf uns selbst, Selbsterkenntnis. Vertiefte Selbsterkenntnis eröffnet letztlich den Blick von uns selbst hin auf die Welt, hin auf das Ganze und die Einheit des Seienden. Leitkultur und Patriotismus haben also deshalb nicht nur politische Bedeutung.

*Erlauben Sie noch eine letzte Frage, die auf Ihr philosophisches Anliegen zurückführt. Wir haben ausführlich über die Probleme der globalen Welt gesprochen, für die es offenbar keine Lösung zu geben scheint. Halten Sie es für möglich, daß eine philosophische Religion, von der Sie sprechen, dem Frieden der Welt dienen könnte?*

Ob ich es für möglich hielte, daß eine philosophische Religion imstande wäre, dem Frieden der Welt zu dienen? Diese Frage mit einem Ja zu beantworten, wäre jedenfalls sehr kühn. Zwar neige ich tatsächlich zu einer derartigen Kühnheit, muß aber sofort hinzufügen, daß das, was ich unter ‚philosophischer Religion‘ verstehe, im besten Falle sich frühestens in einem Jahrhundert auf den Weltfrieden auswirken könnte.

Was aber hat man sich unter einer philosophischen Religion vorzustellen? Auf dieses Thema war ich ja vor einigen Jahren in meiner Abhandlung „Philosophie als Religion“ näher eingegangen. Noch nie hatte ich indessen solche Probleme mit einer Veröffentlichung erlebt. Ein Verlag hatte zwar grundsätzlich nichts gegen den Inhalt, verlangte aber eine vollständige Umarbeitung. Ein weiterer Verlag äußerte den Verdacht, daß es sich nur um eine Zusammenfassung meiner bisherigen Arbeiten handele, doch verkannte man leider, daß ich diese Arbeiten unter einen gänzlich neuen Gesichtspunkt gestellt hatte. Schließlich erhielt ich trotz anfänglich gezeigtem Interesse noch eine Absage mit der Begründung, das Manuskript sei „allzu gewagt“. Diesem Urteil konnte ich im Grunde nur zustimmen, denn auch mir war während der Niederschrift der Abhandlung klar geworden, daß die Idee einer philosophischen Religion sehr kühn war, daß sie letztlich den Entwurf einer zur Zeit noch unbekannten kulturübergreifenden Religion darstellte und die Gegnerschaft sowohl von den Anhängern einer rein wissenschaftlichen Philosophie als auch der

Vertreter der verschiedenen Einzelreligionen herausforderte. Am Schluß war ich froh, das Manuskript in der Reihe „Philosophie im Kontext“ des jungen rheinischen Gardez-Verlages untergebracht zu haben.

Dies also zum wechselvollen Schicksal der Abhandlung. Nun aber einige Bemerkungen zur Sache, wobei wir geschichtlich davon ausgehen wollen, daß die Philosophie aus der Religion hervorgegangen ist und daß dieser religiöse Ursprung auch in der weiteren philosophischen Entwicklung immer wieder hervorgetreten ist. Die Religion ist also das Erste, das Anfängliche, doch liegt in ihr zugleich Philosophisches, denn in der religiösen Erfahrung begegnet dem Menschen etwas Überzeitliches, Dauernes, Ewiges. Dieses heißt schon im sechsten vorschristlichen Jahrhundert bei Parmenides das „Sein“, bei Heraklit das „Eine“. Platon und Plotin haben diesen Ansatz aufgenommen und weitergeführt. Die christliche Antike (Augustinus und Dionysius Areopagita) und ebenso das christliche Mittelalter haben den Gottesnamen aus Exodus 3,14 („Ich bin, der ich bin“ oder „Ich bin der Seiende“) mit dem Gedanken und der Erfahrung des Seins verbunden. In der Neuzeit lebt die Verbindung von Religion und Philosophie weiter in den Gottesbeweisen bei Descartes, in Spinozas Lehre von der einen Substanz (Lichtenberg: erwartet von einer zukünftigen Universalreligion, daß sie „geläuterter Spinozismus“ sei), im Pantheismusstreit der Aufklärung und des deutschen Idealismus sowie in den Theorien des Erhabenen und des Staunens. Die philosophisch-religiöse Situation der Gegenwart ist gekennzeichnet durch Nietzsches Wort „Gott ist tot“. Jedoch entwickelt sich bei Nietzsche wieder eine moderne Mystik, bei anderen Denkern eine Sehnsucht nach Stille und der „Seinshaftigkeit“ des Schweigens (Max Picard).

Philosophie gibt es aber nicht nur im Abendland, sondern auch in Indien und China. Und wie bei uns findet sich in einigen For-



men sowohl der indischen wie der chinesischen Philosophie ein Denken, das Philosophisches und Religiöses verbindet. Wir haben zu Beginn unseres Gesprächs ja schon die Upanischaden und den Daoismus erwähnt. Im Hinblick auf die dort entwickelte philosophische Religion gibt es also Übereinstimmung und Frieden zwischen westlichem und östlichem Denken. Außerhalb dieser philosophischen Religion unterscheiden sich dagegen die verschiedenen Religionen in der Welt wesentlich, stehen sich als Konkurrenten gegenüber und sogar als Feinde, die sich nicht selten verfolgen und bekämpfen. Diese Feindschaft ist für den Islam geradezu konstitutiv, da die Anhänger aller Religion in „Gläubige“ und „Ungläubige“, in Moslems und Nicht-Moslems unversöhnlich und ohne jedes Verständnis füreinander voneinander getrennt werden. Daher kann es zur Zeit keinen Frieden unter den Einzelreligionen geben.

Wenn indessen nicht einmal die Religionen untereinander Frieden schließen können, so scheint dies bei den verschiedenen Völkern der Welt noch schwerer zu sein. Allerdings findet man bei den Religionen nur selten überhaupt eine Friedensabsicht, während die Politiker immer wieder vom Frieden unter den Völkern sprechen, ja sogar vom Weltfrieden. Mit Recht hat deshalb Dolf Sternberger in seiner berühmten Heidelberger Antrittsvorlesung über den Begriff des Politischen betont, daß der Friede Gegenstand und Ziel der Politik, die politische Kategorie schlechthin sei. Solange die Einzelreligionen Unfrieden unter den Völkern stiften, indem sie ausgrenzen, sich abgrenzen von anderen, die ihren Intentionen und religiösen Vorstellungen nicht folgen, kann die Politik keinen Frieden in der Welt herstellen. Eine auf die Erfahrung des Seins und der Erfahrung der Seinsgemeinschaft gegründete philosophische Religion könnte jedoch in der Tat dem Frieden der Welt dienen. Aber dazu müßte es ein globales Umdenken geben und eine verwandelte Menschheit.





# Namenregister

- Adorno, Th.W. 69  
Amalrich von Bena 59  
Arendt, H. 33  
Aristoteles 10, 34  
Augustinus 48, 110
- Baader, F. von 49  
Bach, J.S. 26, 103, 108  
Baeumler, A. 90  
Ballauff, Th. 18f., 20  
Beaufret, J. 67  
Beckmann, M. 104  
Behn, S. 19  
Benjamin, W. 90f.  
Bergson, H. 27f., 52f., 56,  
66, 90f., 93, 95  
Bernhard von Clairvaux 55  
Bernhart, J. 39  
Blankertz, H. 67, 70  
Böhme, J. 49f., 103  
Bollnow, O.F. 80  
Brezinka, W. 67  
Buber, M. 12, 34, 53  
Bürg, H. 21
- Camus, A. 105  
Chuang-dse 39, 41, 43f.
- Debon, G. 40  
Descartes, R. 11, 28, 48,  
110  
Dionysius Areopagita 48,  
50, 110
- Eichendorff, J. 16  
Eliade, M. 46, 60
- Fichte, J.G. 16  
Frazer, J.G. 46  
Fustel de Coulanges, N.D.  
46
- Goethe, J.W. von 16, 55,  
108  
Gropius, W. 104  
Grunsky, H.A. 90
- Habermas, J. 69f., 86, 106  
Hartmann, N. 18  
Hederer, E. 103  
Hegel, G.W.F. 16, 22, 49,  
54, 76, 102, 106f.  
Heidegger, M. 17-20, 26,  
38, 53, 59ff., 64, 66-69,  
88, 91, 102f.  
Heimsoeth, H. 17-20, 36,  
84  
Heine, H. 55  
Heraklit 48, 82, 110  
Hesiod 83  
Hitler, A. 31f., 90, 106  
Homer 83  
Horkheimer, M. 69  
Hsüeh Hua 41  
Huch, R. 108  
Husserl, E. 29, 90

- Ionesco, E. 28f.  
 Jacobi, F.H. 27, 54, 63  
 Jaeger, W. 45, 87  
 Jaspers, K. 17, 87  
  
 Kant, I. 16, 18, 23, 36, 102  
 Kelek, N. 58  
 Kemal Atatürk 95  
 Klatt, F. 76, 78  
 Klee, P. 104  
 Koch, J. 18-21, 36f., 46, 66  
 Konfuzius 33, 42  
  
 Landauer, G. 88  
 Landsberg, P.L. 33, 90f.  
 Lao-tse 16, 18, 33, 39-42  
 Lavelle, L. 16, 18ff., 23, 28ff., 35, 37, 53, 56, 68  
 Lehmann, G. 90  
 Lehmbruck, W. 104  
 Leisegang, H. 18  
 Lessing, G.E. 54  
 Lessing, Th. 90, 103  
 Ley, H. 32  
 Lichtenstein, R. 25  
 Litt, Th. 81, 84f.  
 Lotz, J.B. 60  
 Luther, M. 108  
 Lyotard, J.F. 24  
  
 Mahler, G. 26  
 Mann, Th. 106  
 Marc, F. 104  
 Marcel, G. 38  
  
 Meister Eckhart 7, 18f., 27, 35ff., 44, 46-55, 57, 59, 103  
 Mensching, G. 19, 58f.  
 Menuhin, J. 103  
 Merkelbach, R. 46  
 Messiaen, O. 26  
 Mollenhauer, K. 67, 70  
 Musil, R. 51  
 Newman, B. 24f.  
 Nietzsche, F. 12, 16, 32, 50, 87, 102ff., 106, 110, 114  
 Nikolaus von Kues 48f.  
  
 O'Neill, E. 51, 71  
 Ogiermann, H. 60  
 Ortega y Gasset 87  
 Otto, R. 57ff.  
  
 Parmenides 19ff., 48, 110, 114  
 Picard, M. 53, 75f., 110  
 Platon 9, 16, 18f., 27, 34, 38, 45-50, 60f., 83f.f., 89, 91f., 110  
 Plotin 48, 56f., 105, 110  
 Przywara, E. 60  
  
 Rahner, K. 52, 60, 62  
 Rasch, W. 51  
 Rothacker, E. 19  
 Rousseau, J.J. 28, 80f.,  
  
 Sartre, J.P. 38  
 Schankara 57  
 Scheler, M. 58f., 69, 84, 90

- Schelling, F.W. 16, 25, 29,  
45, 49
- Schiller, F. 16, 106
- Schimmel, A. 57
- Schleiermacher, F. 59, 104
- Schneider, A. 17
- Scholem, G. 57
- Schopenhauer, A. 16, 40,  
49f., 54, 103f.
- Scotus Eriugena 50
- Sillanpää, F.E. 51, 64, 79
- Stein, E. 57, 90
- Sternberger, D. 106, 111
- Strawinsky, I. 26
- Suso, H. 103
- Tauler, J. 103
- Tibi, B. 58
- Tillich, P. 58ff.
- Wackerzapp, H. 48
- Walther von der Vogelweide  
108
- Warhol, A. 25
- Weil, S. 33, 91f.
- Weinhandl, F. 90
- Weischedel, W. 75
- Welsch, W. 25
- Welte, B. 60
- Wilhelm, R. 16
- Wundt, M. 90
- Xenophanes 82





## Sachregister

- Abgeschiedenheit 44f.  
Ästhetik 18, 22f., 40, 55
- Bewußtsein 9, 17, 27ff., 35,  
46, 79, 91, 112
- Demokratie 32, 110, 112  
Denken, asiatisches 40, 42f.
- Einssein 8, 52  
Erfahrung, innere 21, 90  
Ethik 11ff., 24, 34f., 40, 45,  
69, 86-89, 93, 101  
Gemeinschaft 32-35, 91,  
99, 108, 110
- Höhlengleichnis 18, 38, 48,  
87, 93  
Humanismus 69ff.
- Ichbewußtsein 8  
Idealismus, deutscher 23,  
36, 50f., 106, 115  
Individualismus 12, 35,  
91f., 101f.  
Individualität 32, 35, 91  
Innenwelt 63, 91f.  
Innenwendung 64f.  
Innerlichkeit 26, 42, 66, 78,  
82, 90ff., 107f.  
intuitio mystica 9  
Intuition 27, 51
- Islam 58f. 90, 98f., 100,  
102, 111, 115
- Kult 47f.,  
Kunst 8, 22-25, 36, 88, 98,  
106, 108, 112
- Leben, geistiges 7, 10, 45  
Lebensform 11, 35, 76  
Lebensphilosophie 24, 28,  
38, 86ff., 94, 107  
Literatur 12, 15, 23, 25,  
85f., 98  
Logos 47f.
- Masse 31, 64, 74, 91  
Massengesellschaft 64, 73,  
90f.  
Metaphysik 11, 16, 19, 21f.,  
24, 26, 36, 38, 40, 69f.,  
89, 107  
Musik 16, 23, 25f., 79,  
106f., 112  
Muße 77, 81  
Mystik 7f., 11, 17ff., 23, 28,  
37, 39, 40, 44, 49, 50-59,  
95, 106f., 115  
Mythos 47, 48, 49
- Nationalsozialismus 17, 31,  
93, 96, 104f.

- Pädagogik 14, 40, 67ff., 71,  
 73, 76, 78, 82, 84  
 Pantheismus 54-57  
 Patriotismus 104, 109-113  
 Politik, politisch 9, 14, 23,  
 29f., 32, 60, 71, 73, 75f.,  
 88, 93, 104f., 111, 116  
 Postmoderne 23  
  
 Rationalität 42, 82  
 Religion 7ff., 36, 38, 41,  
 45-48, 54, 56, 58-63,  
 88ff., 93, 98f., 101, 113-  
 116  
  
 Seinsbewußtsein 24, 28f.,  
 69  
 Seinserfahrung 7f., 11ff.,  
 20ff., 26f., 29f., 32, 35,  
 38f., 42, 52, 69, 95  
 Seinsgedanke 26, 61ff., 69  
  
 Seinsgemeinschaft 12, 34,  
 35, 89, 96, 101, 116  
 Seinsverbundenheit 8, 12,  
 52, 71, 91  
 Sozialismus 32  
 Sozialität 30, 33  
 Soziologie 21  
 Staunen 10ff., 36, 64ff.  
 Stille 45, 64ff., 79f., 115  
  
 Taoismus 44  
 Tod 26, 46, 57, 95, 96  
 Toleranz 13, 60, 99  
  
 Umwendung 11  
 Universalismus 12  
  
 Weisheit 12, 40, 46  
 Wirklichkeit 29  
 Wissenschaftstheorie 21, 72  
  
 Zweckrationalität 13

# Bibliographie Karl Albert

## A. Bücher

1. Die Lehre vom Erhabenen in der Ästhetik des deutschen Idealismus. Bonner Diss. 1950 (Schreibmasch.), 161 Blätter
2. Philosophie der modernen Kunst. Monographien zur philosophischen Forschung Bd. 50. Meisenheim 1968, 89 S., 2. Aufl. St. Augustin 1984, XIV und 94 S.
3. Die ontologische Erfahrung. Ratingen 1974, 204 S.
4. Zur Metaphysik Lavelles. Mit einer Bibliographie von L. Sziborsky. Bonn 1975, 168 S.
5. Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum. Kastellaun 1976, 275 S.
6. Über Spirituelle Poesie. Darmstadt 1977, 128 S.
7. Griechische Religion und Platonische Philosophie. Hamburg 1980, 136 S.
8. Das gemeinsame Sein. Studien zur Philosophie des Sozialen. St. Augustin 1981, 86 S.
9. Vom Kult zum Logos. Studien zur Philosophie der Religion. Hamburg 1982, 132 S.
10. Philosophische Pädagogik. Eine historische und kritische Einführung. St. Augustin 1984, 160 S.
11. Mystik und Philosophie. St. Augustin 1986, 224 S.
12. Philosophie der Philosophie. Philosophische Studien Bd. I. St. Augustin 1988, 634 S.
13. Über Platons Begriff der Philosophie. Beiträge zur Philosophie Bd. 1. St. Augustin 1989, 65 S.
14. Philosophie der Kunst. Philosophische Studien Bd. II. St. Augustin 1989, 507 S.



15. Philosophie der Erziehung. Philosophische Studien Bd. V. St. Augustin 1990, 496 S.
16. Philosophie der Religion. Philosophische Studien Bd. III. St. Augustin 1991, 432 S.
17. Philosophie der Sozialität. Philosophische Studien Bd. IV, Sankt Augustin 1992, 349 S.
18. Philosophie im Schatten von Auschwitz. Dettelbach 1994, 136 S.
19. Vom philosophischen Leben. Platon, Meister Eckhart, Jacobi, Bergson und Berdjaev. Würzburg 1995, 80 S.
20. Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács. Freiburg 1995, 205 S.
21. Einführung in die philosophische Mystik. Darmstadt 1996, 228 S.
22. Lavelle und die Philosophie des 20. Jahrhunderts. Dettelbach 1998, 180 S.
23. Platon und die Philosophie des Altertums. Dettelbach 1998, 435 S.
24. Meister Eckhart und die Philosophie des Mittelalters. Dettelbach 1999, 555 S.
25. Descartes und die Philosophie der Moderne. Dettelbach 2000, 509 S. 304 S.
26. Philosophie als Form des Lebens. Zur ontologischen Erneuerung der Lebensphilosophie (mit E. Jain). Freiburg-München 2000, 253 S.
27. Philosophie als Religion. Sankt Augustin 2002, 165 S.
28. Die Utopie der Moral. Versuch einer kulturübergreifenden ontologischen Ethik (mit E. Jain). Freiburg-München 2003, 304 S.
29. Zeitfragen. Fünf philosophisch-politische Betrachtungen (mit E. Jain). Münster 2005, 182 S.

## B. Aufsätze

1. Philosophische Leseabende. Ein Versuch an der Volkshochschule Köln. In: Volkshochschule im Westen 11 (1959), S. 314-316
2. Die philosophische Einzelstunde. In: Das Studienseminar 6 (1961), S. 144-152
3. Philosophie und moderne Malerei. Methodische Bemerkungen zu einer philosophischen Arbeitsgemeinschaft an der Volkshochschule Köln. In: Volkshochschule im Westen 15 (1963), S. 202-204
4. Zum Begriff der philosophischen Grunderfahrung. In: Das Studienseminar 9 (1964), S. 139-147
5. Die Seinserfahrung in der Philosophie Louis Lavelles. In: Philosophisches Jahrbuch 72 (1964/65), S. 228-233
6. Der philosophische Grundgedanke Meister Eckharts. In: Tijdschrift voor Filosofie 27 (1965), S. 320-339
7. Platons philosophische Pädagogik. Interpretationen zu Politeia 518B-D; Symp. 210E-211B; Phaidr. 249CD. In: Die pädagogische Provinz 20 (1966), S. 205-214
8. Hinweise zur Interpretation der Platonischen Ideenlehre. In: Der altsprachliche Unterricht IX 5 (1966), S. 5-18
9. Metaphysik des Festes. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 19 (1967), S. 140-152
10. Der christliche Platonismus Louis Lavelles. In: Begegnung 22 (1967), S. 122-125
11. Descartes und die französische Philosophie der Gegenwart. In: Begegnung 23 (1968), S. 61-65
12. Die Ontologie der Gemeinschaft bei Augustinus. Ein Beitrag zur Didaktik der politischen Erziehung. In: Der altsprachliche Unterricht XI 5 (1968), S. 109-120

13. Zum Lehrgedicht des Parmenides. In: Der altsprachliche Unterricht XII 2 (1969), S. 30-50
14. Philosophie und Erziehung bei Heraklit von Ephesus. In: Paedagogica Historica 9 (1969), S. 5-19
15. Über den erzieherischen Sinn des Schweigens. In: Pädagogische Rundschau 23 (1969), S. 703-715
16. Metaphysische Anmerkungen zur Spirituellen Poesie. In: Brennpunkte IX (1973), S. 7-20
17. Ontologische Dichtung (Hermann Kuprian). In: Brennpunkte X (1973), S. 33-41
18. Das Sein als Heimat des Menschen (Ondra Lysohorsky). In: Brennpunkte X (1973), S. 41-50
19. Die heile Welt der metaphysischen Dichtung (Reinhard Margreiter). In: Brennpunkte X (1973), S. 50-58
20. Bergson in der Philosophiegeschichtsschreibung des Nationalsozialismus. In: Emuna 8 (1973), S. 216-223
21. Die philosophische Anthropologie bei P.L. Landsberg. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 27 (1973), S. 582-594
22. Ein Weg zum Verständnis der modernen Dichtung. In: Brennpunkte XI (1974), S. 112-125
23. Exodusmetaphysik und metaphysische Erfahrung. In: Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption. Hg. von W.P. Eckert. Mainz 1974, S. 80-95
24. Philosophie, Politik und Religion bei Simone Weil. In: Emuna 10 (1975), S. 163-168
25. Amalrich von Bena und der mittelalterliche Pantheismus. In: Miscellanea Mediaevalia 10 (1976), S. 193-212
26. Über philosophische Rationalität. In: 16. Weltkongreß für Philosophie 1978. Sektionsvorträge. Düsseldorf 1978, S. 55-57

27. Meister Eckhart und die Quellen seiner Philosophie. In: Philosophischer Literaturanzeiger 32 (1979), S. 168-177
28. Über den ‚Geist der Liturgie‘ Romano Guardinis. Zur Kritik der Liturgiereform. In: Wort und Antwort 21 (1980), S. 38-43
29. Der Grundgedanke der Philosophie Meister Eckharts. In: Meister Eckhart heute. Herrenalber Texte. Hg. von W. Böhme. Karlsruhe 1980, S. 11-20
30. Philosophie in Finnland. Bemerkungen zu einigen neuen Büchern. In: Philosophischer Literaturanzeiger 33 (1980), S. 64-74
31. Das Staunen als Pathos der Philosophie. In: Pathos, Affekt, Gefühl. Philosophische Beiträge. Hg. von I. Craemer-Ruegenberg. Freiburg 1981, S. 149-171
32. Kult und Metaphysik bei Platon. In: Studi storico-religiosi 5 (1981), S. 5-14
33. Louis Lavelles philosophische Selbstbezeugung. In: Perspektiven der Philosophie 7 (1981), S. 245-247
34. Johan Vilhelm Snellman (1806-1881). In: Mitteilungen der deutsch-finnischen Gesellschaft in Köln 14 (Mai 1982)
35. Zum Verhältnis von Religion, Mythos und Philosophie. In: Philosophischer Literaturanzeiger 35 (1982), S. 186-196
36. Gott und das Sein. Betrachtungen zum 100. Geburtstag Louis Lavelles. In: Philosophisches Jahrbuch 90 (1983), S. 383-389
37. Louis Lavelle (1883-1951). In: Zeitschrift für philosophische Forschung 37 (1983), S. 631-633
38. Östliche Mystik und westliche Philosophie. Interpretationen zu Lao-tse, Kap. 47. In: Temenos 19 (1983), S. 7-16
39. Anfängliches Philosophieren. Der Seinsgedanke im Philosophieunterricht. In: Die Philosophie im Rahmen der Bil-



- dungsaufgabe der Sekundarstufe II. Hg. von W. Fischer und P. Vogel. Duisburg o.J. (1983), S. 38-52
40. Neue Mystik-Literatur. In: Philosophischer Literaturanzeiger 36 (1983), S. 62-72
  41. Meister Eckhart und die deutsche Mystik. In: Philosophischer Literaturanzeiger 36 (1983), S. 196-207
  42. Theoria und Thaumazein. Über Ursprung und Wesen der Philosophie. In: Philosophischer Literaturanzeiger 36 (1983), S. 382-390
  43. Max Beckmann und das Metaphysische. In: Wort und Antwort 25 (1984), S. 24-27
  44. Philosophische Interpretationen zu Max Beckmanns ‚Odysseus und Kalypso‘. In: Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft 29 (1984), S. 99-108
  45. Die Öffnung von Mythos und Kult: Der geschichtliche Beginn der Philosophie. In: Der Mensch. Hg. von H. Wendet und N. Loacker. Bd. VII. Zürich 1984, S. 31-49
  46. Die ersten Fragen der Philosophie. In: Der Mensch. Hg. von H. Wendet und N. Loacker. Bd. VII. Zürich 1984, S. 50-68
  47. Zu Thomas von Aquin, S. theol. I 6,4. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 31 (1984), S. 207-209
  48. Max Scheler über das Verhältnis des Menschen zur Natur. In: Wort und Antwort 25 (1984), S. 171-174
  49. Philosophie und Religion bei Louis Lavelle. In: Perspektiven der Philosophie 10 (1984), S. 147-160
  50. Meister Eckhart über das Schweigen. In: FS Lauri Seppänen. Tampere 1984, S. 301-309
  51. Studien zur Philosophie des Thomas von Aquin. In: Philosophischer Literaturanzeiger 37 (1984), S. 197-207
  52. Der Gedanke der Stille bei Romano Guardini. In: Wort und Antwort 26 (1985), S. 42-46

53. Der Seinsgedanke in der modernen Religionsphilosophie. In: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 27 (1985), S. 42-56
54. Über die Religionsphilosophie der Gegenwart. In: Philosophischer Literaturanzeiger 38 (1985), S. 197-206
55. Zur Ontologie des Sakralen in der Kunst. In: Theologie und Ästhetik. Hg. von G. Pöltner und H. Vetter. Wien 1985, S. 65-76
56. Über das neuere Interesse an politischer Philosophie. In: Philosophischer Literaturanzeiger 38 (1985), S. 299-310
57. Religionsphilosophische Bemerkungen zum Platonischen Glücksbegriff. In: Glück und geglücktes Leben. Hg. von P. Engelhardt. Mainz 1985, S. 17-26
58. Louis Lavelle. In: Filosofia oggi 8 (1985), S. 583-593
59. Meister Eckharts Mystik der Seinserkenntnis. In: Abendländische Mystik im Mittelalter. Hg. von K. Ruh. Stuttgart 1986, S. 7-16
60. Der endlose Weg zum Sein. Bemerkungen zu neuen Büchern über Heidegger. In: Philosophischer Literaturanzeiger 39 (1986), S. 68-77
61. Louis Lavelle et la philosophie allemande. In: Revue de l'Institut catholique de Paris 18,2 (1986), S. 25-35
62. Lavelle et la mystique. In: Philosophie et culture. Actes du XVIIe Congrès mondial de philosophie. Montréal 1983. Montréal 1986, S. 323-327
63. „Das Sein ist Gott“. Zur philosophischen Mystik Meister Eckharts. In: „Zu dir hin“. Über mystische Lebenserfahrung von Meister Eckhart bis Paul Celan. Hg. von W. Böhme. Frankfurt 1987, S. 65-77
64. HEN KAI PAN. Über die Wiederaufnahme eines alten Theas der Philosophie. In: Philosophischer Literaturanzeiger 40 (1987), S. 158-167

65. Über Mystik und Meister Eckhart. In: Philosophischer Literaturanzeiger 40 (1987), S. 383-394
66. La philosophie de Lavelle et le chemin de la pensée de Heidegger. In: Actes du Colloque International Louis Lavelle. Agen 1987, S. 477-484
67. Martin Heidegger in allen Gassen. In: Philosophischer Literaturanzeiger 42 (1989), S. 501-512
68. Sul concetto di filosofia nel Fedro platonico. In: Rivista di filosofia neo-scolastica 81 (1989), S. 219-223
69. Neues über Meister Eckhart. In: Philosophischer Literaturanzeiger 43 (1990), S. 298-310
70. Indien und die Philosophie. In: Philosophischer Literaturanzeiger 44 (1991), S. 89-101
71. Zur Diskussion über Platons ungeschriebene Lehre. In: Philosophischer Literaturanzeiger 44 (1991), S. 179-191
72. Über Mystik, Gnosis und Philosophie. In: Philosophischer Literaturanzeiger 44 (1991), S. 279-290
73. Philosophisches über die Versöhnung von Mensch und Natur. In: Versöhnung. FS für P.P. Engelhardt. Mainz 1991, S. 63-70
74. Zum Philosophiebegriff Platons. In: Gymnasium 99 (1992), S. 17-33
75. Über den Begriff der Philosophie im Platonischen 'Phaidros'. In: Understanding the Phaedrus. Hg. von Livio Rossetti. St. Augustin 1992, S. 236-240
76. Todeserfahrung, Seinserfahrung, Sinnerfahrung. In: Person und Sinnerfahrung. FS Georg Scherer. Hg. von C.F. Gethmann und P.L. Oesterreich. Darmstadt 1993, S. 69-77
77. Beiträge zur Philosophie der Spätantike. In: Philosophischer Literaturanzeiger 46 (1993), S. 388-400
78. Zur philosophischen Mystik Meisters Eckharts. In: Perspektiven der Philosophie 19 (1993), S. 157-175

79. Mystik und Metaphysik bei Meister Eckhart. In: *L'art, la science et la métaphysique*. FS André Mercier. Hg. von L.G. Alonso u.a. Berne u.a. 1993, S. 33-51
80. Walter Benjamin und kein Ende. In: *Philosophischer Literaturanzeiger* 47 (1994), S. 76-89
81. Versuche philosophischer Orientierung. In: *Philosophischer Literaturanzeiger* 47 (1994), S. 278-289
82. *Platonica – magna et parva*. In: *Philosophischer Literaturanzeiger* 47 (1994), S. 374-390
83. Über das Wiedererwachen lebensphilosophischen Denkens. In: *Philosophischer Literaturanzeiger* 48 (1995), S. 77-88
84. Über das Zeitproblem bei Augustinus. In: *Philosophischer Literaturanzeiger* 49 (1996), S. 55-65
85. Über mittelalterliche Philosophie. In: *Philosophischer Literaturanzeiger* 49 (1996), S. 258-269
86. Das Thema des Erhabenen in der Ästhetik der Gegenwart. In: *Zeitschr. für Ästhetik und allgemeine Kunstwiss.* 41 (1996), S. 195-204
87. Henri Bergson. Unterwegs zu einer Philosophie des Lebens. In: *Philosophen des 19. Jahrhunderts*. Hg. M. Fleischer. Darmstadt 1998, S. 241-253
88. Amalrich von Bena und die philosophische Mystik im 12. Jahrhundert. In: *Spiritualität im Europa des Mittelalters*. Hgg. J. Ferrari/St. Grätzel. St. Augustin 1998, S. 157-164
89. Philosophie de la vie et philosophie de l'esprit chez Lavelle. In: *Philosophie de l'esprit*. Hg. J.-L. Vieillard-Baron. Hil-desheim-Zürich-New York 1999, S. 43-46
90. Zum Begriff der Philosophie im Hellenismus. In: *Philosophischer Literaturanzeiger* 52 (1999), S. 93-101
91. Zum Intuitionsbegriff in der Lebensphilosophie. In: *Die Zukunft des Wissens*. Hg. von J. Mittelstraß. Konstanz 1999, S. 525-532 (XVIII. Deutscher Kongreß für Philosophie)



92. Ludwig Klages und die Bedeutung der Mystik für die Lebensphilosophie. In: Perspektiven der Lebensphilosophie. Hg. von M. Großheim. Bonn 1999, S. 109-118
93. Über die philosophische Mystik des Dionysius Areopagita. In: Perspektiven der Philosophie 25 (1999), S. 103-116
94. Indische Mystik bei Bergson und Keyserling. In: Hermann Graf Keyserling und Asien. Hg. von U. Gahlings und Klaus Jork. Bielefeld 2000, S. 142-155
95. Zum Platonbild Lavelles. In: Perspektiven der Philosophie 26 (2000), S. 325-337
96. Platonisches bei Louis Lavelle. In: Spudasmata 82. FS H.J. Krämer. Hildesheim 2001, S. 173-180
97. Vier neue Studien zu Platon. In: Philosophischer Literaturanzeiger 54 (2001), S. 191-201
98. Meister Eckhart und die deutsche Philosophie. In: Die Realität des Inneren. Hg. von G. Stamer. Amsterdam-New York 2001, S. 9-24
99. Philosophisches bei Ernst Bertram. In: Geschichte in Wuppertal 11. Neustadt a.d. Aisch 2002, S. 73-79
100. Philosophie in Wuppertal. In: Die erscheinende Welt. FS für Klaus Held. Berlin 2002, S. 441-452
101. Die philosophische Religion. In: Perspektiven der Philosophie 29 (2003), S. 189-204
102. Seinsgedanke und Bachsche Musik. In: Orte des Schönen. FS Günther Pöltner. Hg. von R. Esterbauer. Würzburg 2003, S. 241-252
103. Lebensphilosophie, gelebte Philosophie und Erfahrung des Seins. In: I. Jahrbuch für Lebensphilosophie. Hg. von R.J. Kozljanic. München 2005, S. 193-204
104. Eckharts intellektuelle Mystik. In: Miscellanea Mediaevalia 32. Berlin - New York 2005, S. 231-238

## C. Rezensionen

(PhLA = Philosophischer Literaturanzeiger)

1. Louis Lavelle: Die Gegenwart und das Ganze. In: Philosophisches Jahrbuch 63 (1954/55), S. 238 f.
2. J.B. Lotz: Der Mensch im Sein. In: Theologische Revue 65 (1969), S. 313-316
3. E. Schmidt: Hegels System der Theologie. In: Hegel-Studien 10 (1975), S. 382 f.
4. Maine de Biran: Tagebücher. In: PhLA 31 (1978), S. 357-359
5. Der Idealismus und seine Gegenwart. FS Werner Marx. In: Hegel-Studien 14 (1979), S. 396-400
6. Der Idealismus und seine Gegenwart. FS Werner Marx. In: Archiv für die Geschichte der Philosophie 63 (1981), S. 108-111
7. Walter Kaufmann: Tragödie und Philosophie. In: PhLA 35 (1982), S. 365-368
8. Klaus Held: Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung. In: PhLA 35 (1982), S. 230-235
9. Geoffrey Stephen Kirk: Griechische Mythen. Ihre Bedeutung und ihre Funktion. In: PhLA 36 (1983), S. 351-353
10. F.W.J. Schelling: Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur. In: PhLA 37 (1984), S. 140-142
11. Tsung-Tung Chang: Metaphysik, Erkenntnis und Praktische Philosophie im Chuang-tse. In: PhLA 37 (1984), S. 212-214
12. Petra Jaeger/Rudolf Lütke (Hg.): Distanz und Nähe. Reflexionen und Analysen zur Kunst der Gegenwart. In: PhLA 37 (1984), S. 235-238

13. Burkhard Mojsisch: Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit. In: PhLA 37 (1984), S. 350-352
14. Johannes Scotus Eriugena: Über die Einteilung der Natur. In: PhLA 38 (1985), S. 54 f.
15. Kurt Flasch (Hg.): Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart. In: PhLA 38 (1985), S. 163-165
16. Hermann Westhoff: Seine Gabe - unsere Aufgabe. In: Wort und Antwort 26 (1985), S. 93
17. Reinhold Merkelbach: Mithras. In: PhLA 38 (1985), S. 315-318
18. Johan Vilhelm Snellman: Deutschland. Eine Reise durch die deutschsprachigen Länder 1840-1841. In: PhLA 38 (1985), S. 347-352
19. Marsilio Ficino: Über die Liebe oder Platons Gastmahl. In: PhLA 39 (1986), S. 124 f.
20. Thomas von Aquin: Von der Wahrheit. In: PhLA 39 (1986), S. 313 f.
21. Th.A. Szlezák: Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. In: Göttingische Gelehrte Anzeigen 239 (1987), S. 45-56
22. H.R. Schlette/A. Devaux: Simone Weil: Philosophie, Religion, Politik. In: PhLA 41 (1988), S. 22-24
23. Geldsetzer/Hong: Chinesisch-deutsches Lexikon der chinesischen Philosophie. In: PhLA 41 (1988), S. 373-376
24. Kurt Flasch: Einführung in die Philosophie des Mittelalters. PhLA 42 (1989), S. 383-386
25. Louis Lavelle. Actes du Colloque International d'Agen. In: PhLA 43 (1990), S. 66-69
26. Willi Oelmüller (Hg.): Metaphysik heute. In: PhLA 43 (1990), S. 219-222
27. Josef Stallmach: Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. In: PhLA 44 (1991), S. 163-165

28. Wulff D. Rehfus/Horst Becker: Handbuch des Philosophie-Unterrichts. In: Philosophie. Beiträge zur Unterrichtspraxis. Hg. von J. Hengelbrock. Heft 26. Frankfurt a.M. 1991, S. 85-87
29. Stefan Matuschek: Über das Staunen. In: PhLA 45 (1992), S. 32-34
30. Meister Eckhart: Die lateinischen Werke Bd. II. In: PhLA 46 (1993), S. 69-72
31. H. Stirnimann/R. Imbach (Hg.): Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. In: PhLA 46 (1993), S. 113-116
32. Ernst Nolte. Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken. In: PhLA 46 (1993), S. 244-247
33. Lucien Braun: Geschichte der Philosophiegeschichte. In: PhLA (1994), S. 343-347
34. Christine Pries (Hg.): Das Erhabene. In: PhLA 47 (1994), S. 5-8
35. Mircea Eliade: Geschichte der religiösen Ideen. Bd. III 1-2. In: PhLA 47 (1994), S. 109-113
36. R. Manstetten: Esse est deus. In: PhLA 48 (1995), S. 122-125
37. G. Leamon: Heidegger im Kontext. In: PhLA 48 (1995), S. 136-139
38. Meister Eckhart. Werke. In: PhLA 48 (1995), S. 231- 233
39. A. Kammerer: Die Frage nach dem (Selbst-) Bewußtsein Gottes im System Spinozas. In: PhLA 48 (1995), S. 234-236
40. F.-P. Hager: Aufklärung, Platonismus und Bildung bei Shaftesbury. In: PhLA 48 (1995), S. 346-348
41. G. Debon: Daoistisches Denken in der deutschen Romantik. In: PhLA 48 (1995), S. 348-351
42. M. Heidegger: Phänomenologie des religiösen Lebens. In: PhLA 49 (1996), S. 328-331



43. J. Pieper: Schriften zum Philosophiebegriff. In: PhLA 49 (1997), S. 31-34
44. U. Gahlings: Hermann Graf Keyserling. In: PhLA 50 (1997), S. 235-237
45. K. Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. III. In: PhLA 50 (1997), S. 107-111
46. H. Seuse: Das Buch der Wahrheit. In: PhLA 50 (1997), S. 111-113
47. Th.. Kobusch/B. Mojsisch (Hgg.): Platon in der abendländischen Geistesgeschichte. In: PhLA 51 (1998), S. 1-4
48. N. Winkler: Meister Eckhart zur Einführung. In: PhLA 51 (1998), S. 4-6
49. Th. Kobusch/B. Mojsisch (Hgg.): Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen. In: PhLA 51 (1998), S. 339-342
50. Kl. Jacobi (Hg.): Meister Eckhart. In: PhLA 51 (1998), S. 343-345
51. G.-Kl. Kaltenbrunner. Dionysius vom Areopag. In: PhLA 52 (1999), S. 38-40
52. H. Benz: Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues. In: PhLA 53 (2000), S. 116-120
53. G. Stamer. Parmenides. Kurzer Traktat über die Ursprungserfahrung der Philosophie. In: PhLA 53 (2000). S. 109-112
54. St. Grätzel/A. Kreiner (Hgg.): Religionsphilosophie. In: PhLA 53 (2000), S. 148-151
55. W. Goris: Einheit als Prinzip und Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik des ‚Opus tripartitum‘ Meister Eckharts. In: PhLA 53 (2000), S. 238-241
56. K. Popper: Die Welt des Parmenides. In: PhLA 54 (2002), S. 315-318

57. Chr. Schefer: Platons unsagbare Erfahrung. In: PhLA 54 (2002), S. 107-110
58. Meister Eckhart, Lateinische Werke V 3-8. In: PhLA 54 (2002), S. 221-224
59. L. Ziegler. Gestaltwandel der Götter. In: PhLA 56 (2003), S. 218-223
60. H. Jonas: Erinnerungen. In: PhLA 57 (2004), S. 30-34
61. Proklos: Elemente der Theologie. Übersetzt von I. Zurbrügg. In: PhLA 57 (2004), S. 313f.
62. R. Wiggershaus: Jürgen Habermas. In: PhLA 58 (2005), S. 151-156

## **D. Ausgaben und Übersetzungen**

1. Louis Lavelle: Einführung in die Ontologie. Introduction à l'Ontologie. Köln 1970, 223 S.
2. Thomas von Aquin: Summe gegen die Heiden. Summa contra gentiles. Hg. und übersetzt von K. Albert und P. Engelhardt. Bd.I. Darmstadt 1974. XXIV und 373 S. 2. Aufl. 1987; Bd.II Darmstadt 1982. XX und 513 S.
3. Hesiod: Theogonie. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Karl Albert. Texte zur Philosophie Bd.1. Kastellaun 1978. 5. Aufl. St. Augustin 1993
4. S.T. Coleridge: Versuche über die Methode. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von H. Schrey (Vorwort von Karl Albert, S. 7 f.). Texte zur Philosophie Bd.2. St. Augustin 1980
5. Louis Lavelle: Zwei metaphysische Betrachtungen. Herausgegeben und übersetzt von K. Jacobs (Einführung von K. Albert, S. 7-14). Texte zur Philosophie Bd.3. St. Augustin 1983.

6. Apuleius: Platon und seine Lehre. Herausgegeben und kommentiert von Paolo Siniscalco, eingeleitet und übersetzt von Karl Albert. Texte zur Philosophie Bd. 4. St. Augustin 1981
7. Nikolaj Berdjaev: Die russische Idee. Grundprobleme des russischen Denkens im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von D. Kegler (Vorwort von K. Albert, S. 7). Texte zur Philosophie Bd.5. St. Augustin 1983
8. J.V. Snellman: Die Persönlichkeit. Eingeleitet und herausgegeben von R. Wilenius (Vorwort von K. Albert, S. 7-9). Texte zur Philosophie Bd.6. St. Augustin 1981
9. Meister Eckhart: Kommentar zum Buch der Weisheit. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Karl Albert. Texte zur Philosophie Bd. 7. St. Augustin 1988, 167 S.
10. Proklos: Kommentar zu Platons Parmenides 141E-142A. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Rainer Bartholomai, Texte zur Philosophie Bd.8. St. Augustin 1990
11. Die drei kleinen Upanischaden. Eingel., übersetzt und kommentiert von E. Wolz-Gottwald. Texte zur Philosophie Bd.9. St. Augustin 1994
12. Chuang-tse: Die Welt. Zus. mit Hua Xue. Dettelbach 1996, 117 S.
13. Sextus Empiricus: Gegen die Dogmatiker. Hg. von H. Flückiger. Texte zur Philosophie Bd.10. St. Augustin 1998

## **E. Lexikonartikel**

1. Abgeschiedenheit. In: Lexikon des Mittelalters. Bd. I. München 1978, Sp.41
2. Katharsis. In: Theologische Realenzyklopädie. Bd.18, S. 35-37

3. Gelassenheit. In: Lexikon des Mittelalters. Bd.IV. München 1989, Sp.1198
4. Des erreurs de la vérité (L.CL. de Saint-Martin). In: Lexikon philosophischer Werke. Stuttgart 1988, S. 150
5. Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction (J.-M. Guyau). In: Lexikon philosophischer Werke. Stuttgart 1988, S. 237
6. Fermenta cognitionis (F.X. von Baader). In: Lexikon philosophischer Werke. Stuttgart 1988, S. 277 f.
7. La présence totale (L. Lavelle). In: Lexikon philosophischer Werke. Stuttgart 1988, S. 579 f.
8. Lebensphilosophie. In: Theologische Realenzyklopädie Bd. 20 (1990), S. 580-594
9. Mystik IV. In: Theologische Realenzyklopädie Bd. 23 (1994), S. 590-592

## **F. Sonstiges**

1. Die Lehre vom Erhabenen in der Ästhetik des deutschen Idealismus. In: Bonner Jahrbuch 150 (1950), S. 6 (Selbstanzeige)
2. Zur Erinnerung an Gerhard Hennemann. In: Philosophischer Literaturanzeiger 34 (1981), S. 310 f.

## **G. Sekundärliteratur (in Auswahl)**

1. J. Vandenbulcke: Over zijnservaring. In: Tijdschrift voor Filosofie 42 (1980), S. 588-592
2. H. Hsüeh: Karl Alberts vergleichende Untersuchungen zu Laotse. Peking 1985 (chin.)
3. E. Jain: Erfahrung des Seins. Reflexionen zur Philosophie Karl Alberts. Sankt Augustin 1986



4. R. Margreiter: Ontologische und mystische Erfahrung. In: Schopenhauer-Studien 3 (1989), S. 305-311
5. E. Jain/R. Margreiter (Hgg.): Probleme philosophischer Mystik. FS K. Albert. Sankt Augustin 1991
6. R. Margreiter: Von der Metaphysik zur Mystik. Überlegungen mit und gegen Karl Albert. In: Probleme philosophischer Mystik. FS Karl Albert. Hg. E. Jain und R. Margreiter. St. Augustin 1991, S. 31-47
7. G. Reale: L'interpretazione del concetto di filosofia di Platone proposta da Karl Albert. In: Karl Albert: Sul concetto di filosofia in Platone. Milano 1991, S. 9-23
8. E. Jain: Underway towards an ethic of being. Considerations dealing with the moral-philosophical dispositions of Karl Albert and Hans Krämer. In: Panorama 4,2 (1992), S. 46-56
9. R. Margreiter: Philosophie der ontologischen Erfahrung: Karl Albert. In: Erfahrung und Mystik. Berlin 1997, S. 386-396. 594-596
10. E. Jain: Portrait Karl Albert. In: Information Philosophie 25 (1997), S. 42-47
11. E. Jain: Karl Albert. In: Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen. 2.Aufl. Stuttgart 1999, S. 18-22
12. E. Jain/St. Grätzel (Hgg.): Sein und Werden im Lichte Platons. FS Karl Albert. Freiburg-München 2001
13. E. Jain: Metaphysik als Erfahrung. Überlegungen zu einer ‚unzeitgemäßen‘ These. Karl Albert zum achtzigsten Geburtstag. In: prima philosophia 15 (2002), S. 93-108