Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 55 (1996)

Buchbesprechung: Die Wiederentdeckung des Eidetischen : zu Gerhard Hubers Philosophie der Gegenwärtigkeit

Autor: Wildermuth, Armin

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

ARMIN WILDERMUTH

Die Wiederentdeckung des Eidetischen
Zu Gerhard Hubers Philosophie der Gegenwärtigkeit*

Wo soll ein Philosophieren beginnen, das systematisch sein will? Der Beginn soll möglichst unbezweifelbar, aber nicht absolut, unmittelbar und allgemein einsichtig sein. Gerhard Huber stellt sich explizit diese Frage und bestimmt als Anfang das, was er als «Grundphänomen: Gegenwärtigkeit der Welt» bezeichnet. Damit nimmt sein Philosophieren den Ausgang beim Allernächsten, bei der unmittelbaren Welterfahrung – bei der sich zeigenden Welt. Seine Methode nennt er sinngemäss phänomenologisch, ohne den Intentionen Husserls explizit zu folgen. Von den in seiner Ausgangsformel genannten Begriffen steht jener der Gegenwärtigkeit im Zentrum. Darauf verweist auch der Untertitel des Werkes: «Umrisse einer Philosophie der Gegenwärtigkeit».

Das mit einem umfassenden Anspruch auftretende Werk ist Karl Jaspers und Heinrich Barth, den Lehrern Gerhard Hubers, gewidmet, im weiteren Sinne aber vor allem Platon verpflichtet. Man könnte versucht sein, die Schwerpunkte der Huberschen Philosophie mit den Namen der genannten zu verbinden. So wäre die Intention auf das transzendierende Absolute und Eine, das traditionell mit den Namen Platon und Plotin verbunden ist, dem Nachwirken des Denkens von Karl Jaspers, und die hohe Bedeutung, die der Erscheinung zukommt, jenem von Heinrich Barth zuzuschreiben. Auf die Eigenwirklichkeit des Eidetischen stiess Gerhard Huber bei der Ausarbeitung seiner Dissertation über «Platons dialektische Ideenlehre nach dem zweiten Teil des Parmenides» (Wien 1951). Für die darin versuchte neuplatonisch orientierte Interpretation sei der Anstoss u.a. von Max Wundt ausgegangen. Der Dissertation liegt bereits die Absicht zugrunde, die hohe systematische Bedeutung der spätplatonischen Ontologie und Dialektik herauszuarbeiten, nicht allein um ihrer selbst willen, sondern um in die bei Platon noch ungeschiedene «Ursprungs-

* Gerhard HUBER, *Eidos und Existenz. Umrisse einer Philosophie der Gegenwärtigkeit,* Basel (Schwabe Verlag) 1995, 406 Seiten.

einheit» (S. 9) von Sein, Bedeutung und Logos zurückzugehen, die in den nachplatonischen Wandlungen der Philosophie sich auseinander differenzierten.

Diese – um mit Heidegger zu sprechen – ontologische Destruktion führte Huber an einem wichtigen Ort unserer Tradition auf eine exemplarische Weise im Detail durch, nämlich dort, wo sich das spätantik-griechische und bereits neuplatonische Wirklichkeitsverständnis mit dem biblisch-christlichen verbindet. Das Denken Augustins vollzog eine gewaltige, sicher fruchtbare, aber vielleicht auch fatale Synthese von radikaler Transzendenz und Seinserkenntnis in seinem Gottesbegriff, die nicht nur das christlich-scholastische, sondern auch das neuzeitliche Wirklichkeitsverständnis prägt. Diesem Verschmelzungsprozess ist das Werk «Das Sein und das Absolute. Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie» (Basel 1955) gewidmet. Das entscheidende Interpretament für die ganze abendländische Tradition bildet für Huber die «Entdeckung des Eidetischen durch Platon» oder kurz: «der eidetische Realismus» (S. 164). Mit grosser Beharrlichkeit arbeitete seitdem Huber die Eigenständigkeit des Eidetischen heraus und hielt mit Platon an der begründenden Funktion des Eidetischen fest. Diesen skizzierten Grundgedanken ist Huber in allen seinen Veröffentlichungen treu geblieben. Sie werden nun in seinem vorliegenden Werk ausführlich dargestellt.

Das philosophische Programm dieses Systementwurfes ist im Titel vorgegeben. Es wird die Spannung zwischen dem eidetischen Sein – Eidos – und der menschlich-kosmischen Wirklichkeit – Existenz – erhellt und deren Vermischung aus der Situation des alltäglichen Lebens analysiert. Im biographischen Denkzusammenhang Gerhard Hubers könnte man davon sprechen, dass seine Habilitationsschrift das Verhältnis der Ersten und der Zweiten Hypostase Plotins an einem historischen Beispiel untersuchte, während sein jetziges Werk das Verhältnis der Zweiten zur Dritten Hypostase in systematischer Hinsicht darstellt. Die lebensweltliche Orientierung ist artikuliert in der Formel «Gegenwärtigkeit der Welt», die in vereinfachendem Sinne als Horizont des Ineinanders von Eidos und Existenz gelten kann.

Diese innere, systematische Trias von Weltgegenwärtigkeit, Eidos und Existenz ist der äusseren dispositionellen Gliederung des Werkes in allen drei Teilen immer schon vorausgesetzt. Es sind dies: (1) Weltbeziehung des Menschen, (2) Wirklichkeit und Erkenntnis,

(3) Existenz. Verschaffen wir uns einen Überblick. – Der 1. Teil gilt der Grundlegung der philosophischen Positionen, was bei Huber nichts weniger bedeutet, als alle gewohnten Differenzierungen und Annahmen zu unterlaufen und in Modifikationen der Welt-Gegenwärtigkeit umzudenken. In diesen unmittelbar zugänglichen Fundamentalhorizont müssen die Momente Welt und Ich erst eingeschrieben und von ihm her neu angeeignet werden, nämlich als Gegenwärtigkeit für... (d.h. für ein Ich) und der Gegenwärtigkeit von... (d.h. von Inhalten, Objekten der Welt). Noch deutlicher: das Ich selbst ist seinem Wesen nach Zugewandtheit der Welt für... So wird es aus seiner cartesischen Isolation befreit und als Aspekt des Weltphänomens gedeutet. Umgekehrt zeigt sich die Welt als Selbstmanifestation in ihrer qualitativen Eigenheit und Fülle, doch unberührt von allen subjektivistischen Reduktionismen. Der «Weltknoten», in dem Ich und Welt verschlungen sind, scheint sich durch diese Hubersche Begrifflichkeit und deren Selbstrücknahme in eine ontologische Fundierung sehr zu lockern. Gewichtige Partien bilden die Untersuchungen zum Status des Erkennens, zur Zeitlichkeit, zur Handlung und zur Reflexion als Methode.

Der 2. Teil ist eine Entfaltung und nähere Präzisierung der Grundlegung des 1. Teils, dargestellt durch das Verhältnis von «Wirklichkeit und Erkenntnis». Huber versetzt die ontologischen Grundkategorien – Wirklichkeit, Geschehen, Ding, Ereignis, Struktur, Prozess u.a. – durch die Sinnfrage an den «metaphysischen Abgrund» (S. 187). Seine durch und durch relationale und dynamische Ontologie ist in einem sehr offenen und ursprünglichen Sinn Metaphysik, ist sie doch als Zusammenspiel von Wesensnotwendigem und Kontingent-Faktischem konzipiert. Um dieser ontologischen Grundsituation gerecht zu werden, ergeben sich erkenntnistheoretische Konsequenzen. So ist die Abwägung der Relevanzbereiche für das alltägliche, wissenschaftliche und philosophische Denken wie auch der Typologie der Seinsbereiche bei Huber immer fundiert in der als Einheit zu verstehenden Doppelsituation einerseits des Eidetischen zu immer grösserer Offenbarkeit und andererseits des Erkennens zu immer vorbehaltloserem Sich-Erscheinenlassens von Erscheinung. Huber arbeitet sehr differenziert die Erkenntnisweise der «eidetischen Vernünftigkeit» oder des «Geistes» heraus (252ff.), die einen «anschaulichen» Charakter besitzt. Dieses eidetische Erkennen bildet zugleich eine Rückkehr zu Platon und die Wiedergewinnung eines verlorenen Denkhorizontes.

Der 3. Teil, mit dem Titel «Existenz» überschrieben, erörtert die Spannung des menschlichen Lebens zwischen den Polen der lebensweltlichen Kontingenz und dem im ethischen Handeln sich anzeigenden Absoluten. In einer eigenartigen Konstellation rücken so die Probleme des Ethischen, des Gesellschaftlichen, des Geschichtlichen und die Frage nach dem Absoluten, d.h. auch nach dem philosophischen Gottesgedanken sinnhaft zusammen. Hier wird auch die in unserem Kurzüberblick vernachlässigte Dimension der Mitmenschlichkeit intensiv erörtert und mit grosser ethischer Verantwortung diskutiert. Das letzte Kapitel ist der «Grossen Freiheit» gewidmet, wobei sich der weltgeschichtliche Horizont zu den asiatischen Kulturen öffnet.

Gerhard Huber bezeichnet das Eidetische «als das die gegenwärtige Fragekonstellation umwendende geschichtliche Moment.» (S. 13) In polemischem Sinne wird hier gegen das neuzeitliche Philosophieren gedacht, das seit Descartes die Subjektivität als Wahrheitsfundament bestimmte. Weil dem Eidetischen eine derart hohe geschichtliche und systematische Bedeutung zugemessen wird, ist es angebracht, – bei Ausblendung einer Fülle von Aspekten – es etwas ausführlicher darzustellen.

Für Gerhard Huber ist das Eidetische das unabdingbare Fundament der Wirklichkeit, das er weder auf der objektiven noch auf der subjektiven Weltseite, weder im Ichpol noch im Weltpol verankern will. Apriorismus und Empirismus kommen aber beide zu ihren relativen, wohl abgewogenen Rechten. So entwickelt Huber eine Denkweise, die einerseits in Methoden und Erkenntnisprozessen eine ontologische Dimension aufdeckt, andererseits in der Art und Weise der Gegenwärtigkeit von Welt die Vorgabe von Denkstrukturen erschliesst. Das Ineinander von seins- und erkenntnismässigen Aspekten ist hier Prinzip. So gewinnen die Begriffe Erfahren und Bestimmen gleicherweise ontologisches und gnoseologisches Gewicht (S. 42ff.), sind sie doch sowohl als Aktivitäten des «Subjekts» als auch als Weisen der Zugewandtheit der «objektiven» Wirklichkeit zum Subjekt zu interpretieren.

Eingefügt in dieses Ineinander von Sein und Erkennen in der Gegenwärtigkeit von Welt ist nun das Eidetische. Es wird unter den Namen Eidos, Idee, Wesensgestalt abgehandelt und in den Rang eines seins- und erkenntnismässigen Aprioris erhoben – doch keineswegs im Sinne einer möglichen Begründung, die Ableitungen oder Kausalitäten zuliesse. Das Eidos ist zugleich Bedingung des Erkennens und

des Erscheinens der Erscheinungen. Es ist genau darauf zu achten, dass es in seiner «Indifferenz» erkannt wird. Es ist indifferent gegenüber dem Allgemeinen und dem Individuellen, gegenüber dem Objekt und dem Subjekt, aber auch gegenüber den Phasen der Zeit. Es spielt den konstanten, zeitlos-ewigen Hintergrund der Mitgegenwärtigkeit bei allen Erscheinungen in ihren «Formen», die sich von den zeitlosen «Gestalten» abheben und sich differieren.

Bereits ein solches Referat birgt den Tod des Eidetischen in sich. Wer hat nicht schon diese Merkmale der «platonischen Ideen» gehört – und wer wollte sie heute noch und «nach Kant» und erst recht nach dem «linguistic turn» ernst nehmen? Diesem Vorurteil muss entgegengehalten werden, dass jede Rezeption Platons in der Gefahr steht, das zu verdinglichen, was allein als Hinweis gelten dürfte, der auf die Was-Frage Antwort gibt. Eine verdinglichte Ideenwelt, auch noch so abstrakt konzipiert, verdeckt gerade das eigenständige eidetische Sein. Huber versucht darum in vielen einzelnen Analysen, das transzendentalphilosophische Denken Kants mit dem platonisch-politischen Denken zu vereinen, um so den Weltverlust und die Irrationalisierung des Seins, wie es im nachcartesischen Denken offensichtlich wurde, rückgängig zu machen. Diese Hinweise auf die transzendentale Dimension des Eidetischen mögen verdeutlichen, dass es nicht um eine Verdoppelung der Welt, sondern um die «Bedingung ihrer Möglichkeit» geht. Aber auch hier sind weitere Differenzierungen beizufügen. Scheint sich nämlich bei der Erschliessung des Eidetischen die Was-Frage als dominant zu erweisen, darf nicht vergessen werden, dass sie auch im Horizont des Dass, der radikalen Kontingenz, erörtert gehört. Die Welt könnte auch nicht sein – zum mindesten könnte sie anders sein. Das «Dass des Seins der Erscheinung», manifest im Hier und Jetzt, hat keine absolute Notwendigkeit bei sich. Anders das «Dass des Seins des Eidos», denn dieses kann nicht nicht sein. «Im Eidos zeigt sich eine Weise des Seins, die nicht nur in der Gegenwärtigkeit sich so, wie sie ist, als ihr vorgängig, sondern darüber hinaus als notwendig seiend erweist. Als Dass der Wesensgestalt ist es in seiner Vorgängigkeit zugleich notwendig, nicht nicht sein könnend.» (S. 91)

Ausdrücklich unterscheidet Huber also zwei Arten von Kontingenzen (S. 90f). Gegenüber dem Weltsein und seinem Status als Mischung aus Eidetischem und Faktischem hebt sich – wie bei Platon – ein eigener Bereich sich selbst ontologisierender Potenz ab, also ein «eidetisches» Sein, das sich allein aus seinem eigenen Gehalt

beglaubigt und sogar konstituiert. Damit wird die Weltkontingenz oder die Erscheinungskontingenz im eigentlichen Sinne abgekappt oder aufgelöst. In diesem Gedankenkomplex stecken die Probleme des «erkenntnistheoretischen Realismus» oder besser noch: der Gottes-Erweise, die im Denkvollzug des Gottesbegriffs das Sein Gottes zu entdecken versuchen. Trotz des Verschwindens der Welt-Kontingenz in dem sich selbst erweisenden eidetischen Sein wird eine andere, radikalere Kontingenz erkennbar, die letztlich das Eidos als Eidos betrifft, nämlich das ganze eidetische Sein, das seinem Charakter gemäss sein eigenes «Nicht-Sein» nicht in sich aufzunehmen vermag. Natürlich überschlägt sich hier die Reflexion: ist Offenbarkeit und Sein identisch und implizit, ist ein Eidos «Nichtsein» das schlechthin Unmögliche. Dies hat Platon in den Anfangspartien des «Parmenides» erläutert – im Dialog, dem Huber seine Dissertation widmete.

Wie verhalten sich diese beiden Kontingenzen? Während die Kontingenz des Weltseins mit der Formel ausgedrückt werden kann, dass ein Seiendes immer auch anders sein könnte, bleibt bei der Kontingenz des eidetischen Seins nichts anderes als Alternative das Nicht-Sein oder das radikale «Nichts» übrig, das sich einer jeden eidetischen Bestimmung entzieht. Dies wird besonders in den buddhistischen Philosophen, z.B. bei Nagarjuna, bis zum Exzess demonstriert. Dieses radikale Nichts hat paradoxerweise sein eigenes Erscheinen im Bereich des Menschlichen, meistens im Sinne von Negativitäten. Der Gedanke, dass die Welt und damit das Ich und die Menschheit nicht sein könnten, dürfte als die Erschütterung verstanden werden, den das ferne, indifferente Absolute im Bereich des menschlichen «bewirkt» und damit eine intensive Nähe zu ihm erzeugt. Gerade das Scheitern der Begrifflichkeit macht das Absolute im Gedanken radikaler Kontingenz zu einem «existentiellen» Moment.

Trotz der Intention Hubers, die Gratwanderung zwischen «Realismus» und «Idealismus» durchzustehen und die nachcartesianischen Subjektivitätsübermarchungen zu revidieren, ist sein Denken durch klare Einseitigkeiten geprägt – zugunsten des eidetischen Seins und vor allem durch den Aufweis des an sich indifferenten Absoluten (S. 347). Entschieden lehnt Huber jede Anthropomorphisierung des Absoluten ab; so viel ich sehe, wird auch der Aspekt nicht weiter erörtert, dass auch das negativ erschliessbare Absolute einen dem Menschen zugewandten Aspekt besitzen muss, ansonsten es

«ausserhalb» aller Erkenntnis und Erfahrung liegen müsste. Mit Kierkegaard könnte man fragen, ob es eine kognitive Schuld gäbe, nämlich nicht zu wissen, dass es etwas gibt, das nicht gedacht und nicht gewusst werden kann.

Ist aber die «Unbezüglichkeit» des Absoluten nicht eine Form seiner Epiphanie? So sind die Aspekte des Absoluten von Huber selbst benannt: Unbezüglichkeit, Unbedingtheit, Transzendenz und Voll-Endung. Dass durch das Verhältnis zum Absoluten die Welt selbst wieder «vorläufig» und «transparent» wird – und zwar im doppelten Sinne des Durchsichtigwerdens zum Absoluten und des Durchscheinens des Absoluten in die Welt – ist Hinweis genug, dass die Indifferenz des Absoluten eine höchst menschliche Präsenz und Wirklichkeit anzeigt. Ja, muss nicht angenommen werden, dass es gerade diese dem Menschen zugewandten Offenbarkeiten sind, die ihm überhaupt ermöglichen, vom Absoluten zu reden und im weiteren Sinne: sich den Göttern oder dem «Antlitz Gottes» zuzuwenden? Huber verteidigt das eigene Recht und die der Philosophie auch historisch vorgeordnete Macht der Religionen, doch diese zeigen, mit ganz wenigen Ausnahmen, einen Hang zur menschlichen Darstellung des Absoluten. Und wenn der Mystiker sich selbst als Mensch total in das Wagnis der Begegnung mit dem Absoluten einbringt, muss er doch dort ansetzen, wo und wie auch immer das Absolute schon bei ihm war und in ihm gegenwärtig ist.

Eine zentrale Rolle in dieser Systematik spielt die Zeitphilosophie. Im Gedanken der «Gegenwärtigkeit der Welt» ist der zeitliche Aspekt schon angedeutet. Dazu einige Erörterungen. – die «zeitliche Struktur der Gegenwärtigkeit» bildet so etwas wie die Klammer von Welt und Wesen, bzw. der Aprioritäten von Welt und des eidetischen Seins (S. 65f.). So können wir zwar philosophisch eine subjektive und eine objektive Zeitinterpretation durchführen, doch der zentrale Gedanke ist damit noch nicht getroffen. Der Ereignischarakter der Gegenwärtigkeit umgreift diese beiden Zeitaspekte. Durch die Entdeckung des eidetischen Seins meldet sich eine tiefere Zeitdimension, die direkt mit dem Sich-zeigen und Sich-offenbaren der Welt verbunden ist. In der Apriorität der Welt ist die Apriorität des Eidetischen enthalten, doch so, dass eine konstante Grundspannung in das Weltsein eingelassen ist. Die Welt erscheint als das Feld der Polaritäten, Ausdifferenzierung des in räumliche und zeitliche Horizonte Aufgegliederten, des Perspektivischen und der Verselbständigungen, auch des Fragmentarischen und, gemessen an

der In-sich-geschlossenheit und Zeitlosigkeit des eidetischen Über-Kosmos, als das Unvollendete und Zerstreute. Das Ereignisdenken unterläuft aber die weltlichen Polaritäten und Spannungen (S. 105).

Wie dies andeutet, liegt hier eine Grundeinsicht in eine ursprüngliche Bewegtheit vor, die einerseits als «Zeit» und andererseits als «Bewegung» ausgesagt werden kann. Beide Begriffe scheinen aber keine Präzision zu gewährleisten, geben aber doch den Blick frei auf einen apriorischen Dynamismus – bei dem man bald, von ferne vielleicht, an Bergsons «élan vital» denkt, doch ohne dessen biologistische Implikationen, bald an Heideggers Ereignisdenken, aber ohne dessen Fixierung an den Gedanken des Seins.

Dank der Herausarbeitung des Bewegtheitsmoments im Zeitverständnis gelingt Huber eine faszinierende Konzeption, um die subjektive und die objektive Zeit in ihrem Ineinander zu erfassen. Der subjektive Zeitbegriff legt es nahe, dass sich der Mensch durch seine Entscheidungen auf die Zukunft hinbewegt, aus der Vergangenheit kommend und sich im Jetzt entwerfend. Der objektive oder eigentlich kosmische Zeitbegriff zeigt eine andere Bewegung, nämlich von der Zukunft herkommend und in die Gegenwart übergehend und in Richtung Vergangenheit verschwindend. Als erscheinendes, leibliches und handelndes Wesen ist der Mensch in beide Bewegungen verstrickt und erfährt diese je nach seiner existentiellen Position. Im Letzten ist er in die Unverfügbarkeit seiner Lebenszeit hineingestellt, auch wenn er stets versucht, seine Zeit durch seine Lebensplanung und Handlungsentscheide zu kontrollieren und zu gestalten.

In einem Kapitel mit der Überschrift «Das Zeitlos-Ewige» skizziert Huber das Problem der Grenze oder des «Anderen der Zeit» (S. 123). Hier spielt nun die eidetische Dimension, die der Zeit enthoben ist, aber dennoch ins Weltsein hineinreicht oder «mitgegenwärtig» ist, eine klärende Rolle. Allerdings springt hier der Gedanke doch sehr rasch ins Spekulative hinüber: «Jede Bestimmtheit des in der Welt faktisch oder möglicherweise Gegenwärtigwerdenden hat als solche (als mögliche Bestimmtheit) diesen Charakter zeitlosen Seins. Was einmal an Bestimmtheit gegenwärtig geworden ist – oder noch werden kann -, das ist zu vergegenwärtigen als *zeitlos seiendes Was*. Die angemessene Vergegenwärtigung der Welt in dem, was sie ist, lässt dieses zeitlose Sein des jeweiligen Wasgehaltes mitgegenwärtig werden. Die Dimension dieser Mitgegenwärtigkeit des Was ist die Dimension zeitloser Gegenwärtigkeit.» (S. 126f.) Bei dieser Ausdehnung der zeitlosen Wasdimension auf alle wirkliche und mögliche

Bestimmtheit könnte schliesslich doch in einer Verdoppelung der Welt oder des ganzen Weltgeschehens resultieren, wie etwa das augustinische oder leibnizische Zeitdenken erlaubt, von einer im göttlichen Intellekt immer schon abgelaufenen Weltzeit auszugehen. Die besondere Dignität, die in einem bestimmten Musikstück die Dimension des «Immer-schon-so-gewesen» eröffnen kann, dürfte aus einer anderen als dieser zeitphilosophischen Quelle stammen.

Die Öffnung der Subjektivität zur Welt impliziert auch die Öffnung zum Mitmenschen, zum Du und zum Sozialen. Dazu können nur noch einige Hinweise gegeben werden. – Das Schlusskapitel zeichnet die Bedingung der Möglichkeit, um ethisch qualifiziert handeln zu können, in der Freiheit auf. Zugleich wird nach ihrem Wesen gefragt. Im Gedanken der Freiheit kulminiert das ethische Denken, ist doch in ihm der Mensch als das sich durch Vernunft bestimmende Wesen gesetzt. Im unbedingten ehtischen Handeln tritt so etwas wie eine Epiphanie des Absoluten auf. Huber schreitet die Stufen des menschlichen Freiheitsgedankens ab. Nach einem kurzen geschichtlichen Überblick über das Bewusstwerden der Freiheit bis zur radikalen Veränderung nach 1989 (S. 349) erwägt er den dialektischen, ja paradoxen Sachverhalt des Wesens der Freiheit in Unabhängigkeit, Selbstbestimmung, Autonomie und Verantwortung. Die Möglichkeit des Freiseins wird in verschiedenen Wissenschaftsmodellen geprüft, wobei sich zeigt, dass sich das «Moment partieller Indeterminiertheit» (S. 375f.) nie eliminieren lässt. Die Analyse führt zum Schluss, dass die Wirklichkeit des Freiseins nicht theoretisch bewiesen werden kann, vielmehr sich allein in der existentiellen Erfahrung manifestiert. Weil die Freiheitsbehauptung von aussen her stets angreifbar bleibt, muss die innere Gewissheit des Freiheitsbewusstseins genügen.

Deutlich wendet sich Huber gegen alle Tendenzen, so etwas wie einen menschlichen Wesenskern anzunehmen, dem die Potenz der freien Entscheidung zugesprochen werden könnte. Der «Ort des Freiseins» (S. 378ff.) ist die Handlung selbst: «Freiheit ist kein Zustand, sondern das Ereignis ihrer jeweiligen Verwirklichung in konkreten Handlungen.» (S. 379) Und die eigentliche Ursituation des Menschen, nämlich die praktische Situation des allem Denken zuvorgehenden Handelns wird so artikuliert: «Was wir als ‹Situation› und ‹handelnde Person› vielleicht zu trennen versucht sind, bildet also eine ganzheitliche Konstellation, worin beide durch Antezedentien aufs engste miteinander verflochten sind.» (S. 381) Gerade die nicht

durchgängige Bestimmtheit der Situation hält dem Menschen konstant seinen Handlungsspielraum offen, fordert die Wahrheit heraus und kann auch Anlass zur existentiellen Verfehlung sein. In der ontologischen und kommunikativen Offenheit der Subjekte ist auch der tiefere Sinn der Demokratie begründet.

Die letzten Seiten dieses Werkes sind der «Grossen Freiheit» (S. 390ff.) gewidmet, wobei die Freiheitsproblematik im Horizont der philosophischen Mystik ihrer grössten Bewusstheit zugeführt wird. Grundgedanke bleibt die «Selbstverwirklichung durch Selbstüberwindung in der mitmenschlichen Beziehung» (S. 391), doch wird in der Verschmelzung von Nirvana und Samsara – wie sie bei Nagarjuna und Bodhidharma vollzogen wird – die Synthese von grösster Weltdistanz und Weltnähe im Hier und Jetzt gesehen. «Die Berührung mit dem Absoluten schafft die befreiende Distanz zur Welt, die den Menschen am ehesten befähigt, in dieser Welt vernunftbestimmt zu handeln und so mit den anderen zusammen Höchstmass an konkreter Freiheit zu verwirklichen.» (S. 393) Der korrelative Zusammenhang von Freiheit und damit der praktischen Vernunft mit dem konsequenten Absolutheitsdenken wird in diesen letzten Partien deutlich. Die Erfahrung des Denkens im Denken des Absoluten ist umso klarer, je rigoroser die Transzendenz des Absoluten erfasst wird.

Gerhard Huber hat sich mit seinem systematischen Umriss der ursprünglichen Herausforderung der Philosophie, das Ganze zu denken, durch eine Tradition und Zeitbewusstsein vereinende Anstrengung gestellt und sie vermittels eines durchgehenden Gedankens, des Eidetischen, bestanden. Sicher sind viele Einzelanalysen bei der endgütligen Ausarbeitung und Formulierung weggefallen – wie auch der Rezensent sich auf weniges beschränken muss, wenn es um das Ganze einer philosophischen Systematik geht. Nachdenklich muss stimmen, dass nach über 2000 Jahren Platons Gedanken (und vor allem: Fragen) noch immer Schätze an Ungedachtem zutage fördern können. Da dieses Werk dem platonischen Denken verpflichtet ist, fragt es zurück in einen Anfang, der vielleicht noch gar nicht gesichtet wurde.