

PHÄNOMENOLOGIE  
Texte und Kontexte

Herausgegeben von

Jean-Luc Marion, Marco M. Olivetti (†) und  
Walter Schweidler

KONTEXTE  
Band 21

Karen Joisten (Hg.)  
unter Mitarbeit von Nicole Thiemer

# Das Denken Wilhelm Schapp's

Perspektiven für unsere Zeit

Verlag Karl Alber Freiburg / München

# Inhalt

Siglenverzeichnis . . . . .	9
Zu diesem Buch <i>Karen Joisten</i> . . . . .	11
Grußwort zur Akademietagung »In Geschichten verstrickt«. Zum Gedenken an Wilhelm Schapp – Perspektiven für unsere Zeit . . . . .	19
<i>Karl Kardinal Lehmann</i>	
Die Idee der Phänomenologie im Lichte ihrer narrativistischen Verabschiedung im Werk Wilhelm Schapps . . . . .	22
<i>Burkhard Liebsch</i>	
Welt und Grenze. Wilhelm Schapps Philosophie der Geschichten . . . . .	49
<i>Hans Rainer Sepp</i>	
Geschichtenphilosophie und Recht . . . . .	65
<i>Jan Schapp</i>	
Keine Erzählung ohne Verstrickung. Mit Schapp im Gepäck bei literarischen Mitverstrickten . . . . .	86
<i>Stefanie Haas</i>	
Wilhelm Schapps narrative Ontologie. Eine Problematisierung seiner Geschichtenphilosophie . . . . .	102
<i>Klaus-Dieter Eichler</i>	

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2010  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Satz: SatzWeise, Föhren  
Druck und Bindung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten

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

ISBN 978-3-495-48379-4

Inhalt

Die Allgeschichte des Christentums – monistische Deutung und ethische Herausforderung . . . . . 126  
*Markus Pohlmeier*

Das »stille Sprechen« in der Geschichtsphilosophie Wilhelm Schapp's und der Universalitätsanspruch der Hermeneutik im 20. Jahrhundert . . . . . 142  
*Nicole Thieme*

Im Netz des Lebens verstrickt. Jenseits der Dinge und Sinnperspektiven der Naturwissenschaften . . . . . 159  
*Gian Maria Raimondi*

Wilhelm Schapp's unzeitgemäße Betrachtung Zur Metaphysik des Muttertums. Grundzüge und Gesprächsanlässe . . . . . 172  
*Karen Joisten*

Phänomenologie als Philosophie der Geschichten: eine vierte, stille Revolution der philosophischen Denkungsart? . . . . . 190  
*Jean Greisch*

Die Autoren des Bandes . . . . . 215

Personenregister . . . . . 221

Siglenverzeichnis

Werke von Wilhelm Schapp  
 B Beiträge zu einer Phänomenologie der Wahrnehmung [1910], Frankfurt a.M. 42004.

NWR I Die neue Wissenschaft vom Recht. Eine phänomenologische Untersuchung. 1. Bd.: Der Vertrag als Vorgegebenheit, Berlin-Grunewald 1930.

NWR II Die neue Wissenschaft vom Recht. Eine phänomenologische Untersuchung. 2. Bd.: Wert, Werk und Eigentum, Berlin-Grunewald 1932. In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding [1953], Frankfurt a.M. 42004.

IGV Philosophie der Geschichten [1959], Frankfurt a.M. 21981.

PdG Erinnerungen an Edmund Husserl. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie, Wiesbaden 1976.

MN Metaphysik der Naturwissenschaft [1965], Frankfurt a.M. 32009. (Die zweite Auflage ist 1981 in Frankfurt a.M. unter dem Titel erschienen: Wissen in Geschichten. Zur Metaphysik der Naturwissenschaft.)

MM Zur Metaphysik des Muttertums, Den Haag 1965.

# Wilhelm Schappys narrative Ontologie

## Eine Problematisierung seiner Geschichtenphilosophie

Klaus-Dieter Eichler

»Die Dinge singen höre ich so gern«  
R. M. Rilke

### Eine etwas längere Vorbemerkung<sup>1</sup>:

Im Vorwort zu dem 1959 erschienenen Band *Philosophie der Geschichte* charakterisiert Wilhelm Schapp sein Unternehmen – nicht ganz unbeschneiden – als »vierte Revolution«.<sup>2</sup> Er verweist dabei auf die berühmte Vorrede Kants zur *Kritik der reinen Vernunft* in der zweiten Auflage von 1787. Hier attestiert Kant dem »bewunderungswürdigen Volke der Griechen«<sup>3</sup>, die Mathematik auf den »sicheren Weg« einer Wissenschaft gebracht zu haben. Damit wäre zugleich ein Zustand des »bloßen Heruntappens« durch eine »Revolution der Denkart« beseitigt worden. Von einer zweiten Revolution spricht Kant in Bezug auf die Entstehung der »reinen« Naturwissenschaft zu Beginn der Neuzeit. Hier war es ausdrücklich der britische Lordkanzler Francis Bacon, der eine solche Revolution der »Denkart« für sich in Anspruch nahm und in dessen Tradition sich Kant stellt. Im Gegensatz zur Mathematik und Naturwissenschaft, deren Erkenntnisfortschritte für Kant Beispielcharakter haben, erscheint die Geschichte der Metaphysik als Kampfplatz endloser »Spiegelgefechte«. Kants berühmte Forderung nach einer »Kopernikanischen Wende« läutet die dritte Revolution ein. Sie beginnt mit der Erstürmung der Bastionen der dogmatischen Me-

<sup>1</sup> Für Hinweise und hilfreiche Diskussionen danke ich Karen Joisten und Jan Schapp. Auch für die Geduld.

<sup>2</sup> Schapp, PdG (1. Aufl.), S. XI.

<sup>3</sup> Kant, KrV B XI.

taphysik. Metaphysik kann sich nur aus dem Zustand des »Heruntappens« befreien, wenn sie zur Wissenschaft wird.

Man könnte nun, so Schapp, über diese »Revolutionäre am Schreibisch«<sup>4</sup> spotten, bliebe da nicht ein fader Beigeschmack, der sich in der Verwendung des Ausdrucks Revolution anzeigt. Zu gering sei der Unterschied zwischen den Bastionen der Metaphysik und den Mauern der Bastille. Wie in den »richtigen« Revolutionen – Schapp nennt hier u. a. die Jahreszahlen 1789; 1848; 1917 und 1949 – kommen offensichtlich in der Geschichte der theoretischen Revolutionen die wirklichen Akteure der Umwälzungen zu wenig zu Wort. »Von uns selbst« ist »herzlich wenig die Rede«<sup>5</sup>, klingt fast wie ein Blochsches Diktum. Man müsse sich deshalb die Frage »nach dem Sinn dieser Revolutionen« stellen, »hapert« es doch noch »hier und da an der menschlichen Wohlfahrt und Würde«.<sup>6</sup>

Nun entwickelt Schapp keine politische Philosophie. Er ist auch kein Theoretiker der Revolution, wie es die bisherigen Äußerungen nahe legen könnten. Wenn schon Revolutionen, dann im Denken.

Das vergangene Jahrhundert war nicht arm an Revolutionsversprechen. Von welcher Revolution spricht Wilhelm Schapp? Wovon soll sie die Menschen befreien und was soll an die Stelle des Überwundenen treten? Worin besteht ihr Versprechen? Immerhin ist der artikulierte Anspruch nicht gering. Vorab kann gesagt werden, dass an die Stelle des Alten eigentlich nichts Neues treten soll. Vielmehr soll etwas, das sich dem distanzierenden Blick der Wissenschaften und der objektiven Analyse der Philosophie entzogen hat, wieder ins rechte Licht gerückt werden. Wir sollen wieder neu sehen lernen. Dann sehen wir etwas, was immer schon da war. Zunächst geht es um eine fundamentale Kritik von Wissenschaft und Technik und ihre je spezifischen Weisen, die Welt und die Dinge in ihr, einschließlich des Menschen, zu betrachten. Dieses Denken wird von Schapp in Anlehnung an die klassische Phänomenologie »Sachverhaltsdenken« genannt. Es ist die Aufgabe der »vierten Revolution«, die Wiederbelebung eines verlorengegangenen Selbst- und Weltverständnisses zu befördern und den Geltungsleistungen der »natürlichen Erfahrung« (Husserl) wieder zu ihrem Recht zu verhelfen. Dabei wird eine Differenzierung von Phi-

<sup>4</sup> Schapp, PdG (1. Aufl.), S. XII.

<sup>5</sup> Ebd., S. XII.

<sup>6</sup> Ebd., S. XIII.

Iosophie und Wissenschaft kaum vorgenommen. Wissenschaft wiederum wird in der Regel mit Naturwissenschaft identifiziert, das Paradigma ist die Physik. Den Anfang des naturwissenschaftlichen, physikalischen Weltbildes sieht Schapp schon bei den Vorsokratikern. Im Unterschied zu den »positiven Welten« des Mythos und der Religionen bezeichnet er die von den Wissenschaften konstruierte Welt als »Son-derwelt«. Dabei wird philosophisches Wissen in der Regel mit theoretischem Wissen gleichgesetzt, traditionelle philosophische Probleme werden weitgehend als erkenntnistheoretische wahrgenommen. Die auf Aristoteles zurückgehende Tradition der praktischen Philosophie wird ausgeblendet. Orientierungswissen wird von den Religionen zur Verfügung gestellt.

Schapp diagnostiziert Pathologien der Moderne. Mit der Durchsetzung des wissenschaftlichen Weltbildes geht eine massenhafte Entwertung religiöser und kultureller Orientierungen einher. Die moderne Welt ist aus den Fugen geraten; sie kann nicht mehr als eine geschlossene und überschaubare Ordnung erfahren werden. Sie ist zu einem »großen Spielzeugkasten«<sup>7</sup> der experimentierfreudigen Wissenschaften degradiert worden. Im Unterschied zu vielen anderen Kritikern des Rationalismus und der Fetischisierung der Technik im 19. und 20. Jahrhundert – man denke nur an Nietzsches Nihilismusdiagnose, Heideggers Analyse der Verfallsgeschichte der Metaphysik, Horkheimers und Adornos Thematisierung der Dialektik der Aufklärung, Georg Lukács Verdinglichungskritik und Wittgensteins Kritik des logischen Atomismus – vollzieht Schapp seine metaphysikkritische Wende im Rückgang auf eine narrative Phänomenologie, die sich ver- steht als eine Philosophie der »fließenden Übergänge« und der »Auf- lösung fester Grenzscheiden«. Die Genauigkeit und Präzision seiner phänomenologischen Beschreibungen steht dabei im Dienst einer Of- fenlegung von »Gewalt«, die den Dingen und den Menschen angetan wird, wenn sie unter den analytisch geschärfen und methodisch dis- ziplinierten Blick der Wissenschaften geraten.<sup>8</sup> Er ist ständig um den Nachweis bemüht, dass die europäische Tradition des philosophischen

<sup>7</sup> Ebd., S. 251.

<sup>8</sup> Schapps präzise phänomenologische Beschreibungen sollen vor unerlaubten Vereinfachungen und Konstruktionen schützen. Das dennoch im phänomenologischen Blick »Festgehalten« darf nicht »zu einer Erstarrung und Versteinierung der Gebilde führen, oder jedenfalls muß diese Erstarrung [...] jederzeit als Gewalt, die wir den Gebilden antun, gekennzeichnet bleiben [...]«. Schapp, IGV (4. Aufl.), S. 136.

und wissenschaftlichen Wissens, die in der Konstruktion einer »Son-derwelt« offen zu Tage tritt, auf unzulässige Weise die »Fülle mensch- lichen Daseins« vereinfacht und schematisiert. Dabei setzt Schapp in seiner geschichtsphilosophischen Diagnose tief an. Orientiert sich Nietzsches und Heideggers Kritik der Moderne in je unterschiedlicher Akzentuierung am Welt- und Menschen-Verständnis des archaischen Griechentums, das sich bei den Vorsokratikern und bei den grie- chischen Tragödiendichtern ausspricht, begann für Horkheimer und Adorno die Geschichte des bürgerlichen, die Natur unterwerfenden Individuums schon beim listenreichen Odysseus, in dessen Verhalten sich instrumentelle Rationalität manifestiert, so sind es bei Schapp die großen »All«- oder »Wir«-Geschichten der »positiven«, religiös kon- notierten »Welten«, in denen sich der Mensch geborgen weiß. Stellt Heidegger die Seinsvergessenheit, Husserl die Lebensweltvergessen- heit, Wittgenstein das Überspringen konkreter Sprachspiele an den Pranger, so finden wir bei Schapp die Geschichten vergessenheit. Die Philosophie habe immer wieder den Fehler begangen, dass sie mit Maßstäben und Kriterien die Geschichten von außen zu beurteilen ver- sucht und deshalb die Sicht auf die Lebenswirklichkeit durch ein Netz logischer Bestimmungen und Kategorien verstellte.

In Schapps Geschichten der Revolution stehen nicht »Sachen, Sachverhalte und Sätze« – auch keine »blutleeren gespenstigen Bezie- hungspunkte, die Sachverhalte intendieren«; hier geht es um keinen sicheren Gang der Erkenntnis, sondern um »Geschichten«, in die jeder schon immer verstrickt ist. Hier kommen in »Geschichten verstrickte Helden, Könige, Priester, Seher, Heilige, Propheten, Dichter oder je- mand aus dem Volke« vor, alle mit »ihren Sondergeschichten.«<sup>9</sup> Das Hauptgewicht der »Welt [liegt] nicht bei Galilei [und] Newton, son- dern bei Buddha, Plato, Sokrates, Christus, Mohamed oder auch bei den großen Dichtern und Künstlern.«<sup>10</sup> Alle diese Geschichten bilden eine Einheit, sie hängen auf eine noch zu bestimmende Weise zusam- men. In ihnen findet der »Armseligste so gut einen Platz [...] wie der Prophet und der Religionsstifter«<sup>11</sup>. Ihr Name ist »Philosophie der Ge- schichten«. Zwar wird vom Autor dieser Geschichtenphilosophie kein Wissen darüber, was Philosophie sei, in Anspruch genommen, sicher

<sup>9</sup> Schapp, PdG (1. Aufl.), S. XII.

<sup>10</sup> Schapp, MN (2. Aufl.), S. 5.

<sup>11</sup> Schapp, PdG (1. Aufl.), S. XIII.

aber ist so viel, dass sie nicht auf Wissenschaften wie Mathematik oder Naturwissenschaften zu reduzieren sei, wie der Kant der *Kritik der reinen Vernunft* dies nahe legen würde. Bevor wir bei der vermeintlichen Sicherheit des wissenschaftlichen Wissens Zuflucht suchen, gilt es andere Evidenzen zu bedenken. Schapp findet sie in den *Geschichten*. Für ihn ist die Geschichte der »letzte in sich verständliche Teil eines mit ihm auftauchenden ungeschlossenen Ganzen«, das die Frage »nach Verstehbarkeit mit sich führt.«<sup>12</sup> Geschichten sind letzte Sinngebilde. Von ihnen, als den »sicheren Phänomenen«, ist auszugehen. Geschichten sind »Urphänomene«, »Urgebilde«, die als solche das Letzte und zugleich das Erste sind, zu dem die phänomenologische Methode vordringen kann. Geschichten sind weitaus älter als das Gebäude der Wissenschaft, dessen Fundamente nicht erneut mit einem Letztbegründungsanspruch gesichert werden sollten, etwa gegen Einwände des Skeptizismus oder nihilistischen Verdächtigungen.

Die Anfänge der *Geschichten* verlieren sich im Ungewissen, einen Abschluss finden sie nie. Sie entziehen sich jeder objektivierenden Erkenntnis, ihr Verstehen steht nur den Mitverstrickten offen. Ihre Darstellung orientiert sich nicht an den Methoden der beweisenden Wissenschaften, ihre Untersuchung entzieht sich einem systematischen Zugriff.<sup>13</sup> Sie sind mehr als die Summe ihrer Teile, sie sind organische Gebilde. »Einheit«, »Ganzheit«, »Gewebe«, »Zusammenhang«, »Horizont« und »Welt« sind die unterschiedenen Bestimmungen, welche im Konzept der »Geschichten« zusammenlaufen, denn »alles lebt in Geschichten«<sup>14</sup>. Wenn man zu ihnen vordringen will, muss der »eiserne Ring, der um den modernen Menschen liegt [...] erst durchbrochen werden [...]«<sup>15</sup>.

Schapp verspricht seinen Lesern etwas, was für ein philosophisches Buch recht ungewöhnlich klingt: Unterhaltung. Statt seine Leser zu belehren, will er sich mit ihnen unterhalten. Er inszeniert ein Ge-

<sup>12</sup> Ebd., S. 48.

<sup>13</sup> In vielen Punkten ähneln Schapps Bestimmungen der Unhintergebarkeit der Geschichten, in die wir schon immer verstrickt sind, der aristotelischen Analyse des *ethos*, der Gewohnheit und der Sitten im Sinne des immer schon Gegebenen. Die Frage nach dem »Gut-Sein«, der Orientierung an ihnen, die in der Wahl einer selbstbestimmten Lebensführung explizit gestellt wird, kann in der Schappschen Konzeption nicht thematisiert werden.

<sup>14</sup> Schapp, PdG (1. Aufl.), S. 312.

<sup>15</sup> Schapp, IGV (4. Aufl.), S. 41.

spräch zwischen dem Autor, dem »Ichverstrickten« und den Lesern, den »Mitverstrickten«, die alle in »einem Wir« vereint sind. Selbst den Wissenschaften und der an ihrem Methodideal orientierten Philosophie wird ein Platz in den Geschichten angewiesen. Jede Wissenschaft ist selbst ein »Wissen« in Geschichten. Nur so findet sie ihren Anschluss an die Welt der Geschichten und erhält einen praktischen Sinn. In Abwandlung eines berühmten Zitats eines Schapp gewiss nicht nahestehenden Philosophen könnte man formulieren: Ausgangspunkt der Betrachtung der Wissenschaften und ihrer Geschichte sind die wirklichen, lebendigen Individuen<sup>16</sup>, die immer schon in Geschichten verstrickt sind. Insofern gibt es auch keine Wissenschaft der Geschichten, sondern die Funktion der Geschichtsphilosophie besteht gerade darin, den festgefühten Bau der Wissenschaften zu unterminieren. Die »Kunstsprache« der »Philosophen, und der Einzelwissenschaftler« soll in die lebendige Sprache zurückgeholt werden. Die Geschichten sind der »natürliche Ort«, an dem das Auftreten des Wissens und der argumentativen Rede beobachtet werden kann.

Es ist in diesem Zusammenhang durchaus bemerkenswert, dass Schapps Einschätzung seiner Geschichtsphilosophie als »vierte[r] Revolution« impliziert, dass der Platz der von seinem Lehrer Edmund Husserl begründeten Phänomenologie<sup>17</sup> in dieser Revolutionsgeschich-

<sup>16</sup> Vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich, Die deutsche Ideologie, in: Marx Engels Werke, Bd. 3, hrsg. v. Institut für Marxismus / Leninismus, Berlin 1969, S. 43. Es wäre übrigens durchaus sinnvoll, Schapps Kritik des »Sachverhaltsdenkens« als eine Variante von Entfremungskritik zu lesen und dabei auf einige Passagen der *Ökonomisch-philosophische(n) Manuskripte* einzugehen.

<sup>17</sup> In der Analyse des desolaten Zustandes der Philosophie sind sich Schapp und Husserl in vielem einig. In den Vorschlägen zur Therapie unterscheiden sie sich fundamental. So wird in dem von Husserl 1911 in der Zeitschrift *Logos* (Heft 1) publizierten Aufsatz *Philosophie als strenge Wissenschaft* eine deprimierende Bilanz der gegenwärtigen Lage in der Philosophie gezogen, die im nicht unerheblichen Maße Gemeinsamkeiten mit der von Kant in der Vorrede zur *Kritik der reinen Vernunft* vorgetragenen Kritik des Zustandes der Metaphysik zum Ausdruck bringt. Husserl betont, dass es in keiner Phase ihrer Geschichte der Philosophie gelungen sei, ihren selbstgesetzten Ansprüchen, »strenge Wissenschaft« zu sein, gerecht zu werden. Im Gegensatz zur Mathematik und im Prozess der neuzeitlichen Wissenschaftsdifferenzierung aus der Philosophie entlassenen Einzelwissenschaften herrsche in dieser vollkommene Unklarheit bereits über Fragestellungen, Methoden und Aufgaben. Während Mathematik und Naturwissenschaften auf einen klar erkennbaren Erkenntnisfortschritt verweisen könnten, habe sich die Philosophie in der ständigen Produktion neuer Systeme, von denen jedes »gleichsam eine Minerva, die vollendet und gewappnet aus dem Haupte eines schöpferischen Ge-

te relativiert wird. Sie wird in den Kontext der u. a. von Kant ausgehenden Bemühungen gestellt, Philosophie als »strenge Wissenschaft« zu begründen. In der wohl längsten Fußnote des Schappsschen *Cœuvres* wird dieser Gedanke deutlich akzentuiert.<sup>18</sup>

Schapps Unternehmen ist – gemessen am »Übermut der Philosophintanen, die den Himmel mit dem Donnerkeil der strengen Wissenschaft«<sup>19</sup> stürmen – eher bescheiden. Versprochen wird jedoch nichts Geringes: ein neuer Weg zum »Selbst des Menschen« soll freigelegt werden, jenseits vom Pathos der Suche nach apodiktischer Wahrheit und resignativer Einsicht in das Unabänderliche. »Kein Selbst ohne Geschichten« lautet kurz und prägnant und durchaus leserfreundlich die Quintessenz seiner philosophischen Bemühungen. Am Eingang in Schapps Philosophie der Geschichten steht nicht der Hinweis, dass nur dem Einlass gewährt wird, der der Geometrie kundig ist, sondern die schlichte Bemerkung: »Wer uns verstehen will, muß eine [...] Geschichte bereithalten, eine Geschichte um Liebe, Ehre, Besitz, Ruhm, Haß, Rache, am besten eine private eigene Geschichte, mit der er abends zu Bett geht und morgens aufwacht [...]«. <sup>20</sup>

### Zu einigen Grundthesen der Schappsschen Geschichten-Philosophie

Im Folgenden werde ich Schapps explizit vorgetragene Ansprüche, einen neuen Zugang zum »Selbst« des Menschen gefunden zu haben, anhand weniger ausgewählter Probleme diskutieren. Das kann nur in gebotener Kürze erfolgen.

**Zum ersten Problem:** Ausgangspunkt ist, dass Geschichten nichts Konstruiertes oder Erdachtes sind, sondern dass sie in der Lebenswelt

---

nies entspringt – um dann in späteren Zeiten neben anderen solchen Minerven im stillen Museum der Geschichte aufbewahrt zu werden«, erschöpft. (Husserl, Edmund, Philosophie als strenge Wissenschaft, in: *Logos* 1911, Heft 1, S. 291.)

<sup>18</sup> Husserls »enge Verbindung mit ihnen [den drei Revolutionen – K.-D. E.]« wird von Schapp zwar hervorgehoben, diese ergebe sich aber aus dem »großen Respekt vor den traditionellen Wissenschaften«, d. h. der Mathematik, der Logik und den Naturwissenschaften. Schapp, PdG (1. Aufl.), S. XI.

<sup>19</sup> Ebd., S. XIII.

<sup>20</sup> Ebd., S. 3.

vorgefunden werden. Das steht in deutlicher Nähe zu einem Diktum der Husserlschen genetischen Phänomenologie, dass schon jedes einzelne Bewusstseinsereignis seine eigene »Geschichte« habe und in der »Allgemeinheit eines endlosen Lebenszusammenhangs«<sup>21</sup> stehe. Der narrativen Phänomenologie Schapps geht es folglich um die Explikation und Sinnanalyse dessen, was im alltäglichen Leben immer schon geschieht, wo die alltägliche Praxis des Menschen in ihrer Vagheit immer schon misslingt. Die Frage, was sich ergibt, wenn diese Praxisvollzüge misslingen, wird von Schapp in der Regel nicht gestellt. Heidegger spricht in diesem Kontext von einer Störung des Verweisungszusammenhangs. Für Schapp bleibt die Möglichkeit einer objektivierenden Distanzierung zur Lebenswelt (sprich: den eigenen Geschichten) weitgehend ausgeschlossen. Die Erfahrung des Misslingens würde in einer Geschichte der Erfahrung des Misslingens zum Ausdruck gebracht werden.

Dass der Mensch immer schon in Geschichten verstrickt ist, ist keine kontingente Bestimmung des »Mensch-seins«, sondern charakterisiert ihn essentiell; es ist eine unhintergehbare Voraussetzung des menschlichen Seins im Sinne eines Existenzials. Insofern wäre es möglich, von einer narrativen Ontologie zu sprechen. Menschsein erschöpft sich im Verstricktsein in Geschichten. Nur über Geschichten ist es möglich, den »ganzen Menschen« zu verstehen. Das Wesentliche, was wir von den Menschen kennen, scheinen ihre Geschichten und die Geschichten um und über sie zu sein. Durch diese kommen wir mit dem »Selbst« des Menschen in Berührung. »Der Mensch ist nicht der Mensch von Fleisch und Blut. An seine Stelle drängt sich uns seine Geschichte auf«<sup>22</sup>. Was der Mensch *ist*, das ist er in und durch seine Geschichten. Auch der Zugang zum anderen Menschen erfolgt nur über dessen Geschichten. »Die Geschichte steht für den Mann. Wir meinen damit, daß wir den letztmöglichen Zugang zu den Menschen über Geschichten von ihm haben.«<sup>23</sup> Was und wer wir jeweils sind, sind wir durch die Geschichten, in die wir verstrickt sind. Geschichten sind »meine«, sofern sie mir passiert sind. Darin, dass sie mir widerfahren sind, besteht meine Verstrickung in sie. Mein ›Verstrickt-sein‹ in Ge-

---

<sup>21</sup> Husserl, Edmund, Erste Philosophie [1923/24]. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion, Hua VIII, hrsg. v. Boehm, Rudolf, Den Haag 1959, S. 153.

<sup>22</sup> Schapp, IGV (4. Aufl.), S. 105.

<sup>23</sup> Ebd., S. 103.

schichten kann mir von niemandem stellvertretend abgenommen werden; ich habe deshalb je meine eigene Lebensgeschichte zu vollziehen. »Alle diese Geschichten haben nun das letzte Stigma, daß sie meine Geschichten sind [...]«<sup>24</sup>. Woher der in Geschichten Verstrickte allerdings weiß, dass es *seine* Geschichten sind, in die er verstrickt ist – eine im Rahmen des Schappischen Ansatzes durchaus sinnvolle Frage – scheint nicht hinreichend lösbar zu sein. Es heißt: »Ich gehöre der Geschichte, es ist nicht meine Geschichte.«<sup>25</sup> Das Bewusstsein über das »Mein-sein« einer Geschichte setzt eine Identifikationsleistung voraus, die keinen Widerfahrnischarakter haben kann.

Schapps Holismus stößt hier an seine Grenzen. Die Feststellung des »In-seins« setzt ein »Außerhalb-sein« voraus. In der Geschichtensphilosophie ist jedoch grundsätzlich kein Platz für ein Ich oder ein Subjekt. Geschichten sind a priori intersubjektiv erschlossene Sinngebilde. Wir geraten in sie hinein, sie geschehen uns oft ohne unser Zutun, in die Geschichten anderer werden wir mit hineingezogen. Über den Vorgang der Verstrickung verfügen wir nicht, er ist nicht direkt intendierbar. Wir können uns nicht aus den Geschichten befreien, die Befreiung wäre selbst wieder eine Geschichte. Deshalb kann man die Einheit von Verstrickt-sein und Geschichte nicht aufheben, das Verstrickt-sein kommt nicht zur Geschichte hinzu, sondern es macht die Geschichte erst zur Geschichte. Hier existiert ein essentieller Zusammenhang. Geschichten besitzen somit den Charakter einer Widerfahrnis. In vielen Punkten stimmen diese Aussagen mit den Beschreibungen von Situationen überein. Zwar kann das eigene Verstrickt-sein thematisiert werden, aber diese Thematisierung ist selbst wieder eine Geschichte, in die sich das thematisierende Selbst gerade verstrickt.

Nach Schapp kann es keinen Unterschied geben zwischen dem Geschehen der Verstrickung und der Erzählung von ihm. »Wir können« nicht differenzieren zwischen »erlebten und erzählten Geschichten«<sup>26</sup>. »Erkennen und Verstricktsein ist eins«<sup>27</sup>. Um einen berühmten Vorgänger Schapps zu variieren: Erzählen ohne erlebtes Geschehen ist leer und Geschehen ohne Erzählung blind. Die Erzählung ist nicht imstande sich vom Geschehen zu lösen, da »auch die erzählten Geschich-

<sup>24</sup> Ebd., S. 126.

<sup>25</sup> Ebd., S. 121.

<sup>26</sup> Schapp, PdG (1. Aufl.), S. 278; vgl. S. 175, 267.

<sup>27</sup> Schapp, IG (4. Aufl.), S. 150, 175.

ten miteinlebt sind und in einem untrennbaren Zusammenhang mit den erlebten Geschichten stehen«<sup>28</sup>. Hier könnte man einwenden, und das ist in der Literatur auch schon des Öfteren geschehen<sup>29</sup>, dass jedes Erzählen mit dem Erzählten bricht. Das Erzählen unterbricht das Geschehen, in das ich verstrickt bin, der Reproduktionsakt setzt in der Erzählung eine Vergangenheit in eine *vergegenständlichende Distanz* zur Erzählung in der Gegenwart. Damit wird eine temporale Differenz gesetzt, auch wenn diese Differenz noch so gering sein mag. Nur so kann das vergangene Geschehen historisches Wissen werden.

Zwischen dem Geschehen und der Geschichte steht der Erzähler in seiner Erzählsituation. Erzählen scheint vom Handeln suspendiert zu sein. Über das Erzählen kann das Erzählen nicht erzählen, erst über das Erzählthaben. »Erzählen von mir« ist Selbstdistanzierung und vollzieht einen Bruch mit dem Kontinuum des gelebten Lebens. Da jedes Erzählen immer Erzählen von etwas ist, kann im Akt des Erzählens das Erzählen sich nicht selbst thematisieren. Das wäre nach Schapp wiederum eine andere Geschichte. Da Geschichten aber auch erzählbar sind und das Erfahren miteilbar, muss ich das mir Passierte irgendwie verstehen und als etwas erfahren haben, das mich in meinem Sein essentiell betrifft.<sup>30</sup> Eine wesentliche Bedeutung von Geschichten besteht darin, dass sie als erlebte und dann erzählte eine Funktion für die Konstitution individueller und sozialer Identität besitzen. In Geschichten »dokumentiert« sich somit auch immer die Erfahrung der Verstrickung des Menschen in die »Welt«<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Schapp, PdG (1. Aufl.), S. 278.

<sup>29</sup> Vgl. Felmann, Ferdinand, Das Ende des Laplaceschen Dämons, in: Geschichte – Ereignis und Erzählung, hrsg. v. Kossleck, Reinhard / Stempel, Wolf-Dieter, München 1973, S. 115–138 und Röttgers, Kurt, Der kommunikative Text und die Zeitstruktur von Geschichten, Freiburg / München 1982.

<sup>30</sup> Da aber Erzählungen und die Geschehnisse, von denen erzählt wird, mindestens zwei Ebenen umfassen, und zwar die Geschehnisse selbst und ihre Darstellung, besitzt jede Erzählung eine Ausdrucks- und eine inhaltsebene. Wie die Sprache hat die Erzählung eine Verweisungsfunktion, sie erzählt nicht von sich selbst, sondern von etwas anderem – mit der Möglichkeit zur Reflexivität –, sie kann auch von sich selbst erzählen, sich selbst zum Objekt haben.

<sup>31</sup> Indem aber Geschichten erzählbar sind und von anderen verstanden werden sollen, um als Geschichten »anerkannt« zu sein, verfügt der Erzählende nicht über die Erzeugung des Sinns der Geschichte beim Hörenden. Hierin liegt ein Moment der Unverfügbarkeit. Niemand kann die Geschichten über sich, so wie sie dann tatsächlich erzählt werden, intendieren. Keiner hat Einfluss auf die Vergangenheitskonstitution künftiger Zukunftsperspektiven. Vgl. dazu Röttgers, Der kommunikative Text, S. 120.



**Zum zweiten Problem:** Schapps Geschichtsphilosophie thematisiert in zentralen Punkten das »Auftauchen der Welt in Geschichten«. Die »Welt« wird gleichsam in Geschichten hervorgebracht. Es gibt nichts außerhalb von Geschichten, für Schapp fängt alles mit Geschichten an, alles endet mit ihnen. Keiner hat das Projekt einer narrativen Phänomenologie so radikal vorangetrieben wie Wilhelm Schapp. Seine phänomenologische Beschreibung des Menschen als eines in »Geschichten verstrickten« Wesens führt dazu, dass er jeden psychologischen Effekt – jede »Theorie der Seele« und jede »Theorie des Wissens« – verwirft. Für ihn lassen sich Gefühle, Willensakte, Vorgänge des Geistes nicht nur einzig in Geschichten erfassen, sondern sie besitzen keine andere Realität und keine andere Existenz als diejenige, die sie in Geschichten haben. Schapp dehnt diesen »Raum« der Geschichten sogar auf die Gesamtheit der Realität aus, mit dem sich die Naturwissenschaften befassen. Materie und Materialität (bei Schapp das »Aus-was« der »Wozu-Dinge«) tauchen nur in Geschichten auf<sup>32</sup>, als ob die Geschichte die Realität hervorbringen würde. Ein Kapitel in Schapps Werk *In Geschichten verstrickt* trägt den Titel »Überlegungen zur Frage, ob es etwas außerhalb von Geschichten geben kann?«. Dies ist eine weitgehend rhetorische Frage. Die Antwort darauf ist: Nein. Die Frage, die sich dann stellt, lautet: Gibt es ein Leben ohne Erzählung? Gibt es ein Leben im biologischen Sinne? Nach Schapp hat die biologische Erforschung der belebten Materie nur Sinn in Bezug auf die »Genese« des Menschen als ein »in Geschichten verstricktes« Wesen. Bezeichnenderweise bezieht er sich hier auf die Erzählung der Genesis. Die Biologie als Wissenschaft, so heißt es allegorisch, befasst sich mit dem dritten, vierten und fünften Tag der Genesis (mit der Erschaffung des Lebensprinzips), aber all ihre Untersuchungen sind auf den sechsten Tag ausgerichtet, auf die Erschaffung des menschlichen Wesens, während der erste Tag der ihrer eigenen Erschaffung ist; dies ist ja gerade Gegenstand der Erzählung der Genesis.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Die Materie tritt mit dem Anspruch des ewig Dagewesenen auf. »Es hat keinen Sinn, von einer Materie zu sprechen, die aller Geschichte vorausginge [...] [Den] Horizontcharakter gewinnt sie« nur in den Geschichten. »Es hat keinen Sinn nach einem Dasein außerhalb dieser Geschichten zu fragen.« Schapp, IGV (4. Aufl.), S. 165 f.

<sup>33</sup> Bei Schapp heißt es: »Der sogenannte Gegenstand der Biologie [...] ist eine Abblendung.« Die Biologie hätte nicht »das geringste Interesse«, »kein Mensch [würde] auch nur einen Blick auf [sie] werfen [...] wenn nicht fühlbar im Hintergrund immer der Mensch stände, der in Geschichten verstrickte Mensch, zu dem man auf irgendwelchem

Daraus resultieren zwei prinzipielle Fragestellungen, eine biographische und eine bio-graphische. Beide Fragestellungen scheinen sich bei Schapp zu überlagern. Die erste, die biologische, fragt nach der Beziehung zwischen dem Prinzip des Lebens selbst, der belebten Materie, und der Erzählung und führt ihrerseits wiederum zu unterschiedlichen Fragestellungen, je nachdem, welche Bedeutung man dem »Es gibt: verleiht: die erste Fragestellung steht im Kontext Heideggers und könnte so formuliert werden: Existiert ein Leben (im biologischen Sinne) außerhalb des Erzählten? Ist die Erzählung in dem Maße koexistent mit dem Leben, dass dieses ohne sie nicht »sein« kann? Hier ergeben sich offensichtlich Beziehungen zu einer Theologie und Ontologie der Inkarnation des Wortes. Dann sind die Menschen nicht nur in Geschichte verstrickt, sondern sie sind Geschichten. Die zweite Art der Fragestellung, noch immer im Blickwinkel des Biologischen, scheint weniger ontologisch: Kann man Leben außerhalb von Erzählungen verstehen oder »erkennen«? Ist Leben außerhalb narrativer Formen zugänglich? Können menschliche Individuen ihr Leben außerhalb von Erzählungen leben? Kann das Leben gelebt werden, ohne erzählt zu werden? Gibt es ein menschliches Leben, das nicht schon immer in einer narrativen Beziehung zu sich selbst steht?

Auf derartige Fragen antworten intuitiv die Mythologien, besonders die Entstehungsmythen, die den Ursprung der Dinge und der Wesen »erzählen«. Auf diesem Prinzip narrativer Verstehbarkeit baute schon Wilhelm Dilthey seine epistemologischen Überlegungen auf, indem er die Auto-Biographie zur Grundlage des Verstehens der »Geis-

Wege oder Umwege über die Biologie Beziehungen aufzunehmen versucht. Dieser Mensch steht auch bei jeder Forschung über den Aufbau der Zelle oder den Aufbau der einzelligen Wesen im Hintergrund.« Man könnte also sagen, »daß der Biologe sich nur mit dem dritten, vierten und fünften Tag der Schöpfungsgeschichte beschäftigt, während er etwa den ersten und zweiten Tag dem Astronomen oder Physiker oder Geologen überläßt. Ebenso wie die Schöpfungsgeschichte aber erst ihren Sinn durch den sechsten Tag erhält [...] ebenso wäre die Biologie sinnlos, wenn sie nicht irgendwie auf den in Geschichten Verstrickten lossteuerte und zu seinem Verständnis einen, wenn auch bescheidenen Beitrag liefern könnte. Bei allen positiven Kenntnissen im einzelnen kann die Biologie im ganzen und im Verhältnis zu einem übergeordneten Ganzen ein Stück handfester Aberglaube sein, ein Mythos, der aber jeden Zusammenhang mit den großen Mythen verloren hat und in der Gesamtgeschichte eine Dekadenzerscheinung bildet, weil sie aus der Abblendung nicht den Weg zu dem zurückfindet, wovon sie die Abblendung ist, weil sie anstatt nach diesem Weg zu suchen, von dem Abgeblendeten aus ins Blaue hinein eine Art Welt konstruiert, wie dies Häckel und seine Nachfolger versuchten.« Schapp, IGV (4. Aufl.), S. 194 f.

teswissenschaftlichen« machte. Durch Erzählungen werden die Welt und unsere Erfahrungen mit ihr strukturiert und verstanden. Sie erhalten einen Sinn. Beziehungen zwischen den sinnlichen und mentalen Erfahrungen des Menschen und der Erzählung kann man formulieren. Die Erzählung transformiert Ereignisse, Aktionen und Personen des Lebens in Episoden, Handlungen und Protagonisten: Sie ordnet Ereignisse in der Zeit, konstruiert zwischen ihnen Beziehungen von Ursache, Folge und Zielen; sie weist so dem Gelegentlichen, dem Zufälligen, dem Heterogenen einen Ort und einen Sinn zu. Dies vollzieht sich in der Sprache. Das Leben findet in der Erzählung statt, es findet statt als Geschichte. Was dem Leben und der Erfahrung des Menschen Form gibt, sind die Erzählungen. Das Erzählen, so kann über Schapp hinausgehend gesagt werden, ist nicht nur das symbolische System, in dem die Menschen das Empfinden ihrer Existenz auszudrücken vermögen; das Erzählen ist die Stätte, wo die menschliche Existenz ihre Form erhält, wo sie sich in Form einer Geschichte ausarbeitet und entwirft. Die anthropologische Fähigkeit des Menschen, in Termini einer narrativen Vernunft ihr Leben zu verstehen und zu deuten, ihre Erfahrungen zu ordnen, ist somit eine primäre Einstellung des menschlichen Lebens. Noch bevor wir von unserem Leben eine schriftliche Spur hinterlassen, noch vor jedem Diskurs über uns selbst, sei es mündlich oder schriftlich, konfigurieren wir unser Leben gemäß der Syntax einer Erzählung. In der Sprache der Erzählung und gemäß einer narrativen Logik konstruiert sich der Raum der menschlichen Erfahrung. Es gibt kein menschliches Leben ohne Erzählung, der Mensch lebt sein Leben, indem er erzählt, sich selbst und den anderen.

**Das dritte Problem:** Die »Lehre« vom »Auftauchen der Welt in Geschichten« verbindet Schapp mit einer Kritik der traditionellen Wahrnehmungsbestimmungen und der Theorie der Sinnesqualitäten. Hier setzt seine Wissenschafts- und Philosophiekritik an. Auch hier beginnt Schapp mit den Vorsokratikern. Schon in der frühgriechischen Philosophie soll unser Zugang zur Welt über das Modell der Wahrnehmung erklärt worden sein, verbunden mit der Trennung von Subjekt und Objekt. Dass dies nicht der Fall ist, kann hier nur als These formuliert werden. Ein Nachweis anhand konkreter Textanalyse kann nicht vorgenommen werden.<sup>34</sup> Allgemein kann jedoch gesagt werden, dass das

<sup>34</sup> Die volle Ausprägung einer wissenschaftlich geprägten Weltsticht findet Schapp im

vorsokratische Denken eher die Züge einer Reaktion auf die Lage darstellt, in der es selbst befangen ist, als dass es auf die theoretische Beobachtung einer objektiv zur Ansicht gebrachten unabhängigen Realität ausgerichtet gewesen wäre mit dem Ziel, diese möglichst genau auf den Begriff zu bringen. Das derart Gedachte bringt in einem besonderen Maße den Standort des Denkens und die Weise, wie es sich in der Situation findet, mit zur Sprache. Unser Sprechen und Sagen ist nach dieser Auffassung allemal ein Spiegel unseres eigenen Daseins und somit davon, wie wir *in* der Welt sind. Was das Bemerkenswerte am Denken der Vorsokratiker ist, sind nicht so sehr die Resultate ihres Denkens, sondern vielmehr die andere Weise des Denkens, sich in das zu finden und in dem auch wiederzufinden, was seine Welt ihm bedeutet. Das philosophische Denken unterscheidet sich von Beginn an vom primär sachlich-wissenschaftlich geleiteten dadurch, dass es seine eigene Stellung zur Sache und zur Welt, in der die Sachen auftauchen, stets mit im Blick hat. Unter diesem Aspekt kann das vorsokratische Denken nicht auf den Typ wissenschaftlichen Denkens reduziert werden. Es ist eminent philosophisch.

Schapps undifferenzierte Behauptung, dass in der antiken Philosophie das Modell der Subjekt-Objekt-Trennung vorherrsche, ist zu korrigieren. Erst in der Philosophie der Neuzeit wird der Begriff der Selbsterkenntnis auf die innere Einkehr eines Subjekts bezogen, das sich losgelöst von seinen weltlichen und gesellschaftlichen Bezügen in seinem individuellen Sosein zum isolierten Gegenstand der Beobachtung und Analyse macht. Antike Selbsterkenntnis unterscheidet sich davon in mehrfacher Hinsicht von ihrem neuzeitlichen Pendant. Sie richtet sich erstens nicht auf die Individualität des erkennenden Sub-

Atomismus Demokrits. Auch hier wären Einwände zu formulieren. Es wäre einem Vorsokratiker niemals eingefallen, was schon Aristoteles in seiner Fundamentalkritik im Buch IV der *Metaphysik* kritisch feststellt und was seither geradezu als Kriterium der Unterscheidung des vorsokratischen vom klassischen Denken fungiert. Er schreibt: »Überhaupt ist zu betonen, dass, wenn allein das Wahrnehmbare ist, gar nichts wäre, wenn nicht auch beseelte Wesen wären; denn sonst wäre ja keine Wahrnehmung.« (Metaphysik IV 5. 1010b 30f.) Dieser Satz spricht ohne großes Bedenken aus, dass Aristoteles das Wahrnehmen für etwas hält, das vollkommen aus dem Rahmen des Wahrnehmens herausfällt. Setzt man in folgedessen auf der einen Seite alles Wahrzunehmende, muss man noch dazu und darüber hinaus etwas Weiteres auf die andere Seite setzen, das – von gänzlich anderer Natur – sich gleichsam zum Wahrzunehmenden in Opposition verhält. Die Grundthese der Vorsokratik lautet allerdings: Gleiches wird durch Gleiches erkannt und wahrgenommen.

jekts, sondern sucht eine allgemeine Wesensnatur des Menschen zu begreifen; sie verfährt zweitens nicht introspektiv, ermöglicht daher auch keine eindeutige Lokalisierung des menschlichen Selbst in einem gegenüber der Außenwelt abgegrenzten psychischen Innenraum; und sie vermeidet es drittens, das Selbst aus seiner Einbindung in überindividuelle Ordnungszusammenhänge herauszulösen. Der antiken Selbsterkenntnis fehlt somit im Wesentlichen das Moment der unmittelbaren Reflexivität. Sie erfasst ihren Gegenstand nicht im direkten Selbstbezug, sondern vermittelt die Einsicht in eine substantiell vorgegebene, teleologisch strukturierte Seinsordnung. Das Selbst erkennt sich als Bestandteil des Kosmos. Selbsterkenntnis ist von Welterkenntnis nicht zu trennen. Der Erkenntnis der Welt ist dabei immer ein reflexives Moment eingeschrieben, d.h. eine implizite Bezugnahme auf das Selbst des Erkennenden. Diese reflexive Komponente der Welterkenntnis ergibt sich konsequent aus der Annahme, dass die Wirklichkeit durchgängig nach teleologischen Gesichtspunkten organisiert ist. Nicht nur ist das Individuum von Natur aus dazu prädisponiert, die Weltordnung zu erkennen. Es gilt auch umgekehrt, dass die Dinge der Welt darauf hin angelegt sind, erkannt zu werden. Der Akt der Erkenntnis ist dann selbst ein Stück dieser Ordnung. Die Fürsorge, welche die Natur dem Menschen aufgrund dieser Zugemessenheit angedeihen lässt, bekundet sich unter anderem darin, dass sie ihm die Zweckmäßigkeit seines Handelns anzeigt. Die Einbindung in eine teleologische Struktur kennzeichnet auch die von Schapp kritisierte platonische Position. Es gibt in der Antike keinen größeren Kritiker des Weltverständnisses der frühgriechischen Philosophen als Platon. Ständig übt der platonische Sokrates Kritik am naturphilosophischen, kosmologischen Wissen. Diese ist jedoch keine prinzipielle Absage an die Natur- und Welterkenntnis. Sokrates verurteilt vielmehr eine bestimmte Form des Wissens, dasjenige, das den impliziten Selbstbezug des Erkennens aus dem Auge verliert. Er lehnt entschieden ein Wissen ab, das keine reflexive Komponente enthält. Andererseits hält er jede Selbsterkenntnis für suspekt, die keinen Weltbezug besitzt. Die Prüfung, die Sokrates unternimmt, um seine Gesprächspartner zu Einsichten zu führen, zielt nie direkt auf das Selbst der in Frage stehenden Person. Geprüft wird ein Wissen über etwas anderes. Geprüft werden Meinungen und Überzeugungen. Diese Verflechtung von Selbst- und Welterkenntnis verweist auf das Bestreben der antiken Philosophie, das Selbst und die Welt auf ein und derselben ontischen Ebene anzu-

siedeln. Sie propagiert eine Form der Erkenntnis, die den Erkennenden in die Weltordnung integriert. Das Selbst und die Welt sollen nicht als getrennte Subjekt-Objektsphären auseinandertreten. Sie meidet die Vorstellung eines Selbst, das dem Gegenstandsbereich der Welt als eine autonome Instanz gegenübertritt. Die angestrebte Synthese von Selbst und Welt findet ihren Niederschlag in dem wichtigen Prinzip, dass Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden kann. Erkennen aktualisiert sich in Form einer Wesensverwandtschaft, als Teilhabe an einer übergreifenden Struktur vernünftigen Seins.

Richtig bleibt jedoch die Schappsche These, dass unser Zugang zur Welt nicht über ein separiertes Vermögen der Wahrnehmung der Dinge in der Welt erfolgt. Jede Rede von Wahrnehmung muss deshalb ihren »Ausgang« nehmen beim alltäglichen Umgang des Menschen mit den Dingen, mit denen wir hantieren, vom Umgang der Menschen miteinander. Wird versucht, Wahrnehmung allein von den Sinnen her zu bestimmen und wird dabei von den Sinnesqualitäten (Farben, Tönen, Gerüchen) ausgegangen, so stellt das eine unzulässige Abstraktion dar. Wenn der Mensch in die Welt hineinhört und hineinschaut, hineintastet, so begegnen ihm nicht diese Abstraktionen, »sondern stets schon eine Art Welt, eine geordnete Welt [...], aus der wir nicht die Sinnesqualitäten wie mit einem Löffel abschöpfen können.«<sup>35</sup> Man muss von der Einheit der Phänomene ausgehen und davon, dass der Mensch immer schon in der Welt ist, bevor er die Dinge in ihr wahrnimmt oder über sie nachdenkt.<sup>36</sup> Dieses immer schon »In-der-Welt-sein« betrifft bei Schapp das immer schon »Verstricktsein-in-Geschichten«. Die auftauchenden Dinge der Welt lassen sich nicht aus ihren mitauftauchenden Horizonten herauslösen. Weltliches stellt sich dar, nur so ist es überhaupt verstehbar. Der wahrnehmbare Ausdruck des Dargestellten führt jedoch nicht zu etwas Exemplarischem und schließ-

<sup>35</sup> Schapp, PdG (1. Aufl.), S. 159.

<sup>36</sup> »Wahrnehmen« ist nach Schapp keine bewusste sinnliche Rezeption äußerer Reize. Das wird vorgeführt am Begriff der »deutlichen Vorstellung«. Er spricht davon, dass Gebilde in der Welt »deutlich gegeben« auftauchen. Deutlich ist die Wahrnehmung, sofern man von ihr sagen kann, dass man das, was einem begegnet, »auftaucht, verstanden hat. Etwas »verstanden haben« hat hier jedoch nicht die Bedeutung eines ersten Vorgriffs auf ein erst noch theoretisch zu Erschließendes, sondern »verstanden« heißt verstanden in Hinsicht auf praktische Orientierung. Jedes Gebilde taucht auf in einer Geschichte und mit allem, was in Geschichten vorkommt. Wenn vom »Auftauchenden« die Rede ist, dann ist zugleich die jeweilige Geschichte mitgemeint, die dazu gehört.

lich Gattungsmäßigem, etwa im Sinne der platonischen Ideen, sondern zunächst und unmittelbar ist das Dargestellte Ausdruck des Herstellens von und Umgehens mit den Dingen der Praxis. Die Menschen sind immer schon in Geschichten verstrickt, wenn sie wahrnehmen, verstehen und handeln. Damit weist Schapp die Vorstellung eines isolierten Subjekts zurück, das sich seine Welt autonom entwirft und in der »Welt« dasjenige erkennt, was der methodische Weg vorher hineingelegt hat. Unausgesprochen wird hier die von Descartes erzählte Geschichte von den zwei Welten, von der *res extensa* und der *res cogitans* und der damit verbundenen Dichotomie von Subjekt und Objekt, als Ausgangspunkt der modernen Erkenntnistheorie, zum Gegenstand fundamentaler Kritik: Da die Dinge immer im Kontext von Geschichten stehen, ist ein Wahrnehmen der Dinge im Sinne eines reinen Gebenseins nicht mehr als ein bloßes Wunschbild. Zum Auftauchen oder Gegenständlichwerden gehören die Geschichten der Menschen und die Vorgeschichten der Dinge und Gebilde. Nur wenn es ein Sein außerhalb von Geschichten gäbe, könnten Dinge, Gebilde usw. isolierbare Gegenstände von Wahrnehmung und Erkenntnis sein. Wenn man mit Schapp davon ausgeht, dass wir selbst immer die in Geschichten Verstrickten sind, so ist sicher, dass man Geschichten nicht wahrnehmen kann.

Sie sind aber auch nicht zu erkennen. Alles, was wir von der Welt erfahren und »wissen«, wird nicht wissenschaftlich methodisch erkannt, sondern kann nur beschrieben und gedeutet werden. Da jedes Erkennen selbst wieder eine eigene, einmalige Geschichte ist, also in eine Geschichte des Erkennens verstrickt ist, kann auch das, was eine Geschichte eigentlich ist, niemals definiert werden. Es »gibt« Geschichten nur in unseren vielfältigen »Auffassungen«. Somit gibt es keine Möglichkeit Geschichten und unser Verstricksein in sie, in einer Wissenschaft mit der Bezeichnung »Wissenschaft von der Verstrickung in Geschichten«, zum Gegenstand einer objektiven Betrachtung zu machen. Die Geschichtenphilosophie verzichtet auf das, was Philosophie im Allgemeinen auszeichnet, die Arbeit des Begriffs, die Ausdifferenzierung der Wissensformen, sie verzichtet weitgehend auf Geltungsansprüche und auf einen theoretisch-methodischen Weltentwurf. Deshalb hält Schapp daran fest, dass z. B. die Maßstäbe von wahr und falsch oder die Rede von der Wirklichkeit ausschließlich in den Geschichten einen Sinn haben; es existieren keine externen Beurteilungskriterien von Geschichten. Wahrheit, Falschheit und Wirklichkeit sind Ereignis-

se in Geschichten. Da es keine allgemeingültige situationsunabhängige Geschichte geben kann, ist das Verstricktsein ein irreduzibles Phänomen. Übergeschichtliche Wahrheiten sind obsolet.

Die Frage, die sich dann stellt, ist die, wie es dann mit dem Wahrheits- und Geltungsanspruch der Geschichtenphilosophie selber steht. Schapps Antwort ähnelt der des Sextus Empiricus auf die Einwände der Dogmatiker. Diese unterstellen dem Skeptiker, er spreche assertorische Sätze aus: kurz, er behaupte etwas und zwar, dass man nichts behaupten könne. Die Antwort des Skeptikers lautet: »Davor aber wollen wir anmerken, dass wir bei keinem der Dinge, die wir sagen werden, mit Sicherheit behaupten, dass es sich in jedem Fall so verhalte, wie wir sagen, sondern dass wir jeweils nach dem, was uns jetzt erscheint, erzählend berichten.«<sup>37</sup> Der Skeptiker »berichtet erzählend«, wie ihm etwas jetzt (nun) scheint. Was der Skeptiker vollzieht, ist gewissermaßen eine situative Kundgabe, die keine propositionale Struktur besitzt. Situative »Kundgaben« sind keine Beschreibungen und Feststellungen über etwas, keine Beschreibungen eines inneren Seelenzustandes und Aussagen über Erlebnisse, sondern Äußerungen im Sinne Wittgensteins. Der Skeptiker – ähnlich wie der in Geschichten Verstrickte – könnte, wenn er seine Erlebnisse offen legt, lügen bzw. sich verstellen. Irren jedoch kann er sich nicht. Hier können weder Begründungen eingefordert, noch Irrtum unterstellt werden. Die Frage nach Wahrheit oder Falschheit kann nicht gestellt werden. Auf die Sätze, die der Pyrrhoner sprachlich hervorbringt, sind nicht die Wahrheitsprädikate, sondern die Prädikate aufrichtig und unaufrichtig anwendbar.<sup>38</sup>

**Das vierte Problem** oder vom Ich zum Wir: Dieser Punkt ist insofern wichtig, als Schapp die Auflösung von »Wir-Erzählungen« oder »All-Geschichten« in der Regel recht undifferenziert mit dem Vordringen

<sup>37</sup> Empiricus, Sextus, Grundriß der pyrrhonischen Skepsis (*pyrrhoneiaí hypotyposéis*), 4, eingeleitet und übersetzt v. Hossenfelder, Mante, Frankfurt a. M. 1985, S. 93. Etwas nur erzählend zu berichten (kundzugeben), statt zu behaupten, verweist auf die Nähe des Skeptizismus zu Erzählungen und zur Literatur. Man kann diese Bemerkung des Sextus als eine grundsätzliche Solidarisierung von Skepsis und Erzählung lesen. Skepsis ist dann diejenige Position der Philosophie, die aus philosophischer Überzeugung heraus Erzählung wird.

<sup>38</sup> Vgl. dazu Joisten, Karen, Philosophie der Heimat – Heimat der Philosophie, Berlin 2003, S. 338. Hier wird in Bezug auf Schapp's Begriff der Erzählung von »Wahrhaftigkeit« gesprochen.

des Sachverhaltsdenkens »erklärt«. Es wäre jedoch wichtig, darauf hinzuweisen, dass am Ende des 7. und Anfang des 6. Jahrhunderts v. u. Z. an der Westküste Kleinasiens, dem geographischen Raum der europäischen Philosophientstehung, etwas stattfindet, was in der Sprache der Sozialphilosophen »Übergang von traditional verfassten Gemeinschaften zu Gesellschaften« heißt.<sup>39</sup> Die Konstituierung eines Wir also nicht auf etwas Vorgegebenes rekurrieren kann, ja geradezu dessen Relativierung erforderlichlich macht.

Was wird nun unter Mitverstrickt-sein verstanden? Das erfahren wir, wenn wir sehen, wie Schapp das Erzählen und Hören einer Geschichte beschreibt. Überhaupt ist das Modell mündlicher Kommunikation, die Unterhaltung, bei Schapp dominierend. Auf die Implikationen, die sich durch den Übergang von einer oralen zu einer schriftlichen Kultur ergeben, wird nicht gesondert eingegangen.<sup>40</sup> Das

<sup>39</sup> Vgl. dazu vor allem die Rekonstruktionsversuche der Entstehung vorsokratischer Philosophie in den Arbeiten von Günter Dux, der diesen Vorgang in eine Entwicklungslogik von Natur-, Gesellschafts- und Denkprozessen integriert. In Dux' historisch-genetischer Theorie, die der genetischen Erkenntnistheorie Piagets stark verpflichtet ist, folgt die Herausbildung unterschiedlicher kognitiver Niveaus in der Geschichte der Menschheit durch eine in der Praxis situierte Handlungs- und Organisationskompetenz. Dabei verbindet er den »revolutionären« Einschnitt in der Geschichte der Entwicklung der Weltbilder mit der Entstehung der demokratisch verfassten griechischen Polis. Hier treten erstmals im Bewusstsein der demokratisch verfassten griechischen auseinander (Differenzierung). Die veränderte politische Gestaltungs-kompetenz der Politen trifft dabei mit zwei weiteren Entwicklungen zusammen, die zu einem Prozess der »abstraktiven Reflexion« führen. Zum einen ist es das Zusammentreffen verschiedener Kulturen im Gefolge von Bevölkerungs- und Stiedlungsbewegungen im Mittelmeerraum, das zur Relativierung des eigenen Weltbildes führt und zum anderen ist es die Wissenszunahme über die Natur, die Prozesse der Säkularisierung und Dezentrierung initiiert. Philosophie verdankt ihre Entstehung somit einer »reflexiven Thematisierung« einer neuartigen sozialen Praxisform. Insofern interessiert hier der Zusammenhang zwischen soziokulturellen Formen und unterschiedlichen Kognitionsniveaus. In der Sprache der von Piaget entlehnten Entwicklungspsychologie fragt Dux also nach denjenigen sozialen Interaktionsformen, die so wirkmächtig waren, dass die ihnen entsprechende »reflexive Abstraktion« zu einer Forcierung der Anforderungen an das »konkrete operationale« Denken führt und Philosophie entstehen lässt. Vgl. dazu Dux, Günter, Die Zeit in der Geschichte – Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit, Frankfurt a. M. 1992. Siehe auch Hallpike, Christopher, Die Grundlagen des primitiven Denkens, Stuttgart 1990 und Piaget, Jean, Einführung in die genetische Erkenntnistheorie, Frankfurt a. M. 1989.

<sup>40</sup> Hier ist vor allem auf die Arbeiten der amerikanischen Kulturanthropologen Jack Goody und Ian Watt zum Zusammenhang von Schrift und Philosophientstehung hinzuweisen, die in ihrem paradigmatischen Aufsatz: Konsequenzen der Literalität, in: Li-

heißt aber auch, das Phänomen der Zirkulation des durch Geschichten vermittelten Wissens nicht hinreichend zu beachten. Erst hier kommt es zu einer Trennung von Inhalt und Form der Erzählung.<sup>41</sup>

Das Mitverstrickt-sein setzt ein Bekanntsein von Geschichten voraus. Dieses Bekanntsein »realisiert sich immer nur im Kopfe eines anderen«<sup>42</sup>, der einer Geschichte zuhört. »Realisierung« meint hier ein Entsprechen, nämlich insofern der Sinn einer erzählten Geschichte beim Hörer eine Fortsetzung findet. Von »Stichworten« aus, die der andere der erzählten Geschichte entnimmt, taucht die erzählte »Geschichte mit ihrem Horizont in einem Horizont auf«<sup>43</sup>, die den Hörern umgibt. Man kann fremde Geschichten nur verstehen, wenn man selbst eine eigene Geschichte bereithält. Aber das Bekanntsein der Ge-

teralität in traditionellen Gesellschaften, hrsg. v. Goody, Jack, Frankfurt a. M. 1981, um eine grundsätzliche Beschreibung der Differenz zwischen mündlichen und schriftlichen Kulturen in Bezug auf die Entstehung abstrakten, situationsvarianten Denkens bemüht sind. Vgl. dazu auch Havelock, Eric A., Als die Muse schreiben lernte, Frankfurt a. M. 1992 und ders., Schriftlichkeit: Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution, Weinheim 1990. Havelock spricht von der »Geburt der Philosophie aus dem Geist der Schrift.« (Havelock, Als die Muse schreiben lernte, S. 21). Er hat, so eine Bemerkung von Jan Assmann, die »Mythos-Logos Debatte auf eine empirische medienhistorische Basis gestellt.« Vgl. Assmann, Aleida / Assmann, Jan, Einleitung, in: Havelock, Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution, S. 20. Zum Problem der Beziehung von Alphabetschriftgebrauch und Philosophie- und Logikentstehung siehe auch Torzke, Rainer, Buchstabenfolgen, Schriftlichkeit, Wissenschaft und Heideggers Kritik an der Wissenschaftsideologie, Weilerswist 2004.

<sup>41</sup> Vgl. dazu Lurija, Aaron S., Die historische Bedingtheit individueller Erkenntnisprozesse, Weinheim 1986. Lurija, dessen in den 50er Jahren geschriebenen Arbeiten erst 1974 in der Sowjetunion publiziert werden konnten, thematisiert den Zusammenhang von mündlicher und Schriftkultur vor dem Hintergrund der Herausbildung »positionalen Denkens«, das in der frühgriechischen Wissenschaft und Philosophie dominiert. Mündlich geprägtes Denken ist nach Lurija eher additiv als subordinativ, eher aggregativ als analytisch, eher redundant und nachahmend als konstativ, eher konservativ und traditionalistisch als kritisch, eher lebensnah als situationsinvariant, eher einfühlend und teilnehmend als objektiv-distanzierend und eher situativ als abstrakt. Vgl. dazu Meier, Christian, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt a. M. 1980 und ders., Die Entstehung einer autonomen Intelligenz bei den Griechen, in: Kulturen der Achsenzeit, hrsg. v. Eisenstadt, Shmuel N., Frankfurt a. M. 1987, S. 89–128. Meier thematisiert, in kritischer Absetzung von Jean-Pierre Vernant und Geoffrey E. R. Lloyds Arbeit: Magic, Reason and Experience – Studies in the Origin and Development of Greek Science, London / New York 1979, den Zusammenhang von Polisdemokratie und Philosophientstehung.

<sup>42</sup> Schapp, JGV (4. Aufl.), S. 116.

<sup>43</sup> Ebd., S. 113.

schichte, das Erzählen, Hören, Verstehen der Geschichte ist schon wieder eine neue Geschichte und kann nur im Rahmen einer Geschichte erfasst werden. Im Erzählen und Hören setzen sich Geschichten fort – im Rahmen einer Wir-Geschichte.<sup>44</sup> Prinzipiell setzt das Hören und Verstehen fremder Geschichten ein Vorbereitetsein und ein Mitwirken voraus. »In dem Hörer muß der Boden vorbereitet sein. Er muß empfänglich sein für die Geschichten. Die Geschichten müssen sich in die Horizonte, die bei dem Hörer vorhanden sind, einfügen [...] Die Geschichte kann nur eingebaut werden in vorhandene Horizonte.«<sup>45</sup>

Geschichten können für einen anderen anscheinend nur dann deutlich gegeben auftauchen, wenn ein gemeinsamer Weltbezug von Erzähler und Hörer vorliegt. »Verständigung« setzt Mitverstrickung bzw. die entsprechende Befangenheit in einer gemeinsamen Geschichte voraus. Schapp geht offensichtlich davon aus, dass Verständigung nur vor dem Hintergrund einer Wir-Geschichte und einer Sprachgemeinschaft gelingen kann, in der Sprecher und Hörer verwurzelt sind: »Jede Verständigung setzt voraus, daß die, welche sich verständigen, schon in einer gemeinsamen Geschichte befangen sind und daß sie mit dieser Geschichte in Vorzeiten und Urzeiten verwurzelt sind.«<sup>46</sup> Wer den anderen verstehen will, muss Anschluss an dessen Geschichten finden, die wiederum in »eine große Geschichte verstrickt sind«<sup>47</sup>. Die »große Geschichte«, von der Schapp spricht, meint eine »Weltgeschichte«, in der uns das Wir als etwas Geschlossenes und Greifbares entgegentritt, »das Wir, zu dem wir selbst gehören.«<sup>48</sup> Die »geformte Weltgeschichte« oder »positive Großgeschichte« bildet eine Einheit. Wie jede andere ist sie eine einheitliche Geschichte, in der wir alle Platz haben und einen Ort einnehmen. Das Ganze muss einen Sinn haben, ähnlich wie die Einzelgeschichte, und dieser Sinn kann, wenn wir richtig sehen, nur anknüpfen an das Wir, zu dem jeder einzelne gehört. So wie jeder einzelne in seine Geschichte verstrickt ist, so ist er auch in die Weltgeschichte verstrickt, und zwar zusammen mit seinen Mitverstrickten als zugehörig zu einem Wir.<sup>49</sup>

<sup>44</sup> Ebd., S. 148.

<sup>45</sup> Ebd., S. 119.

<sup>46</sup> Schapp, PdG (1. Aufl.), S. 275.

<sup>47</sup> Ebd., S. 275.

<sup>48</sup> Schapp, IGV (4. Aufl.), S. 198.

<sup>49</sup> Vgl. ebd.

Schapps Vorwurf gegenüber der nach homerischen philosophischen Tradition besteht nun darin, dass sich der Philosoph nicht mehr als ein »In Geschichten-Verstrickter« fühlt und es vorzieht, die Welt von außen zu betrachten. An die Stelle der Geschichten treten die theoretisch konstruierten »Sachverhalte«, die von »Anfang an als Diktator des Universums auftreten und die Geschichten in den äußersten Winkel verjagen oder besser aus der Welt hinausjagen.«<sup>50</sup> Dies ist weitgehend dem Verlust eines Geborgenseins in einer von Göttern durchherrschten Welt geschuldet.<sup>51</sup> Schapps Geschichtenwelt ist konstitutiv an Gemeinschaften gebunden, Gemeinschaften sind verandtschaftlich organisiert. Mit der Konstitution von Gesellschaften werden die Geschichten der Boden entzogen. Ihr Sinn wird nun über die Beantwortung der Frage nach ihrer Bedeutung erschlossen.<sup>52</sup> Mit der

<sup>50</sup> Schapp, PdG (1. Aufl.), S. 216.

<sup>51</sup> Schapp verweist in diesen Zusammenhängen immer wieder auf das Modell der Verwandtschaft und der Gemeinschaft hin. »Es mag sein, daß man bei den Gemeinschaften noch wieder unterscheiden muß zwischen den organisierten Gemeinschaften wie dem Staat, der Gemeinschaft der Dichter, der Philosophen, die mehr ein inneres Band zusammenhält. Im Verhältnis des Gemeinschaftswir zum Menschheitswir interessieren uns diese Unterschiede kaum. Den wichtigsten Unterschied zwischen den beiden Wir sehen wir darin, daß man in Gemeinschaften auf eine angebbare Art hineinkommt, und daß man aus der Gemeinschaft auch wieder ausscheiden kann, daß es sich hier gleichsam um historische Vorgänge handelt, während man in das Menschheitswir nicht eintritt und auch nicht austreten kann, oder daß Eintritt und Austritt hier einen ganz anderen Sinn haben. [...] [M]an kann [...] die Zugehörigkeit zum Wir [nicht] aufheben. Die Kette, mit der der Einzelne an das Wir angeschmieidet ist, mag einen kleinen Spielraum zulassen. Solange man sich innerhalb dieses Spielraums bewegt, fühlt man die Kette nicht. Sobald man aber ernsthaft entfliehen will, zeigt sich, daß die Kette bald abgelaufen ist.« (Schapp, IGV (4. Aufl.), S. 195 f.) Von allen Gemeinschaften gibt es nur die eine, die in nächster Beziehung zur Wir-Beziehung steht, das ist die Gemeinschaft der Verwandtschaft, »und zwar meinen wir hier die leibliche Verwandtschaft, die aber nach unserer Auffassung mit dem Leibe nur wenig zu tun hat. Diese Verwandtschaft gibt es nur in ganz konkreten Verhältnissen als Mutter-Kind Verhältnis, als Vater-Kind-Verhältnis, wobei das Mutter-Kind-Verhältnis vielleicht das fundamentalste ist. Alle anderen Verwandtschaftsbeziehungen sind davon abgeleitet. Auf dieser Verwandtschaft gründen sich die Gemeinschaften der Geschwister, des Geschlechts, der Sippe, des Stammes, des Volkes, der Rasse, der verwandten Rassen. Hier kommt man auf natürlichem Wege zum Wir der Menschheit.« (ebd.)

<sup>52</sup> Dies ist, um in der Sprache der Philosophie zu bleiben, ein Zustand der Entzweiung des Lebensvollzugs (Differenzierung). Die Thematisierung eines Gesamt der Natur in der frühgriechischen Philosophie ist somit Moment eines Entfremdungsprozesses zwischen Mensch und Natur, so dass jeder Begriff von »Natur« die Entzweiung mit ihr voraussetzt. Deutlich wird dieser Zusammenhang bei Schelling in der Schrift: *Über das*

Thematisierung der Erfahrung des Verlusts der in Gemeinschaften un-mittelbar erfahrbaren Beziehung zum Wir als Ursache der Entstehung von Philosophie und wissenschaftlicher Weltauffassung variiert Schapp ein altes Motiv der Philosophiegeschichtsschreibung: das Motiv der »Entzweiung«<sup>53</sup> als Erfahrung einer Differenz im Lebensvollzug<sup>54</sup>. Diese ist in der Regel Resultat aus Objektivierungs- und Entfremdungstendenzen<sup>55</sup>, die das Bedürfnis nach Philosophie als dem Mittel ihrer Lösung und Mediatierung entstehen lässt. Der Philosophie sind damit ihre Probleme vorgegeben, sie wurzeln in den Krisen menschlicher Praktiken, Erfahrungen und Einstellungen.

*Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* (Jena 1803), ausgesprochen: »Wie eine Welt außer uns war, wie eine Natur und mit ihr Erfahrung möglich sei, diese Frage verdanken wir der Philosophie, oder vielmehr mit dieser Frage entstand Philosophie. Vorher hatten die Menschen im (philosophischen) Naturzustande gelebt. Damals war der Mensch noch einig mit sich selbst und der ihn umgebenden Welt.« (ebd., S. 12f.) Daher müsse die Philosophie »jene ursprüngliche Trennung voraussetzen, denn ohne sie hätten wir kein Bedürfnis zu philosophieren« (ebd., S. 14). Nur aufgrund der Entzweiung können wir uns von der Versöhnung einen Begriff machen, wie wir umgehen jene nicht denken können, ohne Versöhnung zu entwerfen.

<sup>53</sup> Vgl. dazu Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Differenzen des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in: ders., *Werke* in 20 Bänden, Bd. 2, hrsg. v. Michel, Karl Markus / Moldenhauer, Eva, Frankfurt a. M. 1986, S. 20.

<sup>54</sup> Vgl. dazu Ritter, Joachim, *Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles und die Vorsokratiker*, in: ders., *Metaphysik und Politik*, Frankfurt a. M. 2003.

<sup>55</sup> So führt die Entstehung des privaten Eigentums an Grund und Boden zur ökonomischen Versachlichung der Beziehungen und zur Möglichkeit der Ausprägung eines kommerziellen Interesses an der Produktion. Die Zunahme der durch den Tausch vermittelten Produktion führt zur Herausbildung des Markts als einem universellen Level der konkreten Produkte. Insofern gibt es substantielle Analogien zwischen den intersubjektiven Beziehungen des marktlosen Lebens und dem mythischen Denken sowie den intersubjektiven Beziehungen des Marktes und der ionischen Naturphilosophie. In einer am Gebrauchswert orientierten autarken Produktion erfolgen Produktion und Konsumtion in der Regel gemeinsam. Die Dominanz persönlicher Beziehungen zwischen den Individuen impliziert die Tatsache, dass die »Individuen« füreinander arbeiten. Die eigenen Bedürfnisse des Gemeinwesens bestimmen, was produziert wird, in keinem Moment seiner Bewegung ist das konkrete Gut als eine bloße Sache gegenüber seinen konkreten persönlichen Funktionszusammenhängen objektiviert. Die Konstitution der Sphäre einer öffentlich betriebenen Beratschlagung über die Angelegenheiten des Gemeinwesens in der Polis führt zur Versachlichung der Beziehungen zwischen den Politen, die ihnen als unabhängige Sphäre ihres Daseins gegenübertritt. Die Inthronisation der Dike als allgemeingültiges Prinzip der Regelung zwischenmenschlicher Beziehungen führt zur Abstraktion von den je verschiedenen Besonderheiten der Rechtssubjekte.

**Eine kurze Schlussbemerkung:** In diesem Aufsatz wurde von einer narrativen Ontologie Wilhelm Schapps gesprochen und die von ihm diagnostizierte Geschichtungsvergessenheit in die Nähe der Heidegger'schen These von der Seinsvergessenheit gerückt. Die Verwendung des Attributs »narrativ« legt in der Regel nahe, es ginge Schapp um eine phänomenologische Theorie des Erzählens oder – und das ist übereinstimmende Auffassung vieler Schapp-Interpreten – um eine narrative Phänomenologie. Das letztere ist natürlich korrekt. Dass in den Erzählungen gleichsam die Welt hervorgebracht wird, verweist noch auf einen anderen Aspekt, der einen kurzen Ausflug zu Heideggers Analyse der »Weltlichkeit« notwendig macht. Es heißt: »Phänomenologische Interpretationen von Weltlichkeit der Welt besagt nicht erzählende Beschreibung des Aussehens von Weltlingen, [...] wie all das beschaffen ist. [...] Es geht [...] nicht darum, was alles in der Welt vorkommen kann, sondern um das Wie des Seins eines solchen und jedes derartig Seienden: Worinheit als die Seinsmöglichkeit des Begegnenlassens des In-Seins, um eine transzendente Aufweisung der Weltlichkeit aus dem Sein des Daseins qua In-Sein [...].«<sup>56</sup> Das »Verstrickt-sein-in« ist damit als die vorgängige Seinsmöglichkeit des Menschen zugleich Begegnung der Möglichkeit des Begegnenlassens von innerweltlichen Phänomenen.

<sup>56</sup> Heidegger, Martin, *Prologomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Marburger Vorlesungen Sommersemester 1925, GA 20, hrsg. v. Jaeger, Petra, Frankfurt a. M. 1979, S. 228.