

**Helmuth Vetter (Hrsg.)**

**Krise der Wissenschaften –  
Wissenschaft der Krisis?**

**Wiener Tagungen zur Phänomenologie**

**Im Gedenken an Husserls Krisis-Abhandlung  
(1935/36 – 1995)**

**Reihe der Österreichischen Gesellschaft für  
Phänomenologie – Band 1**

**Copyright beim Herausgeber**

## Vorbemerkung des Herausgebers

Mit dem vorliegenden Band wurde 1998 die *Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie* eröffnet, das Organ des Vereines zur „Förderung der phänomenologischen Forschung in der österreichischen Philosophie“.

Gemäß § 2 der Satzung des Vereines geschieht dies „a) durch Vertiefung der an den österreichischen Universitäten bereits vorhandenen Ansätze historischer und systematischer Forschungen auf dem Gebiet der Phänomenologie und b) durch die Hervorhebung der Bedeutung der phänomenologischen Methode und Grundeinstellung für die interdisziplinäre Zusammenarbeit von Philosophie und Einzelwissenschaften.“

Im § 3 wird diese Vorgabe präzisiert: „Die vorstehend genannten Ziele und Aufgaben sollen in Zusammenarbeit mit den auf dem Gebiete der Phänomenologie schon bestehenden internationalen Organisationen a) durch Veranstaltung von wissenschaftlichen Kongressen, b) durch Einrichtung von Seminaren und Arbeitsgemeinschaften, c) durch Austausch von Informationen auf internationaler Ebene, d) durch Dokumentations- und Publikationstätigkeit und e) durch umfassende Öffentlichkeitsarbeit erreicht werden.“

In der Zwischenzeit sind die Bände 2 bis 9 der *Reihe* erschienen, alle im Verlag Peter Lang. Ein Verzeichnis am Ende informiert darüber.

Da nun die Rechte für den ersten Band an den Herausgeber zurückfallen, habe ich mich entschlossen, ihn in dieser Form einer größeren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Mit einer Ausnahme erscheinen alle Vorträge der Tagung von 1995, mit der die „Wiener Tagungen zur Phänomenologie“ eröffnet wurden. Ein auf Einladung der Gesellschaft gehaltener Vortrag über Emmanuel Levinas, ein Aufsatz zu Maurice Merleau-Ponty und eine Rezension über eine Neuerscheinung zu Husserl vervollständigen den Band.

Der Herausgeber dankt Univ.-Prof. Dr. Herbert Hrachovec, Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaften der Universität Wien, den Text in das Projekt Sammelpunkt, Online-Archiv für philosophische Texte, aufgenommen zu haben.

## **Klaus Held: Horizont und Gewohnheit. Husserls Wissenschaft von der Lebenswelt**

Die Art von Erkenntnis, die Philosophie und Wissenschaft gemeinsam ist und die für die europäische Kultur maßgebend wurde, heißt seit Platon Episteme. Husserl hat in seinem Vortrag vor dem Wiener Kulturbund von 1935 die Phänomenologie in deren Tradition gestellt.<sup>1</sup> Die Abhandlung *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, die aus dem Wiener Vortrag hervorgegangen ist, enthält das Programm einer Wissenschaft von der Lebenswelt. Mit ihr soll die ursprüngliche Aufgabenstellung der Episteme endlich zur Erfüllung kommen. Was dieser bisher im Weg stand, heißt bei Husserl Objektivismus. Er kennzeichnet das Verhältnis der modernen Wissenschaften zur Welt, aber seine Vorgeschichte geht bis auf den Anfang der Episteme zurück, in der ihr Sinn - wie Husserl sich ausdrückt - „urgestiftet“ wurde.

Der Urstiftungssinn der Episteme ergab sich daraus, daß mit ihr diejenige Einstellung ihre Selbstverständlichkeit verlor, die bis dahin das Verhältnis des Menschen zur Welt bestimmt hatte. Husserl bezeichnet sie als die „natürliche Einstellung“, weil sie den Menschen bis zur Entstehung der Episteme so selbstverständlich geblieben war, daß sie nicht einmal wußten, daß sie sich in einer solchen Einstellung befanden. Einstellungen sind Haltungen-zu-etwas, sie haben ein Korrelat. Die Einstellung der Episteme hat mit der natürlichen Einstellung ihr Korrelat gemeinsam, die Welt; was sie davon unterscheidet, ist ihr Verhältnis zu diesem Korrelat<sup>2</sup>. Unter der Welt ist in diesem Zusammenhang phänomenologisch der Universalhorizont zu verstehen, also der umfassende Verweisungszusammenhang, worin alle einzelnen Zusammenhänge von Sinnverweisungen zusammengehören, von denen wir uns in unserem Verhalten leiten lassen. In der natürlichen Einstellung entzieht sich die Welt als Universalhorizont unserer Aufmerksamkeit, erst in der Episteme wird sie zum „Thema“, wie Husserl dies ausdrückt.

In dieser Thematisierung der natürlicherweise unthematischen Welt durch die Episteme lag von vornherein eine fundamentale Schwierigkeit. Alles, worauf wir in unserem Verhalten die Aufmerksamkeit richten und was wir in diesem Sinne thematisieren, tritt uns aus entsprechenden Horizonten entgegen und kann uns auf solche Weise „erscheinen“. Die Horizonte müssen unthematisch im Hintergrund bleiben, damit dieses Erscheinen stattfinden kann. Unthematisität und Horizonthaftigkeit lassen sich also nicht trennen. Als Thema von Philosophie und Wissenschaft kommt erstmals die Welt selbst zum Erscheinen, aber da sie als

---

<sup>1</sup> Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie, in: Edmund Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hg. v. Walter Biemel. Den Haag 1954 (*Husserliana* Bd. VI), S. 314 ff.

<sup>2</sup> Zur Begründung dieser These vgl. Verf.: Die Endlichkeit der Welt. Phänomenologie im Übergang von Husserl zu Heidegger, in: B. Niemeier (Hg.): Philosophie der Endlichkeit, Würzburg 1992.

Universalhorizont den unthematischen Hintergrund für jegliches Erscheinen überhaupt bildet, droht der Episteme von vornherein die Gefahr, daß diejenige Welt, die von ihr thematisiert wird, schon nicht mehr die Welt ist, die für alles thematisch Erscheinende den unthematischen Hintergrund bildet. Die thematisierte Welt scheint nicht die sein zu können, um die es der Episteme gemäß ihrem Urstiftungssinn geht. Um sich wirklich für die Welt zu öffnen, auf die sie es ursprünglich abgesehen hatte, hätte die Episteme sich der Aufgabe stellen müssen, die Welt *als* eben das zu thematisieren, was sich grundsätzlich dem Thematischwerden entzieht. Weil die Episteme dieser paradoxen Aufgabe von vornherein auswich, geriet sie auf den Abweg des Objektivismus. Wie dies geschah, läßt sich folgendermaßen rekonstruieren:

Die Thematisierung ist ein freier Vollzug des Menschen und insofern etwas Subjektives. Die Unthematisierung der Welt wahren, heißt deshalb, ihr eine Unabhängigkeit von der Subjektivität und in diesem Sinn ein Ansichsein zubilligen. Auf der anderen Seite sind die Horizonte etwas Subjektives, sofern es sie nicht unabhängig von unserem Verhalten gibt. Als Verweisungszusammenhänge eröffnen sie sich allein dadurch, daß wir in unserem Denken und Handeln Möglichkeiten ergreifen, mit denen wir, wie Husserl sagt, irgendwelchen Vorzeichnungen folgen, die sich aus den horizonthaften Verweisungen ergeben. Solche Möglichkeiten sind Weisen unseres subjektiven Könnens, unseres Vermögens; deswegen bezeichnet Husserl sie treffend als Vermöglichkeiten. Sofern die Horizonte Vermöglichkeitsspielräume sind, entfaltet sich in ihnen die Subjektivität. Deshalb liegt es für die Episteme nahe, das Ansichsein der unthematischen Welt dadurch zu wahren, daß sie sich von der Bindung an die Horizonte befreit, weil es scheint, als behinderten sie durch ihren subjektiven Charakter den Zugang zu diesem Ansichsein.

Auf diese Weise erscheint die Welt als ein Gegenstand, der einen von den subjektiven Horizonten unabhängigen und in diesem Sinne objektiven Bestand hat. Die extreme Gestalt dieser Ablösung der Welt von den Horizonten ist die moderne objektivistische Wissenschaft. Sie selbst glaubt zwar, die Vollendung der Episteme zu sein, weil vermeintlich erst sie dem Ansichsein der Welt voll gerecht wird. Aber in Wahrheit führt sie die Episteme in ihre tiefste Krise, weil sie verkennt, daß sich das Ansichsein der Welt nicht von ihrer Unthematisierung und diese nicht von ihrer Horizonthaftigkeit trennen läßt; nur als universaler Horizont bleibt die Welt unthematisch, nicht aber als Gegenstand. Weil der Objektivismus die Rückbindung der philosophischen und wissenschaftlichen Welterkenntnis an die Horizonte verleugnet, besiegelt er das Versagen der Episteme. Sie scheitert an der Aporie ihrer ursprünglichen Aufgabenstellung, der Thematisierung der Welt unter Wahrung ihrer Unthematisierung.

Husserls phänomenologische Wissenschaft von der Lebenswelt<sup>3</sup> erhebt den Anspruch, den Ausweg aus dieser Aporie zu bieten. Sie kann das objektivistische Interesse am Ansichsein in gewissem Sinne teilen, weil es dabei eigentlich um die Wahrung der Unthematisierung der Welt geht. Aber sie muß gegen den Objektivismus zeigen, daß das recht verstandene Ansichsein der Welt gerade der Horizonte bedarf, weil es die Horizonthaftigkeit ist, der die Welt ihren unthematischen Charakter verdankt. In diesem Sinne thematisiert die Phänomenologie die Welt ausdrücklich *in* ihrer Horizonthaftigkeit, und das heißt: als Lebenswelt. Die Leitfrage der Lebensweltwissenschaft lautet: Wie läßt sich das Ansichsein der Welt auf nichtobjektivistische Weise verstehen, d.h. inwiefern ist es auf die Horizonte angewiesen? In den Forschungsmanuskripten aus Husserls Spätzeit, die 1993 durch den Ergänzungsband zur „Krisis“ öffentlich zugänglich geworden sind, lassen sich neue Hinweise zur Beantwortung dieser Frage finden. Besonders aufschlußreich erscheint in dieser Hinsicht der Text *Die anthropologische Welt* von August 1936<sup>4</sup>, von dem die folgenden Überlegungen mit

3 Die neueren Arbeiten zum Lebensweltbegriff bei Husserl und seiner Wirkungsgeschichte sind zusammengestellt im Artikel des Verfassers: Lebenswelt, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. XX. Berlin/New York 1991. Vgl. außerdem Verf.: Husserls neue Einführung in die Philosophie: der Begriff der Lebenswelt, in: C.F. Gethmann (Hg.): Lebenswelt und Wissenschaft, Bonn 1991.

4 Der Text ist als Nr. 28 enthalten in: Edmund Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlaß 1934-1937. Hg. v. Reinhold N. Smid. Dordrecht u.a. 1993 (*Husserliana* Bd. XXIX), S. 321 ff. Der Text wurde im Wintersemester 1994/95 im „Phänomenologischen Kolloquium“ an der Bergischen Universität Wuppertal gelesen. Ich danke den Teilnehmern für die Anregungen, die ich aus ihren Beiträgen empfangen habe.

angeregt wurden.

Der Begriff Ansichsein zielt auf eine Unabhängigkeit von den subjektiven Vermöglichkeiten und in diesem Sinn auf etwas, das dem freien Verfügen über solche Vermöglichkeiten vorgegeben ist. Ein erster Ansatz zur Beantwortung der Leitfrage liegt darin, daß wir über die Horizonte, die subjektiven Vermöglichkeitsspielräume unseres Verhaltens, nicht uneingeschränkt frei verfügen. Sie sind uns immer auch vorgegeben, weil es kein Verhalten gibt, das unabhängig von allen Verweisungszusammenhängen stattfinden könnte. Kein Verhalten kann sich davon befreien, sich durch Horizonte Vorzeichnungen vorgeben zu lassen; es ist unmöglich, dieser Vorgabe gleichsam zuvorzukommen. Aber wie ist es mit dem subjektiven Charakter der Horizonte als Vermöglichkeitsspielräume vereinbar, daß sie unserem freien Vermögen vorgegeben sind? Die Antwort auf diese Frage hat Husserl seit den zwanziger Jahren mit seiner genetischen Phänomenologie gegeben, die historisch und sachlich die eigentliche Voraussetzung der Wissenschaft von der Lebenswelt bildet.

Unsere Horizonte sind uns als Vorgegebenheiten vertraut, weil wir uns an sie gewöhnt haben. Wir können aus einem Verweisungszusammenhang Vermöglichkeiten aufgreifen, weil sie durch Gewöhnung für uns so bereitliegen, daß wir sie nicht zu thematisieren brauchen. In unserem Verhalten den Vorzeichnungen folgen, die in einem Horizont beschlossen liegen, heißt: entsprechende Gewohnheiten einhalten. Unsere Horizonte können sich ändern, indem uns entsprechende Habitualitäten durch Gewöhnung, durch „Habitualisierung“, zuwachsen. Neue oder gewandelte Horizonte eröffnen sich für uns nicht von heute auf morgen, aber durch die Habitualisierung können subjektive Vermöglichkeiten zu einer dauerhaften Habe werden, deren unthematisch vertrautes Korrelat ein entsprechender Horizont bildet.

Die Vorgegebenheit der Horizonte ist mit ihrem subjektiven Charakter vereinbar, weil die Habitualisierungsprozesse an die Freiheit der Subjektivität gebunden sind. Unser Wille hat nämlich auf die Entstehung von Gewohnheiten einen gewissen Einfluß: Um sie anzunehmen, bedarf es immer einer mehr oder weniger ausdrücklichen Bereitschaft. Entscheidend ist allerdings, daß diese Bereitschaft nur die *conditio sine qua non* für die Entstehung von Habitualitäten bildet, nicht aber ihren zureichenden Grund. Es hängt nicht von uns ab, daß ein Prozeß der Habitualisierung von Verhaltensweisen einsetzt. Die Habitualitäten wachsen uns „von selbst“ zu und werden uns dadurch zur „zweiten Natur“, d.h. sie werden nicht durch Entschlüsse des Willens ausgelöst und in Gang gehalten. In diesem Sinne ist die Habitualisierung, wie Husserl formuliert, ein passives Geschehen, also ein Erleiden. Jedem Erleiden korrespondiert ein Tun. Das „Tuende“, dem unser Wille in der Habitualisierung unterliegt, ist die Zeit. Sie ist eine Macht, von der unser freies Verfügen über Vermöglichkeiten abhängig ist, weil sich nur durch sie Verhaltensweisen zu Gewohnheiten verfestigen können, durch die sich Horizonte für uns auftun. Daß die Horizonte den Charakter der Vorgegebenheit haben, erklärt sich aus der Macht der Zeit.

So wie die einzelnen Horizonte in ihrer Vorgegebenheit das unthematische Kor-

relat von Habitualitäten bilden, ist die eine Welt als Universalhorizont das unthematisch vertraute Korrelat der natürlichen Einstellung. Auch der Universalhorizont „Welt“ ist uns als etwas Vorgegebenes vertraut. Deshalb kann ja die objektivistische Wissenschaft der Welt ein Ansichsein zusprechen. Aber inwiefern bildet der Universalhorizont für die natürliche Einstellung eine Vorgegebenheit? Ähnlich wie die Habitualisierung „von selbst“ stattfindet, besteht auch die natürliche Einstellung „von selbst“, „von Natur“. Das kann nicht heißen, daß wir biologisch so programmiert wären, sondern nur, daß es sich um eine besondere Art von Gewohnheit handelt.

Die Entstehung der vielen Gewohnheiten, die wir irgendwann angenommen haben, ist an die eben erwähnte Bereitschaft geknüpft und insofern dem Einfluß unseres Willens nicht ganz entzogen. Demgegenüber ist die natürliche Einstellung diejenige Gewohnheit, die wir gar nicht erst anzunehmen brauchen, weil wir von vornherein in ihr leben; man könnte sie die Urgewohnheit nennen. Normalerweise wissen wir irgendwie um unsere Einstellungen, weil sie sich als Gewohnheiten unter der *conditio sine qua non* der Willensbereitschaft ausgebildet haben. In der natürlichen Einstellung hingegen leben wir vor allen Entschlüssen, durch die eine solche Bereitschaft aufkommen kann.

So hängt diese Einstellung in keiner Weise von unserem Willen ab. Das bedeutet aber, daß wir auch nicht den Willensentschluß fassen können, von der Urgewohnheit der natürlichen Einstellung abzulassen oder sie durch andere Gewohnheiten zu ersetzen; denn auch wenn wir eine Gewohnheit aufgeben, ist das ein Einfluß des Willens auf diese. Deshalb kann der Übergang zur Episteme nicht besagen, daß wir die Urgewohnheit aufgeben, sondern nur, daß wir ihr die Selbstverständlichkeit nehmen. Dann muß das Entsprechende aber auch für ihr Korrelat, die Welt, gelten. Ihre Existenz kann durch den Übergang zur Episteme in keiner Weise aufgehoben werden. Insofern ist sie die Vorgegebenheit schlechthin, die Urvorgegebenheit. Deshalb kann das Sein der Welt, wenn sie erstmals in der Episteme thematisiert wird, nur als eine unaufhebbare Gewißheit erscheinen. Das bleibt im Grunde so bis Descartes. Erst bei ihm ändert sich die traditionelle Haltung der Episteme zur Urvorgegebenheit der Welt radikal.

Descartes hat in seinen „Meditationen“ als erster erkannt, daß die natürliche Einstellung in einer Gewohnheit besteht, nämlich der tief eingewurzelten Tendenz zur Affirmation des Seins der Welt. Er nimmt dieser Tendenz zunächst ihre Selbstverständlichkeit, indem er ihr das *assensionem cohibere* entgegenstellt, d.h. die Urteilsenthaltung der antiken Skepsis, die Epoché. Aber dann zieht Descartes am Ende der ersten Meditation aus der Annahme eines Betrünergotts die Konsequenz, daß nur die einstweilige Negation des Seins der Welt das geeignete Mittel darstellt, um sich die habituelle Affirmationstendenz abzugewöhnen. Dies ist der methodische Zweifel. Husserl hat mehr oder weniger deutlich gesehen, daß sich dieser Zweifel nicht aufrecht erhalten läßt, weil er die bindende Kraft der Urgewohnheit verkennt: Ihr Korrelat, die Urvorgegebenheit des Universalhorizonts, steht für unseren Willen nicht zur Disposition. Die Aufhebung dieser Urvorgegebenheit durch das Betrünergottargument ist ein voluntaristischer Trick. Das Einzige, was unser Wille vermag, besteht darin, der Urvorgegebenheit der Welt durch das Methodeninstrument der Epoché ihre Selbstverständlichkeit zu nehmen.<sup>5</sup>

Aber das bedeutet keine naive Rückkehr zur antiken Epoché. Erst durch die Entdeckung der Subjektivität im Gefolge von Descartes wurde die Einsicht möglich, daß die Welt als Horizont den unthematisch vertrauten Spielraum subjektiver Vermöglichkeiten bildet. Für die vorcartesianische Epoché bildete die Welt noch die Gesamtheit des Erscheinenden. Deshalb bestand sie in einer Urteilsenthaltung in bezug auf das Sein des einzelnen thematisch Erscheinenden. Erst Husserl radikalisiert die Epoché zur transzendental-phenomenologischen Reduktion, mit der die Vorgegeben-

---

<sup>5</sup> Husserls Gedankenexperiment der Weltvernichtung in den *Ideen I* ist ein unphänomenologisches Erbe des Cartesianismus und des dahinter stehenden Voluntarismus. Das gilt auch für seinen im gleichen Werk und später immer wieder unternommenen Versuch, das Sein der Welt als „Konstitutionsleistung“ zu erklären; denn jede solche Erklärung muß, wenn sie kein *circulus vitiosus* sein soll, von der Annahme ausgehen, wir könnten uns die Welt irgendwie als nichtseiend denken; das aber ist nicht möglich, weil damit die Urgewohnheit aufgehoben würde, deren Korrelat sie bildet.

heit des unthematischen Universalhorizonts selbst ihrer Selbstverständlichkeit entkleidet wird. Die Frage ist allerdings, wie diese Entselbstverständlichung zu verstehen ist, wenn sie etwas anderes sein soll als eine undurchsichtige Spielart des cartesianischen Zweifels. Diese Frage läßt sich nur beantworten, wenn deutlicher wird, was Urvorgegebenheit der Welt besagt, und dafür wiederum muß der Charakter der Urgewohnheit noch klarer hervortreten.

Daß die einzelnen Horizonte dem Willen vorgegeben sind, liegt an der Passivität der Habitualisierung. Im Unterschied zu den Habitualitäten, den Gewohnheiten, durch die sich die Horizonte eröffnen, ist uns die Urgewohnheit wegen ihrer vollständigen Unabhängigkeit vom Willen nicht durch Gewöhnung zugewachsen. Wie kann sie dann aber überhaupt eine Gewohnheit sein? Es gehört zum Sinn des Begriffs „Gewohnheit“, daß wir darunter eine menschliche Verfassung verstehen, die durch Gewöhnung entstanden ist; Gewohnheit ohne Habitualisierung gibt es nicht. Das muß auch für die Urgewohnheit gelten. Aber etwas Entstandenes ist immer auch der Möglichkeit ausgesetzt, wieder zu vergehen. Dies letztere ist bei der Urgewohnheit wegen ihrer Unaufhebbarkeit nicht möglich. Wie kann zur Urgewohnheit Habitualisierung gehören, ohne daß sie dadurch aufhebbar wird?

Die Antwort liegt darin, daß es das Korrelat der Urgewohnheit, die Welt, nur gibt als Horizont für die vielen Einzelhorizonte, und diese wiederum bilden das Korrelat von Gewohnheiten, die in der Tat aus Gewöhnung entstehen und durch „Abgewöhnung“ vergehen können. Die Urgewohnheit darf diese ihre Bezeichnung deshalb tragen, weil sie sich konkret in den Horizonte eröffnenden Habitualitäten entfaltet. Sie ist nicht statisch vorhanden, sondern sie ist ein Geschehen; ihr Sein besteht darin, daß sie sich selbst immer wieder im Werden dieser Habitualitäten erneuert. Demgemäß muß sich die phänomenologische Reduktion konkretisieren, indem sich die Aufmerksamkeit der Analyse auf die Entstehung der vorgegebenen Horizonte durch Habitualisierung richtet. Das ist nichts anderes als die Hauptaufgabe einer genetischen Phänomenologie der Lebenswelt. Erst damit wird die Reduktion zu etwas anderem als einer versteckten Neuauflage des cartesianischen Zweifels.

Husserl hat den gerade entwickelten Zusammenhang selbst noch in seinen späten Forschungsmanuskripten gesehen, wenngleich ihn seine bis zum Schluß cartesianisch geprägte Sprache daran hinderte, das Gesehene zureichend auf den Begriff zu bringen. An dieser Stelle verdient der eingangs erwähnte Text *Die anthropologische Welt* Erwähnung. Husserl hat hier unverkennbar das Verhältnis zwischen der unaufhebbaren Urvorgegebenheit der Welt und der habitualisierungsbedingten Vorgegebenheit der Horizonte im Blick. Aber weil er die Urvorgegebenheit der Welt unter der Hand noch immer cartesianisch als Unbezweifelbarkeit interpretiert, erscheint sie ihm als eine „apodiktische Präsumtion“, welche durch die habitualisierungsbedingte Wandelbarkeit der Horizonte relativiert wird, obwohl sie solche Relativierung eigentlich nicht zuläßt. So muß er zu dem scheinbaren Paradox der folgenden Formulierung greifen: „Die Welt ‚beweist‘ sich in der Form einer apodiktischen Präsumtion, die sich beständig bewährt, aber in ständiger Relativität.“<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Krisis-Ergänzungsband, S. 330. Etwas später, S. 330 f., heißt es von der „Lebenswelt als apo-

Als Urvorgegebenheit, die der Urgewohnheit korreliert, bildet die Welt den umfassenden, schlechthin unthematischen Horizont. Weil der Cartesianismus den Blick auf diese Sachlage verstellt, macht er die neuzeitliche Steigerung der Horizontvergessenheit ins Extrem möglich, den Versuch der objektivistischen Wissenschaft, sich gänzlich von der Horizonthaftigkeit zu emanzipieren. Deshalb setzt die Kritik der Lebensweltwissenschaft am Objektivismus die Überwindung des Cartesianismus voraus. Indem die Episteme als genetische Phänomenologie der Habitualisierung der Horizonte uncartesianisch die Urvorgegebenheit der Welt anerkennt, gelingt es ihr, die Welt unter Wahrung ihrer Unthematizität zu thematisieren und so im Gegenzug gegen den Objektivismus die Aufgabe zu erfüllen, die ihr durch ihren Urstiftungssinn gestellt war.

Aber an diesem Punkt stellt sich die Frage, ob die so konzipierte Lebensweltwissenschaft wirklich dem Objektivismus entgehen kann. Dieser besteht darin, daß die Episteme die Rückbindung an die Horizonte verleugnet, von der sie *selbst* gekennzeichnet ist. Der thematische Gegenstand der Lebensweltwissenschaft ist - um das bisher Gesagte auf eine Kurzformel zu bringen - die auf Habitualisierung beruhende Horizonthaftigkeit. Was schützt die Phänomenologie davor, daß dieser Gegenstand als ein an sich bestehendes Objekt thematisiert wird, für dessen Erkenntnis es im Prinzip bedeutungslos ist, daß das phänomenologische Thematisieren *selbst* durch Horizonte bedingt ist? Wodurch wird vermieden, daß der Objektivismus nicht auf solche Weise noch einmal innerhalb derjenigen Episteme wiederkehrt, die angetreten war, ihn zu überwinden?

Offenbar genügt es nicht, daß die Lebensweltphänomenologie das Geschehen der Horizontöffnung-durch-Habitualisierung als ihren *Gegenstand* thematisiert. Damit diese Thematisierung nicht selbst dem Objektivismus verfällt, muß auch das Verfahren, das dabei eingeschlagen wird, also die Phänomenologie als *Methode*, dadurch bestimmt sein, daß sie selbst an die Horizonte gebunden ist, die sie thematisiert. Das bedeutet: Der Wille, der hinter dem Thematisieren steht, darf nicht die Vollmacht besitzen, sich von der Vorgegebenheit der Horizonte loszusagen. Die genetische Phänomenologie muß durch die konkrete Beschaffenheit ihrer Methode zeigen, daß sie bereit ist, diese Horizonte als Vorgegebenheiten hinzunehmen, die sie dem passiven Geschehen der Habitualisierung verdankt. Sie muß in der Art ihrer wissenschaftlichen Urteilsbildung reflektieren, daß sie nur deshalb die Horizonte als Vorgegebenheiten thematisieren kann, weil sie selbst von den Habitualisierungsprozessen abhängig ist, in denen sich jene gebildet haben. Indem sie die Horizonte so als Vorzeichnungen für ihr eigenes Tun anerkennt, unterstellt sie sich selbst ausdrücklich der Macht der Zeit, die sich im Von-selbst-Geschehen der Habitualisierung meldet. Die Frage ist also: Wie kommt die Abhängigkeit der genetischen Lebensweltphänomenologie von der Habitualisierung konkret in ihrer Methode zum Zuge?

Husserl hat die phänomenologische Methode nicht nur als transzendente Reduktion bestimmt, sondern auch als Wesensschau - oder wie er in den *Ideen I* formuliert: als eidetische Reduktion. Er hat dieses Element seiner Methode nie aufgegeben, aber er hat seit den zwanziger Jahren klargestellt, daß die Wesensschau nicht in einem rein rezeptiven geistigen Erblicken eidetischer Sachverhalte bestehen kann. Sie beruht vielmehr auf einer Tätigkeit, der eidetischen Variation: Wir können das Wesen einer Sache, ihre eidetische Bestimmtheit erfassen, indem wir in der Phantasie mögliche Abwandlungen dieser Bestimmtheit fingieren. Dabei tritt die Grenze hervor, bei deren Überschreitung die fragliche Sache ihre Identität verlieren würde. Auf diese Weise springen durch die Variation invariante Bestimmungen heraus, und genau sie bilden das „Wesen“ der betreffenden Sache.

Diese Theorie leuchtet als Beschreibung des Verfahrens phänomenologischer Deskription durchaus ein, aber sie erklärt nicht, warum die Phantasieabwandlung an Schranken stößt, die sie nicht überschreiten darf. Diese Schranken sind der Variation offenbar a priori vorgegeben; sie unterliegen nicht der freien Vermöglichkeit dessen, der die Variation vornimmt, und insofern liegen sie „an sich“ vor. Aber wie ist dieses Ansichsein zu verstehen? Was bindet hier das Spiel der frei variierenden Phantasie? Bei Husserl ist - jedenfalls in den bisher in den *Husserliana* publizierten Ma-  
diktischer Geltung“, daß sie „für die transzendente Subjektivität“ ist „als sich ständig in ihr apodiktisch in Relativität bewährend“.

nuskripten - eine ausdrückliche Antwort auf diese Frage nicht zu finden, wohl aber die Grundlage dafür.

Das erste Ansich ist die Vorgegebenheit der Welt für die Urgewohnheit. Diese Urvorgegebenheit erneuert sich selbst beständig dadurch, daß dem Universalhorizont durch Habitualisierung einzelne Horizonte zuwachsen, nach deren Vorzeichnungen wir uns in unserem Verhalten richten, indem wir bestimmte Vermöglichkeiten ergreifen, welche die Horizonte bereithalten. Mit den Vorzeichnungen liefern uns die Horizonte die Regeln dafür, wie wir von aktuell ergriffenen Vermöglichkeiten unseres Verhaltens zur Aktualisierung weiterer Vermöglichkeiten übergehen können. In diesem Sinne kann man die Horizonte als Regelstrukturen bezeichnen. Durch die Befolgung der Vorzeichnungen bringen wir in der Mannigfaltigkeit unseres Verhaltens vielfältige Vorkommnisse entsprechend unterschiedlicher Art für uns zum Erscheinen. Wenn wir diese Vielfalt mit dem neutralen ontologischen Titel „die Sachen“ bezeichnen, können wir sagen: Jede Sache kann uns nur begegnen, indem sie aus Horizonten auftaucht, denen sie auf eine für sie spezifische Weise ihr Erscheinen verdankt. Als Regelstrukturen, d.h. als Quelle der Vorzeichnungen, bestimmen die Horizonte, mit welcher Bestimmtheit uns die Sachen erscheinen.<sup>7</sup> Die so konstituierte Sachbestimmtheit ist das, was wir in der Wesensschau zum Thema unseres Vorstellens machen können.

Daß wir uns mit der Thematisierung der Sachbestimmtheiten als solcher indirekt horizonthafte Regelstrukturen bewußt machen, bleibt uns dabei verborgen, weil durch die Thematisierung unvermeidlich der unthematische Charakter des Vertrautseins mit den entsprechenden Horizonten verlorenggeht. Indem wir eidetische Sachbestimmtheiten in der Phantasie abwandeln, variieren wir indirekt die Regelstrukturen und die aus ihnen resultierenden Vorzeichnungen für den Umgang mit den Sachen. Das Spiel der Phantasie in der eidetischen Variation stößt deshalb auf Grenzen, weil jedes Wesen als Invariante in vergegenständlichter Form horizonthafte Regelstrukturen zum Vorschein bringt, an welche die freie Entfaltung unserer Vermöglichkeiten gebunden ist.<sup>8</sup> Diese Gebundenheit setzt unserem Verhalten Grenzen - „Horizont“ bedeutet ja „Grenzlinie“ -, und diese Grenzen zeigen sich als Sachbestimmtheit in der eidetischen Variation.

So werden die Horizonte zwar in gewissem Sinne zum Thema, aber nicht auf objektivistische Weise; denn die Habitualisierung selbst, der sich die Horizonte verdanken, bildet nur den Hintergrund der eidetischen Variation, den sie gleichsam „im Rücken“ hat; „vor sich“ als Thema hat sie deren vergegenständlichte Resultate. So bleibt die Habitualisierung ein Geschehen, dem sich die phänomenologische Methode selbst unterstellt; das zeigt sie damit, daß sie als eidetische Variation die vergegenständlichten Resultate der Habitualisierung von Horizonten als invariante Vorgegebenheiten anerkennt, denen gegenüber das phä-

---

<sup>7</sup> Husserl sagt selbst in den Pariser Vorträgen von 1929 im Blick auf die Horizonthaftigkeit des Erscheinens aller Gegenstände: „Jedes Objekt ... bezeichnet eine Regelstruktur für die transzendente Subjektivität“, *Cartesianische Meditationen*. Hg. v. Stephan Strasser. Den Haag 1950 (*Husserliana* Bd. I), S. 22.

<sup>8</sup> Auf diesen Zusammenhang hat zum ersten Mal Ulrich Claesges, Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution, Den Haag 1964, S. 29 ff., hingewiesen.

nomenologische Thematisieren immer nur nachträglich stattfinden kann.

In dieser Nachträglichkeit zeigt sich, daß die horizonthaften Regelstrukturen und von ihnen her auch die Wesensstrukturen der Sachen ein Apriori bilden. Der habituell vorgegebene horizonthafte Hintergrund, dem etwas sein Erscheinen verdankt, bestimmt im voraus, als was es uns faktisch erscheinen kann. So beruht der Umgang mit allem, was uns empirisch begegnet, auf dem Apriori der Regelstrukturen. Aber entgegen der traditionellen Überzeugung von der Überzeitlichkeit des Apriori bedeutet das nicht, daß die habituelle Vorgabe dieses Apriori unabhängig von der Geschichte bestünde. Da die Habitualitäten zufolge der Macht der Zeit werden und vergehen, sind die Horizontvorgaben geschichtsgebunden.

In der Vorgegebenheit der Horizonte bekundet sich zwar die Urvorgegebenheit des Universalhorizonts, der als Korrelat der unaufhebbaren Urgewohnheit alle geschichtlichen Wandlungen überdauert. Aber zu diesem Überdauern gehört komplementär das geschichtliche Spiel der Gewöhnungen und Umgewöhnungen, durch das neue Horizonte für eine Weile zur apriorischen Vorgegebenheit werden können. Die unthematisch uns vertraute, geschichtlich vorgegebene Landkarte unserer Horizonte bildet ein konkretes und zugleich wandelbares Apriori. Als Resultat von Habitualisierung ist dieses Apriori faktisch und kontingent, obwohl es sich in der Unüberschreitbarkeit der Grenzen, auf welche die eidetische Variation stößt, durchaus als eine unverrückbare Notwendigkeit und dem Belieben menschlicher Konvention entzogen erweist.

Mit dem zuletzt entwickelten Gedanken ist die geschichtliche Welt ins Blickfeld der Überlegungen getreten. Diese Welt aber hat einen von Grund auf intersubjektiven Charakter. Sie bildet mit ihren Horizonten das Korrelat gemeinsamer Habitualitäten von dergleichen wie Stämmen, Völkern oder Kulturen. Deshalb muß die bisher gegebene Beschreibung der phänomenologischen Methode um einen wesentlichen Zug ergänzt werden. Es ist nun zu berücksichtigen, daß wir zwar der Vorgegebenheit des Universalhorizonts unthematisch gewiß sind, daß wir ihn aber *in concreto* immer nur ausgehend von unseren eigenen Horizonten kennen. Die Welt steht uns - um einen Begriff aus der Zeit der „Krisis“ zu verwenden<sup>9</sup> - nur von unseren „Sonderwelten“ her offen, und wir sind daher unausweichlich den Überraschungen durch die Horizonte der Anderen ausgesetzt.

Dies gilt nicht nur für die privaten Welten, in denen wir uns als Einzelne orientieren, sondern auch für die Welten, die durch das Zusammenleben von Menschen in geschichtlich überdauernden sozialen Einheiten wie Völkern oder Kulturen entstehen. Die traditionelle Episteme macht unausgesprochen die Voraussetzung, daß die wissenschaftlichen Beiträge zur Welterkenntnis im Prinzip für alle Menschen verstehbar sind, weil sie sich an die Vernunft einer allgemeinen Subjektivität richten, die vermeintlich von der Pluralität der vielen sonderweltlich beheimateten Subjekte unabhängig ist. Aber dies ist ein für den Objektivismus besonders charakteristisches Vorurteil, weil dabei die Rückbindung allen menschlichen Verhaltens, zu dem auch das Betreiben der Episteme gehört, an die Horizonte verleugnet wird.

Die objektivistische Episteme weiß zwar, daß eine Welterkenntnis, die von der intersubjektiven Pluralität der Horizonte vollkommen frei wäre, faktisch nie erreichbar ist; deshalb erkennt sie an, daß das Verschwinden dieser Pluralität nur das ideale Telos der Forschungsprozesse bilden kann. Entscheidend ist aber, daß mit diesem Telos die intersubjektive Horizontpluralität im Prinzip als etwas gedacht ist, was zum Verschwinden gebracht werden *kann*. Zur Rehabilitierung der Horizonthaftigkeit in der Lebensweltwissenschaft gehört die Einsicht, daß die Befreiung von dieser Pluralität nicht nur faktisch, sondern im Prinzip unmöglich ist, weil sich der Universalhorizont für alle Subjekte und Subjektgemeinschaften immer nur im Ausgang von ihren Sonderwelten eröffnet.

Wenn jedes Subjekt nur von seinen eigenen Sonderwelten ausgehend Zugänge zum Universalhorizont hat, stellt sich die Frage, wie die intersubjektive Habitualisierung von apriorischen horizonthaften Regelstrukturen für habituell überdauernde soziale Einheiten zustandekommt. Wie spielen sich im Wechselspiel zwischen verschiedenen Subjekten die Habitualitäten ein, durch die

<sup>9</sup> Vgl. E. Husserl: Die Krisis ..., Beilage XVII, S. 459 ff.

sich intersubjektiv gemeinsame Horizonte eröffnen? Da es von der Bereitschaft der Beteiligten abhängt, auf welche Gewohnheiten sie sich einlassen, kann eine intersubjektive Habitualisierung nur darin bestehen, daß eine Übereinstimmung in den maßgebenden Gewohnheiten zustandekommt. Weil jedem Beteiligten die Horizonte der Anderen und damit die entsprechenden Gewohnheiten nur im Ausgang von den eigenen Horizonten zugänglich werden, kann es dabei keine prästabilisierte Harmonie geben. Deshalb ist es unvermeidlich, daß sich nicht alle Beteiligten den Habitualitäten fügen, die sich zwischen den Subjekten einspielen.

So setzen sich bestimmte Gewohnheiten als diejenigen durch, die einer Menschengemeinschaft als „normal“ gelten. Aber sie können diese Geltung nur erlangen, indem andere Habitualisierungsmöglichkeiten, die in der Freiheit der Subjekte gelegen hätten, gewohnheitlich abgewiesen werden und den Index der Anomalie erhalten. Deshalb haben die Normalgewohnheiten ihre Verbindlichkeit in einer menschlichen Gemeinschaft immer nur als etwas, was sich von möglichen Abweichungen abhebt. Die Anomalie verschwindet also nicht, sondern bildet als normalerweise unthematische Möglichkeit den Hintergrund der Normalität. Wegen dieses Zusammenhangs gibt es keine Normalität ohne Anomalie und umgekehrt. In diesem Sinne kann Husserl in dem Manuskript *Die anthropologische Welt* sagen, daß „es ein Widersinn ist, daß alle Menschen verrückt sein könnten und Normalität ein zufälliges subjektives Faktum“<sup>10</sup>. In den verschiedenen Völkern und Kulturen müssen sich durch intersubjektive Habitualisierung Normalgewohnheiten herausbilden. Das Geschehen der Urgewohnheit der natürlichen Einstellung erneuert sich selbst geschichtlich in diesem Werden der Normalgewohnheiten.

Als Grenzlinien zeichnen die intersubjektiven Horizonte dem menschlichen Verhalten die Bahnen seines normalen Fortgangs vor und grenzen diese Bahnen von den möglichen Abweichungen ab. Diese Abgrenzung verleiht den Sachen die Bestimmtheit, die ihrerseits zum Gegenstand der eidetischen Variation werden kann. Indem die Sachbestimmtheit fiktiv variiert wird, tritt die Grenze zwischen den noch möglichen eidetischen Varianten und den unmöglichen - d.h. für die Identität einer Sache abträglichen - Varianten hervor. In dieser Grenze meldet sich in vergegenständlichter Form die normalerweise unthematisch vertraute Grenze zwischen Normalgewohnheit und Anomalie und den entsprechenden Horizonten. Damit aber erweist sich das Phantasiespiel der eidetischen Variation als eine Operation, mit der wir den intersubjektiven Einspielungsprozeß, worin sich die Urdifferenz zwischen Normalität und Anomalie auftut, gleichsam nachspielen.

In den bei der eidetischen Variation auftauchenden Grenzen erfahren wir indirekt die durch intersubjektive Habitualisierung geschichtlich vorgegebenen Horizonte als apriorische Notwendigkeiten. Aber gegen dieses Methodenkonzept erhebt sich erneut der Verdacht, daß es der Lebensweltwissenschaft nicht gelingt, den Objektivismus abzuschütteln. Indem die intersubjektiven Horizonte einer geschichtlichen Welt auf die beschriebene Weise in der Phänomenologie zur Sprache gebracht werden, verlieren sie den Charakter, nur als unthematisch blei-

---

10 Krisis-Ergänzungsband, S. 323.

bender Hintergrund für das Zusammenleben zu fungieren; sie werden zum Thema. Alles, was thematisiert wird, gerät damit in den Umkreis unseres willentlichen Verfügens, und damit scheint die Notwendigkeit aufgehoben, sich an die Horizontvorgaben der Normalgewohnheit zu halten. Kann derjenige, dem seine Gewohnheiten bewußt geworden sind, nicht andere Habitualitäten an ihre Stelle setzen, und geschieht nicht das fortwährend in unserer interkulturell zusammenwachsenden Welt bei der Begegnung mit den Normalgewohnheiten fremder Kulturen? Der Einwand verkennt, daß es unmöglich ist, sich Normalgewohnheiten so anzueignen, wie man einen Gegenstand in Besitz nimmt. Es kann die bereits erwähnte Bereitschaft zur Habitualisierung von Gewohnheiten geben, aber die Habitualisierung selbst verdankt sich der Zeit. Deshalb ist es auch immer nur nachträglich möglich festzustellen, daß eine Habitualisierung von Normalgewohnheiten stattgefunden hat, und dies geschieht in der eidetischen Variation.

Die Frage war, welche Methode die Lebensweltphänomenologie in die Lage versetzt, der Urvorgegebenheit des unthematischen Universalhorizonts auf nichtcartesianische Weise ihre Selbstverständlichkeit zu nehmen. Diese Frage hat sich nun damit beantwortet, daß sich die eidetische Variation als eine reflektierte Wiederholung der intersubjektiven Festlegung der Gewöhnung auf bestimmte Normalgewohnheiten erwiesen hat. Mit dieser Wiederholung treten wir aus dem unthematischen Fortgang der intersubjektiven Habitualisierung heraus, worin sich die Urgewohnheit beständig von selbst erneuert. Wir „halten“ damit „inne“, d.h. wir vollziehen - griechisch gesprochen - ein *επεχειν*. Die so verstandene „Epoché“ ermöglicht die nichtcartesianische Entselbstverständlichung der Welt *als* Welt, also die transzendental-phänomenologische Reduktion. Die konkrete Gestalt dieser Entselbstverständlichung aber ist die eidetische Variation. Damit hat sich zugleich gezeigt, daß die beiden Methoden der Phänomenologie, die phänomenologische und die eidetische Reduktion, eine untrennbare Einheit bilden.

Aber am Akt des „Innehaltens“ kann sich noch einmal der Widerspruch des Cartesianismus entzünden. Es liegt in unserer Freiheit, die Epoché zu vollziehen. Wenn die ganze phänomenologische Methode auf der Epoché beruht, ist sie dann nicht doch von einem Willensentschluß getragen, der die hier proklamierte Demut gegenüber der Urgewohnheit Lügen straft? Und erweisen sich damit nicht auch die Einwände als berechtigt, die besagen, auch das phänomenologische Thematisieren könne als solches nicht vermeiden, daß die Urvorgegebenheit der Welt als Gegenstand unserem Willen unterstellt wird? Doch dagegen spricht die unaufhebbare Unabhängigkeit der Urgewohnheit vom Willen. Sie schließt von vornherein aus, daß der Anstoß zur Entselbstverständlichung der natürlichen Einstellung durch die Epoché von einem Willensentschluß, also einem Tun ausgeht. Er muß vom Menschen als etwas erfahren werden, was er erleidet, griechisch gesprochen: als ein *παθος*. Solcher Erleidnisse sind wir „emotional“ in Stimmungen inne. Die Epoché kann nicht aus heiterem Himmel vom Menschen inszeniert werden, sie setzt eine Stimmung voraus.

Husserl selbst hat dies in seinem Wiener Vortrag anerkannt, indem er sich auf das *θαυμαζειν*, das Staunen, berief<sup>11</sup>, das nach Platon und Aristoteles die Urstiftung der Episteme motiviert hat. In der Sprachlosigkeit dieser Stimmung meldet sich die Urvorgegebenheit der Welt auf eine Weise, durch die dann erst das thematisierende Zur-Sprache-Bringen möglich wird. Die tiefen Stimmungslagen, die unthematisch gleichsam das ganze Klima einer Kultur bestimmen, in Heideggers Formulierung die „Grundstimmungen“<sup>12</sup>, können sich geschichtlich wandeln. Aber während die intersubjektive Einspielung der Normalgewohnheiten einer Kultur einer gewissen Bereitschaft bedarf, steht beim Wandel der Grundstimmungen außer Frage, daß er dem Einfluß der menschlichen Freiheit entzogen ist, weil von ihm jegliche solche Bereitschaft abhängt.

Hinter der indirekten Erfahrung der Notwendigkeit der Horizonte, die sich durch die Normalgewohnheiten einer Kultur eröffnen, in der eidetischen Variation stehen in letzter Instanz die von unserem Willen schlechthin unabhängigen Grundstimmungslagen. Die Grundstimmung der

---

11 E. Husserl, *Die Krisis ...*, S. 331.

12 Zur kulturbestimmenden Rolle der Grundstimmungen vgl. Verf.: „Europa und die interkulturelle Verständigung. Ein Entwurf im Anschluß an Heideggers Phänomenologie der Grundstimmungen“, in: Hans-Helmuth Gander (Hg.): *Europa und die Philosophie*, Frankfurt a.M. 1993 (Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft Bd. 2).

Wissenschaft und der Menschheit ist heute, darauf hat Heidegger hingewiesen, eine andere geworden als bei der Urstiftung der Episteme. Ohne die Erfahrung einer Grundstimmung würde der Übergang von der natürlichen Einstellung zur Episteme in der Tat zu einer subjektiven Inszenierung, die definitiv dem Objektivismus ausgeliefert wäre. Deshalb stellt sich die Frage nach der heute herrschenden Grundstimmungslage. Aber dem nachzugehen, wäre eine neue Aufgabe.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Zu dieser Frage vgl. Verf.: „Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger“, in: O. Pöggeler u. D. Papenfuss (Hg.): Zur philosophischen Aktualität Heideggers, Band I, Frankfurt a.M. 1991.

# Rainer Thurnher: Husserls Idee einer „wirklichen, echten Wissenschaftstheorie“

## 1. Husserls Kritik am „Objektivismus“

Was Husserl als „Objektivismus“ bezeichnet, ist in seiner modernen Ausprägung uns als positivistisch-szientistische Wirklichkeitsauffassung geläufig. „Szientismus“ besagt, daß nur das im eigentlichen Sinne wirklich ist, worauf sich die sogenannten „harten Wissenschaften“, die messend und experimentell verfahrenen Naturwissenschaften, als Gegenstand beziehen. Was wir hingegen unmittelbar wahrnehmen, was sich uns im Horizont unserer Alltagswelt zeigt, ist nur die subjektive, scheinhafte, doxische Darstellung des eigentlichen Realitätskerns, den die Wissenschaften mit zunehmender Deutlichkeit freizulegen berufen sind.

Die positivistisch-szientistische Wirklichkeitsauffassung geht aus von der Annahme einer einzigen, einsinnigen und an-sich (also unabhängig vom Subjekt und seiner Einstellung) existierenden Realität. Mit dieser Annahme verbindet sich der Glaube, daß diese Realität durch die Erfahrungswissenschaften erschlossen wird: Diese allein sollen kraft ihrer Methodik imstande sein, die Wirklichkeit, so wie sie an sich ist, abzubilden, bzw. sich ihr in einem Abbildverhältnis anzunähern.<sup>14</sup> Der auf solche Weise zugänglich gewordenen wahren Wirklichkeit gegenüber sind dann die lebensweltlichen Gegebenheiten als bloß subjektive, scheinhafte und mehrdeutige Auffassungen anzusehen, die von dem eigentlichen Kern der Dinge mehr oder minder weit entfernt sind.

Husserl beurteilt jedoch ein derartiges Verständnis der Wissenschaften kritisch. Er behandelt es in seiner „Krisis“-Schrift als „falsches Bewußtsein“, dessen historische Wurzeln in ideologiekritischer Absicht freigelegt werden müssen. Der *Objektivismus*, wie Husserl<sup>15</sup> diese Auffassung bezeichnet, die er kritisch zumeist als „Naivität des Objektivismus“ apostrophiert, reicht in seinen Ursprüngen bis zu den frühen Griechen zurück. Hier bereits entsteht das, was man als *Ideologie der Denkmethode* bezeichnen könnte: der Glaube, durch eine adäquate Methode alles Subjektiv-Relative überspringen zu können und einen direkten Zugriff des Wissens auf das An-sich-Sein zu erlangen.

Aus diesem Glauben heraus kommt es zu der Dichotomie, welche die abendländische Denkgeschichte in fundamentaler Weise bestimmt, jener nämlich von *Doxa* und *Episteme*. Mit ihr ist folgendes zum Ausdruck gebracht: Die *Episteme* erschließt die Wirklichkeit in ihrem An-Sich, die eine, wahre Wirklichkeit. Die *Doxa* hingegen, in der wir uns unmittelbar und alltäglich je schon befinden, ist eine subjektive, nur scheinhafte Gegebenheit; die in ihr erschlossenen Sphären des bloß Relativen müssen daher auf ihre Wahrheit und Einheit hin transzendiert werden.<sup>16</sup> Diese Denkhaltung verbindet sich in der Neuzeit mit der quantifizierenden Methodik der modernen Erfahrungswissenschaften. So entsteht der spezifische Objektivismus der Moderne, der sich in der Folge selbst als *Positivismus* definiert. Mit dieser Bezeichnung sollte zum Ausdruck gebracht werden, daß die Erfahrungswissenschaften das in absoluter Weise als Tatsache Gegebene (*positum*) erschließen. Daß durch die Wissenschaften in einem rasanten Fortschritt immer weitere Phänomenbestände einer operativen Beherrschbarkeit zugeführt wurden, trug dabei wesentlich zur Bekräftigung des Glaubens bei, daß sich nunmehr endgültig der methodische Weg aufgetan habe, der zum Kern der Dinge führt.

---

<sup>14</sup> Zur Charakterisierung dieses Standpunktes vgl. Hua VI, 67; Hua XXVII, 112 f. Wir zitieren Husserl hier und im folgenden nach *Husserliana* - Edmund Husserl, Gesammelte Werke. Auf Grund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl-Archiv (Leuven) in Verbindung mit Rudolf Boehm unter Leitung von Samuel IJsseling. Den Haag 1950 ff. (Im folgenden abgekürzt: Hua. Römische Ziffern geben die Band-, arabische die Seitenzahlen an.)

<sup>15</sup> Vgl. Hua VI, 339, 342, 345, 99.

<sup>16</sup> Vgl. Hua VI, 32, 129, 271, 397, 420, 453.

## 2. Husserls Auseinandersetzung mit dem Psychologismus als Fundament der späteren Objektivismus-Kritik

Es ist für das Verständnis der Phänomenologie Husserls sehr wichtig, zu sehen, daß diese sich im Moment ihres Entstehens bereits mit der soeben skizzierten positivistischen Geisteshaltung auseinandersetzen hatte. Husserl entwickelte seine Phänomenologie bekanntlich in der Auseinandersetzung mit dem Psychologismus. Dieser aber war eine direkte Folgewirkung des positivistischen Zeitgeistes.

Als ein Grunddogma desselben gilt, wie wir gesehen haben, die Annahme, daß es in letzter Instanz nur *eine* einsinnige Wirklichkeit gibt. Diese kann entsprechend auch nur durch *eine* einheitliche wissenschaftliche Methode zugänglich werden. Als erfolgreich aber hatte sich die Methode der Physik erwiesen. Ihre Übertragung auf den Bereich des Geistigen führte zur Begründung der experimentellen Psychologie. Die durch sie konstatierten Gesetzmäßigkeiten und Regularitäten des Denkens, der Assoziation etc. wurden dabei als Verweis auf noch unerforschte gesetzmäßige Abläufe im physischen Substrat, das die Grundlage der psychischen Erscheinungen bilden sollte, angesehen. Wenn aber alle geistigen Phänomene durch die Psychologie als empirische Disziplin zu erforschen waren, so galt dies auch für die Logik, die füglich als ein Teil der Psychologie angesehen wurde. Dies bedeutete, daß die logischen Gesetze als empirisch begründbare Naturgesetze aufgefaßt wurden.<sup>17</sup>

Husserl arbeitete in seinen *Logischen Untersuchungen* die Widersinnigkeiten dieser Auffassung heraus, so etwa, daß in ihr eine Wissenschaft, die auf der Basis ihrer Voraussetzungen zu Urteilen von apodiktischer Geltung kommt, von einer Wissenschaft abhängig gemacht wird, die als empirische Disziplin über Urteile von hypothetisch-wahrscheinlichem Geltungscharakter prinzipiell nicht hinauskommt. So machte Husserl klar, daß die Logik nicht empirische Fakten und kausale Abhängigkeiten, sondern allgemeine Wesenheiten und deren wesensgesetzliche Beziehungen zum Inhalt hat; oder allgemeiner ausgedrückt: Er machte klar, daß die Logik als Wissenschaft sich auf einen genuinen, irreduziblen Gegenstandsbereich bezieht, der in empirischer Einstellung niemals zugänglich werden kann, da er sich nur in einer entsprechenden, auf Allgemeinheiten gerichteten Einstellung konstituiert.

Damit vollzieht sich Husserls Zurückweisung des Psychologismus auf der Basis einer grundsätzlichen und weitreichenden Einsicht: der Einsicht nämlich, daß, was uns als Realität insgesamt erschlossen ist, nicht als einsinnig gedacht werden darf. Die Gesamtwirklichkeit gliedert sich vielmehr in eine Vielfalt von Wirklichkeitsweisen, in eine Vielfalt von Regionen mit spezifischen, irreduziblen ontologischen Strukturen. In strenger Korrelation gibt es zu jeder Region auch eine je spezifische Einstellung des Bewußtseins, in welcher sie sich erschließt und welche ihre Konstitution wesentlich bestimmt.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> „Die Logik“, so schrieb etwa Theodor Lipps 1880, „ist Physik des Denkens oder sie ist überhaupt nichts.“ Theodor Lipps: Die Aufgabe der Erkenntnistheorie. In: Philosophische Monatshefte 16 (1880) S. 530 f.

<sup>18</sup> Vgl. insbes. Hua III, 214 ff., sowie: Hua V, 152; Hua XVII, 253; Hua VI, 169.

### 3. Intentionalität und Konstitution

Damit sind wir auf den Husserlschen Leitgedanken der Intentionalität gestoßen. Er besagt, daß wir uns kein Bewußtsein denken können, das nicht Bewußtsein *von* etwas wäre; daß also die *Gerichtetheit auf etwas* ein Wesenscharakter des Bewußtseins ist. Umgekehrt heißt dies, daß jedes Etwas einem Bewußtsein nur auf der Grundlage seiner Gerichtetheit zugänglich werden kann. Nur in dem Maße und in der Weise wie etwas sich im Horizont eines Subjektes bekunden kann, ist es für dieses ein Wirkliches.

Somit sehen wir, daß schon der anfängliche Leitgedanke der Phänomenologie es Husserl von vornherein unmöglich machte, sich der traditionellen Konzeption des Objektivismus anzuschließen, daß also ein kompromißloses Durchziehen des Intentionalitätsgedankens Husserl zwangsläufig auch zu einem *post-positivistischen wissenschaftstheoretischen Paradigma*<sup>19</sup> führen mußte.

Wir können den Sachverhalt auch folgendermaßen verdeutlichen: Im Gedanken der Intentionalität allen Bewußtseins ist implicite eine Neudefinition des Wirklichkeitsbegriffs enthalten, die mit der Wirklichkeitsauffassung des Objektivismus alter Prägung schlechthin unvereinbar ist. Legt man den Intentionalitätsgedanken zugrunde, so *kann es Wirklichkeiten immer nur relativ zu intentionalen Bezügen der Subjekte auf sie geben*. Der Objektivismus hingegen ging davon aus, daß Wirklichkeit im eigentlichen Sinne nur ist, was von solchen Bezügen prinzipiell unabhängig und „an sich“ existiert. Nach Husserl hätte jedoch eine solche „Wirklichkeit“ für uns keinerlei Bedeutung, da sie ja als solche nicht zugänglich ist. Wirklichkeit hingegen, wie wir sie kennen, ist stets Wirklichkeit für uns, d.h. Wirklichkeit auf der Basis einer bestimmten Einstellung, auf der Basis also eines je bestimmten Gefüges intentionaler Akte. So ist für die Phänomenologie, die daraus zugleich die Anweisung entnimmt, konsequent und ausschließlich die Welt nach dem Wie ihrer Gegebenheitsweisen, ihrer offenen und implizierten „Intentionalitäten“ zu befragen<sup>20</sup>, die Einsicht grundlegend, daß ohne sie [sc. diese Intentionalitäten] Objekte und Welt nicht für uns da wären; daß jene vielmehr für uns mit dem Sinn und dem Seinsmodus sind, in welchem sie ständig aus diesen subjektiven Leistungen entspringen und entsprungen sind.<sup>21</sup>

Auch die Vorstellung, daß irgend eine Methode uns einen direkten, von subjektiven Einschlägen gänzlich freien Zugriff auf das „An-Sich“ verstattete, erweist sich, wenn man die Intentionalität des Bewußtseins im Auge behält, als illusionär: Jede Methode kann ja nur in intentionalen Akten vollzogen werden. So verbirgt sich in der Methode selbst die Intentionalität, und es gilt zu sehen, daß, was je durch welche Methode auch immer zugänglich wird, stets relativ auf diese und ihre impliziten Voraussetzungen sein wird. Dies gilt schon für die Grundvoraussetzung der Methodik, nämlich die Aufgabe, welche sich die Wissenschaft ihrem objektivistischen Selbstverständnis gemäß stellt, „aus den Phänomenen das Objektive herauszuerkennen und in objektiven Begriffen und Wahrheiten zu bestimmen“: „[...] niemals ist der Sinn dieser Aufgabenstellung und ihrer Voraussetzungen, also [...] aller Methode, ernstlich überlegt und [...] erforscht worden [...] Das ist der letzte Sinn des Vorwurfs, den man der Philosophie aller Zeiten machen muß, daß sie den naturalistischen Objektivismus nicht überwinden konnte, [es also nicht vermochte, ...] dem gerecht zu werden, daß Welt nie anders dem Subjekt und Subjektgemeinschaften gegeben ist denn als die ihr mit jeweiligem Erfahrungsinhalt subjektiv relativ geltende, und als eine Welt, die in der Subjektivität und von ihr her immer neue Sinnverwandlungen annimmt, und daß auch *die [...] Überzeugung einer und derselben Welt als sich in wechselnder Weise subjektiv darstellender eine rein in der Subjektivität motivierte ist, deren Sinn Welt selbst, wirklich seiende Welt, die Subjektivität, die ihn zustandebringt, nie überschreitet.*“<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Daß die Rede von einem neuen wissenschaftstheoretischen Paradigma in bezug auf Husserl gerechtfertigt ist und nicht zuletzt auch dessen eigenem Selbstverständnis entspricht, soll im folgenden Abschnitt (4) deutlich gemacht werden.

<sup>20</sup> Hua VI, 163.

<sup>21</sup> Hua VI, 163; vgl. ebd. 184.

<sup>22</sup> Hua VI, 271 f. (Hervorhebung R.Th.); vgl. ebd. 454.

So ist also wirklich, was auf der Basis einer unumgänglichen Beziehung für uns jeweils von Belang ist, und es macht keinerlei Sinn, losgelöst von spezifischen intentionalen Einstellungen, die Erwartungshaltungen, Wertsetzungen, Handlungszusammenhänge, logische und sprachliche Strukturierungen etc. beinhalten können, von Wirklichkeit zu sprechen.

Damit ist aber nichts Geringeres zum Ausdruck gebracht, als daß der Unterscheidung von *Doxa* und *Episteme*, wie sie ursprünglich gemeint war, die theoretische Grundlage entzogen ist. Die Phänomenologie kann von ihren Voraussetzungen her die Lebenswelten nicht länger als gebrochene, nur scheinhafte Darstellungen eines An-Sich auffassen. Die Lebenswelt ist vielmehr das, was bezogen auf unser alltägliches Tun und Lassen das schlechthin Belangvolle<sup>23</sup> ist. In unserem natürlichen Weltleben haben sich die Sinnstrukturen und Bedeutsamkeiten unserer Lebenswelt je schon konstituiert.<sup>24</sup> In Korrelation zu unserem durchschnittlichen Weltleben und für dieses ist daher die Lebenswelt mit ihren Gegebenheiten die uns primär erschlossene Realität. In diesem Sinne spricht Husserl von einer *Rehabilitierung der Doxa*.<sup>25</sup>

Entsprechend sind die wissenschaftlichen Gegenstandswelten nicht der wahre Kern der Lebenswelt. Sie konstituieren sich vielmehr, und zwar auf der Grundlage der Lebenswelt, in spezifischen intentionalen Leistungen<sup>26</sup> und einer besonderen „Denkeinstellung“<sup>27</sup> und sind in diesem Sinne als Konstrukte aufzufassen. Die wissenschaftlichen Gegenstände sind mit ihren Bedeutsamkeiten und Sinnsetzungen zweifellos Realitäten; Realitäten aber in Korrelation zu der jeweiligen intentionalen Struktur einer Wissenschaft.

Husserls Begriff der Intentionalität umfaßt zwei Momente: ein rezeptives und ein spontanes. Bezüglich des rezeptiven Momentes spricht Husserl von der Hyle. Alle Erfahrungswirklichkeiten beinhalten hyletische, auf Sinnesdaten beruhende Elemente. Aus den Sinnesdaten allein jedoch kann die den Dingen zukommende Seinsgeltung nicht begriffen werden. Um dahin zu kommen, müssen wir das spontane, das aktive, schöpferische und konstruktive Moment, das in der Intentionalität beschlossen liegt, in Anschlag bringen. Jede Wirklichkeit, wie wir sie durch Erfahrung kennen, beinhaltet nicht nur Daten, sondern zugleich eine Interpretation<sup>28</sup> der Daten.

23 Vgl. Hua VI, 297, 358.

24 Vgl. Hua VI, 145 - 149, 208, 275. 369, 456 f., 459, 466, 468 - 471; Hua VIII, 120f.

25 Vgl. Hua VI, 127 f., 135 f., 158, 465.

26 Will man die Wissenschaft verstehen und dieser damit (in einer eigenen Wissenschaft, deren besonderen Anforderungen nach Husserl nur die Transzendente Phänomenologie zu entsprechen vermag) zur Selbstdurchsichtigkeit, zu letzter Sinnklärung und Rationalität verhelfen, so gilt es eben, die „die Wissenschaft leistende Subjektivität“ (Hua VI, 242; vgl. ebd. 123, 134, 345, 359 f., 366 f.; sowie: Hua VIII, 20 - 22, 231, 240) in ihrem vollen Umfang in den Blick zu bringen; solange wir „ganz vergessen, daß Naturwissenschaft (wie alle Wissenschaft überhaupt) ein Titel ist für geistige Leistungen“ (Hua VI, 317 f.) steht hingegen „die Rationalität der exakten Wissenschaften in einer Reihe mit der Rationalität der ägyptischen Pyramiden.“ (Hua VI, 343; vgl. 345).

27 Hua VI, 359.

28 Dies gilt insbesondere natürlich auch für die wissenschaftlichen Gegenstandswelten. Nur wurde im positivistischen Erfahrungsbegriff dieses sinnstiftende, Strukturen schaffende, die Daten

Dieses freie, sinnstiftende Moment haben wir bezüglich unserer Lebenswelt als immer schon wirksam zu denken, sich entfaltend in verdeckter, anonymer Produktion.<sup>29</sup> Diese darf auch nicht als Sinnstiftung einzelner, isolierter Subjekte angesehen werden. Sie wird vollzogen von Subjekten in Vergemeinschaftung, von Subjekten, die in Kultur-, in Handlungs- und Sprachzusammenhänge eingebunden sind.<sup>30</sup>

So gesehen müssen wir die Lebenswelten als *primäre* Sinnstiftungen auffassen. Der Einzelne findet sich mit einer meist nur geringfügigen Möglichkeit, sie selbsttätig zu modifizieren, in ihnen vor. Er ist in sie hineingewachsen, er wurde, um dieses drastische, aber nicht unzutreffende Wort Wittgensteins zu übernehmen, auf sie „abgerichtet“. So ist er mit ihren Sinnsetzungen und Bedeutsamkeiten von vornherein vertraut und neigt dazu, diese als vorgegebene, den Dingen selbst inhärente Bestimmungen anzusehen.

In diesem Umstand liegt das Motiv für Husserls Reduktions-Methode. Aus dem Interesse an einer radikalen Besinnung<sup>31</sup> heraus darf der Phänomenologe, wie Husserl meint, keine wie immer geartete Seinsgeltung<sup>32</sup> als vorgegeben und endgültig anerkennen. Er enthält sich des Urteils, er übt im Hinblick auf sie Epoché, er klammert sie ein und behandelt sie als problematisch, um von ihr ausgehend die je spezifischen intentionalen Konstitutionsleistungen aufzudecken.<sup>33</sup>

Haben wir also die Lebenswelten als primäre Sinnstiftungen anerkannt, so müssen wir die Wissenschaften als *sekundäre* Sinnstiftungen begreifen.

Das Charakteristische des Objektivismus ist, daß er sich auf dem Boden der durch Erfahrung selbstverständlich vorgegebenen Welt bewegt und nach ihrer „objektiven Wahrheit“ fragt, nach dem, ... was sie an sich ist. „Das universal zu leisten, ist Sache der Episteme [...] Damit werde das letztlich Seiende erreicht, hinter das zurückzufragen keinen vernünftigen Sinn mehr hätte. Der Transzendentalismus dagegen sagt: der Seinssinn der vorgegebenen Lebenswelt ist *subjektives Gebilde*, ist Leistung des erfahrenden, des vorwissenschaftlichen Lebens. In ihm baut sich der Sinn und die Seinsgeltung der Welt auf, und jeweils *der* Welt, welche dem jeweilig Erfahrenden wirklich gilt. Was die ‚objektiv wahre‘ Welt anlangt, die der Wissenschaft, so ist sie Gebilde höherer Stufe, aufgrund des vorwissenschaftlichen Erfahrens und Denkens bzw. seiner Geltungsleistungen. Nur ein radikales Zurückfragen auf die Subjektivität, und zwar auf die *letztlich* alle Weltgeltung mit ihrem Inhalt, und in allen vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Weisen, zustandebringende Subjektivität, sowie auf das Was und Wie der Vernunftleistungen kann die objektive Wahrheit verständlich machen [...] Also nicht das Sein der Welt in seiner fraglosen Selbstverständlichkeit ist das an sich Erste, und nicht die bloße Frage ist zu stellen, was ihr objektiv zugehört; sondern das *an sich Erste ist die Subjektivität*, und zwar *als* die das Sein der Welt naiv vorgebende und dann rationalisierende, oder, was gleich gilt: objektivierende.“<sup>34</sup>

---

integrierende und zu sinnhaften Ganzheiten organisierende, spontane Moment der Intentionalität unterschlagen, um den Erfahrungsgegenstand als ein von allen Interpretamenten freies, rein rezeptiv erfaßtes Abbild der „wahren Wirklichkeit“ ausgeben zu können.

29 Vgl. dazu insbes. Hua VI, 114 ff., 149.

30 Vgl. Hua VI, 111, 166 f., 179 f., 416, 468 f.; Hua VIII, 235.

31 Husserls Anspruch, mit seinem Konzept der Intentionalanalyse die Transzendente Subjektivität als den Urboden aller Seinsgeltungen und Sinnstiftungen in den Blick gebracht und damit eine auf letzte Ursprünge zurückgehende Besinnung ermöglicht zu haben, führt ihn zu der emphatischen Feststellung: „Intentionalität ist der Titel für das allein wirkliche und echte Erklären, Verständlichmachen. Auf die intentionalen Ursprünge und Einheiten der Sinnbildung zurückführen - das ergibt eine Verständlichkeit, die (was freilich ein Idealfall ist), einmal erreicht, keine sinnvolle Frage übrig ließe.“ (Hua VI, 171; vgl. ebd. 346, 463). - Zu beachten ist, daß es Husserl dabei um eine *regressive Sinnklärung* geht; Husserl einen Anspruch auf progressive Letztbegründung zuschreiben zu wollen, ist ein grobes Mißverständnis seiner innersten Absicht, zu dem er allerdings selbst durch eine unglücklich gewählte Terminologie erheblich beigetragen hat. Vgl. dazu Elisabeth Ströker: Husserls Transzendente Phänomenologie, Frankfurt a.M. 1987, 66 - 68.

32 Somit auch kein wissenschaftliches Resultat. Der Phänomenologe leugnet damit natürlich nicht deren Geltung auf der Objektebene. Aber in seiner Reflexion, die allererst eine transzendente Sinnklärung der objektiven Seinsgeltung erreichen soll, darf er sie nicht als gegeben voraussetzen. Vgl. Hua VIII, 42; Hua VI, 413.

33 Vgl. Hua VI, 100f., 147 - 147, 151, 172 f., 191, 469 - 472.

34 Hua VI, 70; vgl. ebd. 92 f., 112 f., 434, 461, 498 f.

Die Kennzeichnung der Wissenschaften als sekundäre Sinnstiftungen gilt sowohl in zeitlicher als auch in sachlicher Hinsicht. Sowohl historisch als auch systematisch betrachtet baut die wissenschaftliche Erschließung und Organisation von Gegebenheiten auf die in den Lebenswelten bereits geleistete auf.

Damit sind wir bei der Problematik der Bestimmung des Verhältnisses von Lebenswelt und Wissenschaft angelangt. Sie steht im Zentrum von Husserls Spätphilosophie und ist zentrales Thema seiner Schrift „Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie“ sowie der zugehörigen Forschungsmanuskripte.<sup>35</sup>

#### 4. Das Ziel einer „wirklichen, echten Wissenschaftstheorie“

Die *Krisis*-Abhandlung repräsentiert nichts Geringeres als einen neuen Ansatz<sup>36</sup> der Husserlschen Phänomenologie. Durch den Einblick in die Krise der Wissenschaften sah sich Husserl veranlaßt, seine Phänomenologie einer Umorientierung zu unterziehen und sie in einer Perspektive darzustellen, die es gestattete, die in ihr angelegte Potenz zu einer Sinnklärung der Wissenschaften speziell hervortreten zu lassen.

Für Husserl stellte sich somit im Rahmen der Transzendentalen Phänomenologie „die ungeheure Aufgabe einer wirklichen, echten Wissenschaftstheorie“,<sup>37</sup> wobei er sich darüber im klaren war, daß diese auf die herkömmliche Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie nicht aufbauen konnte, sondern dieser gegenüber, wenn man so will, ein neues Paradigma verkörperte.<sup>38</sup> So etwa hat Husserl gesehen, daß für deren Aufbau die Trennung von Auffindungs- und Rechtfertigungszusammenhang aufgegeben werden muß: „Das herrschende Dogma von der prinzipiellen Trennung von erkenntnistheoretischer Aufklärung und historischer, auch geisteswissenschaftlich-psychologischer Erklärung, von erkenntnistheoretischem und genetischem Ursprung ist, sofern man die Begriffe ‚Historie‘ und ‚historische Erklärung‘ und ‚Genesis‘ nicht in der üblichen Weise unzulässig beschränkt, grundverkehrt. Oder vielmehr grundverkehrt ist die Beschränkung, durch die gerade die tiefsten und eigentlichen Probleme der Geschichte verdeckt bleiben.“<sup>39</sup> Die neue Wissenschaftstheorie muß also - freilich in einer ganz spezifischen Weise - die historische Orientierung in sich aufnehmen und zugleich der Bedeutung der Lebenswelt in ihrer Bodenfunktion gerecht werden.

Es geht Husserl dabei darum, die historische Tiefendimension der

---

35 Diese sind zusammengefaßt im Band VI der *Husserliana*: Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie, Hg. von Walter Biemel, Den Haag 2. Aufl. 1962, aus dem wir in erster Linie zitiert haben.

36 In diesem Sinne ist der Untertitel der *Krisis*-Schrift zu verstehen, der sie zugleich als neuen Zugang zur phänomenologischen Philosophie überhaupt ausweist.

37 Hua VI, 398.

38 Zur Charakterisierung der neuen Wissenschaftstheorie vgl. die Ausführungen in Hua VI, 398f. und 379 - 385, 499 f.

39 Hua VI, 379; vgl. ebd. 495 f.

sinnkonstitutiven Leistungen, die jede Wissenschaft in ihrem gegenwärtigen Stand verkörpert, aufzudecken. Das sukzessive Hervortreten und Aufeinander-Aufbauen der Konstitutionsleistungen und Interpretamente, aber auch ihre Sedimentierung, ihr Herabsinken zu fraglosen Selbstverständlichkeiten<sup>40</sup> wird jetzt ausführlich thematisiert, und zwar immer in der Absicht, die durchschnittliche Unreflektiertheit der modernen Wissenschaften zu überwinden und deren Selbstdurchsichtigkeit zu erwirken.

Es fehlt also und fehlt noch fortgesetzt die wirkliche Evidenz, in welcher der Erkennend-Leistende sich selbst Rechenschaft geben kann nicht nur über das, was er Neues tut und womit er hantiert, sondern auch über alle durch Sedimentierung bzw. Traditionalisierung verschlossenen Sinnes-Implikationen, also über die beständigen Voraussetzungen seiner Gebilde, Begriffe, Sätze, Theorien.<sup>41</sup>

Was als historisch überkommene Methode in den Wissenschaften enthalten ist, wird heute vielfach nur mehr in einer veräußerlichten, operativ-technischen Weise gehandhabt, so daß die darin enthaltenen ursprünglichen Sinnstiftungen verdeckt und längst in Vergessenheit geraten sind:

„Alle Entdeckungen der neuen wie alten Physik sind Entdeckungen in der sozusagen der Natur zugeordneten Formelwelt. Ihr Formelsinn liegt in Idealitäten, während die ganze mühselige Leistung auf sie hin den Charakter des bloßen Weges zum Ziele annimmt. Und hier ist der Einfluß der [...] Technisierung der formal-mathematischen Denkarbeit in Betracht zu ziehen: die Verwandlung ihres erfahrenden, entdeckenden, konstruktive Theorien ev. in höchster Genialität gestaltenden Denkens in ein Denken mit verwandelten Begriffen, mit ‚symbolischen‘ Begriffen. Damit entleert sich auch [...] das naturwissenschaftliche Denken. Eine Technisierung ergreift zudem alle der Naturwissenschaft sonst eigenen Methoden. Zum Wesen der Methode gehört die Tendenz, sich in eins mit der Technisierung zu veräußerlichen. So unterliegt also die Naturwissenschaft einer mehrfältigen Sinnverwandlung und Sinnüberdeckung.“<sup>42</sup>

Was aber dergestalt in einer veräußerlichten Weise rein operational und ohne eigentliches Verständnis gehandhabt wird, „kann und muß“ gleichwohl „vollbewußt verstandene und geübte Methode sein [...], wenn dafür Sorge getragen ist, daß hierbei gefährliche *Sinnverschiebungen* vermieden bleiben, und zwar dadurch, daß die *ursprüngliche Sinngebung der Methode*, aus welcher sie den Sinn einer Leistung für die *Welterkenntnis* hat, immerfort aktuell verfügbar bleibt; ja noch mehr, daß sie von aller *unbefragten Traditionalität* befreit wird, die schon in der ersten Erfindung der neuen Idee und Methode Momente der Unklarheit in den Sinn einströmen ließ.“<sup>43</sup>

Eine sorgfältige Rückbesinnung als „Aufdeckung der Tiefenprobleme des Sinnesursprungs“<sup>44</sup> ist also unumgänglich, sofern „man die Methode nicht bloß technisch, als ‚gelernter Arbeiter‘ der physikalischen Betriebe, bloß praktisch beherrschen, sondern im Rückgang auf die Denkweisen in ihrer Veränderung, also die Schöpfer der Methode verstehen und damit den eigentlichen Zwecksinn und die Grenzen des Rechtes der Methode verstehen soll.“<sup>45</sup>

Daß die stets wirksamen Konstitutionsleistungen in einer veräußerlichten Handhabung der wissenschaftlichen Methodik nicht weiter bedacht und verstanden werden, beeinträchtigt freilich die Wissenschaften in ihren pragmatischen Erfolgen in keiner Weise. Husserl vergleicht in dieser Hinsicht die Wissenschaftler mit Leuten, die gelernt haben, eine nützliche und verlässliche Maschine zu handhaben, ohne sich im mindesten um deren Bauplan oder gar die Vorgeschichte ihrer Konstruktion zu kümmern<sup>46</sup> sowie - in Anknüpfung an ein bekanntes Bild von Helmholtz - mit „den Flächenwesen, die von der Tiefendimension, in der ihre Flächenwelt eine bloße Projektion ist,

40 Vgl. Hua VI, 42; vgl. Hua VIII, 245 ff.

41 Hua VI, 52; vgl. Hua XXVII, 226 f.

42 Hua VI, 48; vgl. dazu insbes. ebd. 376 - 381, sowie 496.

43 Hua VI, 46 f.

44 Hua VI, 365.

45 Hua VI, 351.

46 Vgl. Hua VI, 52

keine Ahnung haben.“<sup>47</sup> Wenngleich also die Vergessenheit der sinnkonstitutiven Leistungen - sowohl als solcher als auch in ihrer geschichtlichen Herkunft und Stufung - sich auf die pragmatischen Erfolge der Wissenschaft keineswegs negativ auswirkt, so äußert sie sich doch in einer *tiefgreifenden Krise der Wissenschaften*.

Der erste Schritt zu einer Überwindung derselben muß daher, wie Husserl deutlich zu machen versucht, darin bestehen, sich nicht einfach mit dem Funktionieren der Wissenschaftspraxis zufriedenzugeben, sondern ein Sensorium dafür zu entwickeln, daß das bloß funktionalistische Handhaben der Wissenschaften, das zu einer geistigen Ansprüchen gegenüber völlig gleichgültigen Technik zu verkommen droht, in einem krassen Widerspruch zu jenem Rationalitätsanspruch steht, der den Wissenschaften ihrem Urstiftungssinn entsprechend immer noch inhärent ist. Dies bedeutet aber nichts anderes, als sich die *Krise der Wissenschaften* überhaupt einzugestehen und daraus die Anweisung zu entnehmen, entschlossen ein neues, an die Wurzeln gehendes und durchgreifendes *Verständnis* der Wissenschaften zu erstreben.<sup>48</sup>

## 5. Die Krisis der Wissenschaften

Die Diagnose des kritischen Zustandes der Wissenschaften nimmt in Husserls Ausführungen<sup>49</sup> einen entsprechend breiten Raum ein. Husserl macht dabei von vornherein klar, daß nicht von einer Krise der Wissenschaftlichkeit und des Fortschritts der modernen empirischen Wissenschaften die Rede sein kann. Die Krise betrifft vielmehr das durchschnittliche Selbstverständnis der Wissenschaften und des Wissenschaftlers. Vergleicht man die faktische, weithin in technischer Veräußerlichung sich vollziehende Praxis der Wissenschaften mit dem Bild, das diese bemüht sind, von sich selbst aufrechtzuerhalten, so wird eine Diskrepanz sichtbar, die darauf hindeutet, daß es nicht auf sachlicher Reflexion beruht, sondern eher einem ideologischen Bedürfnis zu entsprechen scheint. Bei der Rolle, welche die Wissenschaften im modernen Leben spielen und bei den Ansprüchen und Erwartungen, die aufgrund der traditionellen Wertschätzung sich nach wie vor an sie knüpfen, muß der Mangel an Selbstdurchsichtigkeit der Wissenschaften zwangsläufig sich als Krise der Orientierung des modernen Menschen überhaupt auswirken. So sieht Husserl die Krisis der Wissenschaften in einem engen Zusammenhang mit der Krise der europäischen Kultur und des europäischen Menschentums schlechthin.

Die Krise ist im einzelnen gekennzeichnet durch einen Verlust der Einheit der Wissenschaften, durch die Unfähigkeit der modernen Wissenschaften, eine Bildungsfunktion auszuüben, durch ihren Verlust an Lebensbedeutsamkeit und durch eine Sinnentleerung und Entfremdung der Lebenswelt. Diese Momente

---

47 Hua VI, 121.

48 Vgl. Hua VI, 193, 197.

49 Unserer Darstellung legen wir in erster Linie den *Krisis-Komplex* (Hua VI) und Texte im zeitlichen Umkreis desselben (so aus Hua XXVII: Aufsätze und Vorträge 1922 - 1937) zugrunde. Auf bemerkenswerte ähnliche Analysen in früheren Texten sei nur hingewiesen, so z.B. Hua VIII, 229 - 250 und Hua XXVII, 112 - 118.

sind engstens miteinander verbunden. Dem Einheitsanspruch des Objektivismus und der tradierten, mit dem Impuls der Aufklärung wesentlich verbundenen Vorstellung, daß die Wissenschaften in systematischer, organischer Gliederung nach und nach ein rational strukturiertes Seinsall enthüllen würden, steht die faktische Vielfalt heterogener Disziplinen gegenüber.<sup>50</sup> Deren Interesse ist nicht auf eine Vereinheitlichung der Diskurse ausgerichtet, sondern darauf, im Rahmen ihres Diskurses den operationalen Zugriff auf die Phänomene auszuweiten. Damit aber kann die Wissenschaft auch die ihr ursprünglich zuge dachte und für die europäische Kulturidee so zentrale Bildungsaufgabe nicht mehr wahrnehmen. Dies bedeutet, daß die europäische Kulturidee, in welcher die den Menschen bildende, ihm Ziele und Orientierung vorgebende Funktion der Wissenschaft ein tragendes Element darstellt, als ganze ins Wanken geraten ist.<sup>51</sup> Der pragmatische Erfolg der modernen Wissenschaften gründet sich u.a. darauf, daß sie von den lebensmäßigen Bedeutsamkeiten der Phänomene bewußt absehen. Insofern aber Rationalität mit wissenschaftlicher Rationalität gleichgesetzt wird, kommen diese außerhalb des Anspruchs zu stehen, rational reflektiert zu werden. Auch die Wissenschaften selbst entziehen sich damit einer rationalen Reflexion ihrer Lebensbedeutsamkeit.<sup>52</sup> Wenn der wissenschaftliche Objektivismus die Lebenswelt als scheinhaft hinstellt und ihre Transzendierung auf die einzig wahre wissenschaftliche Gegenstandswelt hin fordert; wenn diese aber zugleich immer abstrakter und unanschaulicher wird und die Möglichkeit, sie noch in einer Beziehung zur anschaulich gegebenen Welt zu sehen, zunehmend schwindet, so tritt zuletzt die Welt als solche dem Menschen in entfremdeter, sinnentleerer Gestalt gegenüber.

## 6. Die Bodenfunktion der Lebenswelt

Aus dieser Krise können die Wissenschaften nach Husserl nur durch eine radikale Neubesinnung geführt werden. Eine solche ist, wie wir gesehen haben, für Husserl der Sache nach ein integraler Bestandteil der Phänomenologie, wie ja auch diese mit ihren Begriffen der Intentionalität und der Lebenswelt zugleich über das theoretische Rüstzeug verfügt, das eine derartige Besinnung erfordert.

So müssen wir die Wissenschaften allem zuvor als Konstitutionsleistungen von Subjekten verstehen. Wissenschaftliche Erfahrung ist nicht bloßes Rezipieren, sondern beruht auf mannigfachen Handlungen und Zurüstungen kategorialer, theoretischer und operationaler Natur. Die Wissenschaften sind demnach konstruktive Setzungen und unterstehen als solche bestimmten Zweckideen, deren Sinnhaftigkeit - wie die aller anderen menschlichen Kulturzwecke auch - sich keineswegs von selbst versteht, sondern je und je zur Disposition gestellt werden muß. Diskutierbar aber ist die Rationalität der Zweckidee, welche jeweils von einer Wissenschaft verkörpert wird, nicht auf der Ebene der wissenschaftlichen Gegenständlichkeit als solcher. Sie ist diskutierbar vielmehr nur im Horizont der Lebenswelt, d.h. im Horizont der konkreten Lebensinteressen und der damit verbundenen lebensweltlichen Sinnstrukturen.<sup>53</sup> Damit ist eine erste Bodenfunktion der Lebenswelt in bezug auf die Wissenschaften zutage getreten.

Eine zweite<sup>54</sup> Bodenfunktion der Lebenswelt, die Husserl ebenfalls herausarbeitet, ist folgende: Die konstruktiven Setzungen der Wissenschaften vollziehen sich ja nicht auf der Basis einer *tabula rasa*. Die Wissenschaften beginnen mit ihren Sinnstiftungen nicht *ab ovo*, sondern: diese sind Weiterbildungen und Transformationen lebensweltlicher Sinngehalte. Auch wenn diese Fortbildungen sich von der ursprünglichen, lebensweltlichen Bedeutung oft sehr weit entfernen und

---

50 Vgl. Hua VI, 8 - 12; Hua XXVII, 208 f., 224.

51 Vgl. Hua VI, 3 - 8; Hua XXVII, 236 f.

52 Zum Standpunkt Husserls vgl. die Ausführungen am Beginn des nächsten Abschnittes und die in der nachfolgenden Fußnote angegebenen Belegstellen.

53 Vgl. Hua VI, insbes. 398, sowie: 50 f., 120, 123 f., 133 f., 358; Hua XXVII, 225.

54 Auf eine dritte Bodenfunktion, die wir hier nicht ausführen wollen, sei an dieser Stelle nur hingewiesen. Sie besteht darin, daß stets Gegebenheiten der anschaulichen Lebenswelt (Versuchsanordnungen, Meßgeräte etc.) als Evidenzquelle der abstrakten und unanschaulichen, nur durch Modelle behelfsmäßig zu veranschaulichenden Theorien fungieren müssen. Vgl. Hua VI. 127 - 133, 452.

auch wenn die Transformationen oft in kritischer, die lebensweltliche Sicht unter Umständen destrukturierender Intention erfolgen, so bleiben sie doch - als Fortbildungen und Transformationen - auf diese bezogen.

Wo immer man sich also mit dem bloßen Funktionieren einer Wissenschaft nicht zufriedengibt, sondern ein Verständnis derselben anstrebt, ist man daher, wie Husserl in seiner gesamten Untersuchung auf Schritt und Tritt deutlich zu machen bestrebt ist, darauf verwiesen, in einem verstehenden Rückgang diese Weiterbildungen und Transformationen Schicht für Schicht zu verfolgen, d.h. die Sinn-genese der Wissenschaft bis hin zur Freilegung der Lebenswelt als Fundament zu rekonstruieren.<sup>55</sup>

Husserl selbst hat viel Mühe darauf verwendet, uns diesen Prozeß auch selbst paradigmatisch vorzuführen. In seinem Galilei-Kapitel und in seinem Geometrie-Manuskript versucht er die Genese der neuzeitlichen Physik mit ihrer Mathematisierung der Natur als einen vielstufigen Prozeß von *Abstraktionen* und *Idealisierungen* transparent zu machen.

Die *Idealisierung* ergibt sich daraus, daß die Wissenschaft bestrebt ist, im Ausgang von den anschaulichen Gegebenheiten der Lebenswelt das an diesen Typische und identisch sich Durchhaltende in den Griff zu bekommen. Im Zuge der Vervollkommnung der Bestimmungs- und Meßverfahren wird das Intendierte zu einem extrapolierten Ideal. So vertreten in der Folge auf der theoretischen Ebene feste Limesgestalten die in wechselnden Aspekten sich darstellenden Mannigfaltigkeiten der Lebenswelt.<sup>56</sup>

*Abstraktion* meint in diesem Zusammenhang nicht ein Herausheben des Allgemeinen, sondern das Absehen von ..., nämlich das Absehen von den lebensweltlichen Bedeutsamkeiten der Objekte. Dies sei durch ein einfaches Beispiel verdeutlicht, das, auch wenn es in dieser Form nicht von Husserl selbst stammt, doch seinem Gedanken gerecht wird.<sup>57</sup> Wenn Galilei sein Fallrinnenexperiment durchführt, so tut er dies mit Gebilden aus seiner Lebenswelt. Er verwendet eine Holzrinne oder eine Blechrinne, sowie Kugeln aus Holz, aus Glas, aus Eisen, aus Zinn, aus Blei. In dem Augenblick jedoch, in dem er die Rinne in eine bestimmte Neigung bringt und den Neigungswinkel mißt, wird die Rinne zur schiefen Ebene. Auch wenn sie nach wie vor eine Rinne bleibt, ist doch von dieser Eigenschaft fortan nicht mehr die Rede, d.h. von ihr kann, im Horizont des gegenständlichen Experimentes, ganz und gar abstrahiert werden. Das gleiche widerfährt den Kugeln. Sobald sie auf die Waage gelegt werden, verwandeln sie sich in bloße Massen. Nicht nur von ihrer anschaulichen Materialbeschaffenheit wird abstrahiert, sondern auch von ihrer Kugelgestalt (diese dient ja nur der Minimierung der Reibung, die auch auf andere Weise

<sup>55</sup> Vgl. insbes. Hua VI, 360 f. sowie oben Abschn. 4.

<sup>56</sup> Vgl. Hua VI, 287, 340 f., 359 ff., 384 f., 397.

<sup>57</sup> Vgl. dazu auch die Arbeit des Autors: Allgemeiner und individueller Begriff. Reflexionen zu einer Grundlegung der Einzelwissenschaften, Freiburg/München 1977, insbes. 71 - 74. In dem Buch wird u.a. aufgezeigt, inwiefern bereits Leibniz entschieden für eine konstruktivistische Deutung der Naturwissenschaft eingetreten ist. Zu Husserls Ausführungen über die abstraktive Komponente der naturwissenschaftlichen Vorgangsweise vgl. Hua VI, 60 - 62.

herbeigeführt werden könnte, etwa durch eine Vereisung der Rinne).

Es leuchtet nun jedermann ein, daß Galilei mit Rinnen und Kugeln hantiert, und es wäre ganz widersinnig zu sagen, er habe sich bei verschiedenen Handwerkern Ebenen und Massen anfertigen lassen. So liegen den wissenschaftlichen Untersuchungen stets lebensweltliche Gegebenheiten<sup>58</sup> zugrunde. Nur: Die Wissenschaft faßt diese Gegebenheiten ihrer Zweckidee entsprechend auf. Sie gelangt so auf der Grundlage lebensweltlicher Wirklichkeiten zu ihren Gegenständen. Die Objektwelten sind Konstrukte, die, von lebensweltlichen Gegebenheiten ausgehend, durch Prozesse der Abstraktion und Idealisierung erzeugt wurden. Sie sind Realitäten, zu denen wir, ohne daß die Lebenswelt als Realität vorausginge, nicht gelangen könnten. Die Lebenswelt bildet so die Ausgangsbasis für die wissenschaftskonstituierenden Strategien und Praktiken.<sup>59</sup>

Damit läßt sich nun aber auch der Objektivismus näher kennzeichnen und gewissermaßen in seiner Funktionsweise durchschaubar machen. Durch die Blindheit der Wissenschaften für die leistenden Funktionen der Subjektivität kommt es dazu, daß diese den methodischen, zweckhaft (z.B. auf Reduktion, Metrisierung, feste Typik, Reproduzierbarkeit, intersubjektive Einstimmigkeit etc.) gerichteten Charakter ihrer Strategien und Praktiken zwangsläufig übersehen, so daß sie das auf der Basis dieser Strategien sich Darbietende als ein schlechthin (und nicht, wie es sein müßte, nur in Relation zu seinem Konstitutionszusammenhang) Wirkliches ansehen.

Also besteht die „Naivität des Objektivismus“, wie Husserl es bündig formuliert, darin, „*daß wir für wahres Sein nehmen, was eine Methode ist.*“<sup>60</sup> Ihr entgehen heißt, sich dessen bewußt bleiben, daß „*die Natur nicht die Welt ist*“<sup>61</sup> und daß die mathematische Physik, obwohl sie „ein großartiges Instrument der Erkenntnis der Natur“ ist, das eine „physikalische Technik“ ermöglicht, doch ihre Grenze darin hat, „*daß nur eine schmale Schicht der konkreten Welt wirklich gefaßt ist.*“<sup>62</sup>

Die Einsicht in diese Zusammenhänge macht es unmöglich, im Sinne des Objektivismus den lebensweltlichen Gegebenheiten die wissenschaftliche Objekt-Realität als deren vermeintliches An-Sich substruieren<sup>63</sup> zu wollen. Der ganze Widersinn dieses Unterfangens läßt sich an unserem Beispiel plastisch demonstrieren: Es wäre ganz absurd zu sagen, daß Holzrinnen an sich Ebenen und Glaskugeln an sich Massen sind, die uns nur in unserer subjektiven Auffassung als das eine und das andere erscheinen. Glaskugeln und Rinnen einerseits und Ebenen und Massen andererseits gehören heterogenen Konstitutionszusammenhängen an, wobei allerdings der Konstitutionszusammenhang der Wissenschaft den Konstitutionszusammenhang der Lebenswelt voraussetzt.

---

58 Dies gilt im übrigen auch für die modernsten Versuchsanordnungen. Sie sind Bestand der spezifischen Lebenswelt des Wissenschaftlers und nicht Teil seiner Objektwelt, unbeschadet der Tatsache, daß sie ohne diese Objektwelt, ohne die entsprechende Theorie nicht hätten konstruiert werden können. Die Tatsache, daß unsere moderne Lebenswelt in hohem Maße durch Technik und Wissenschaft mitgeprägt und aus eben diesem Grunde einem fortwährenden Wandel unterworfen ist, wäre ein eigenes Thema phänomenologischer Reflexion. Vgl. dazu Hua VI, 452 f.

59 Vgl. Hua VI, 49.

60 Hua VI, 52.

61 Hua VI, 390.

62 Hua VI, 391.

63 Zu der - von der Verkenning des Konstrukt-Charakters der wissenschaftlichen Gegenständlichkeit her motivierten - Tendenz, den lebensweltlichen Gegebenheiten die wissenschaftliche Objektwelt als deren eigentlichen Wirklichkeitskern zu unterschieben vgl. Hua VI, 49 f.

## **Mario Ruggenini: Die Paradoxie der Lebenswelt - Krisis der Subjektivität und Verlust der Welt**

### 1. Die Phänomenologie und die Frage nach dem Sinn der Welt

Was verspricht sich Husserl von der Lebenswelt? Die Haltbarkeit und Zuverlässigkeit eines Verhältnisses zu den Dingen, das vom Anfang an sinnvoll ist bzw. das wenigstens die Sinnmöglichkeiten noch in sich birgt, die in der verwalteten, wissenschaftlich organisierten Welt verlorengegangen sind. Das bedeutet, daß Husserl sich die für ihn radikalste Antwort auf den „Mangel an Sinn“ verspricht, der die zeitgenössische Welt angegriffen hat. Der Ausdruck „Mangel an Sinn“, den ich hier benütze, ist ein Zitat von Nietzsche, um anzudeuten, daß die Husserlsche Phänomenologie, ohne es eigentlich wissen zu können, mit ihrer Lebensweltproblematik immer noch eine Antwort auf die tragische Frage Nietzsches sucht: „Der Nihilismus ist vor der Tür: Woher kommt uns dieser unheimlichste aller Gäste?“ Und ich möchte noch an die ausdrückliche Frage erinnern, die Nietzsche sich stellt, wenn er über die „Geschichte des europäischen Nihilismus“ nachdenkt. Die Frage lautet: woran es fehlt? – und die Antwort: „Wesentlich: der Sinn fehlt“<sup>64</sup>.

Meine Idee ist es, daß die Frage nach dem Sinnverlust der zeitgenössischen Welt am Ursprung der phänomenologischen Besinnung auf das Sinnvermögen der Subjektivität abzielt. Das bedeutet, daß, was die *Krisis*-Abhandlung ans Licht bringt, die geheime Bestimmung der Phänomenologie ist, was man auch ihre ursprüngliche ethische Berufung nennen dürfte, die bisher von ihrer vorwiegend theoretischen Haltung verborgen wurde. Die Verantwortung der Phänomenologie ist es, dem Fortschritt des Nihilismus Widerstand zu leisten. Die Krise des Sinns des Lebens erfordert, daß die Phänomenologie die Aufgabe übernimmt, die tiefe Wurzel der Erfahrung des Seins als Sinns in der Inanspruchnahme der Subjektivität als Prinzips ans Licht zu bringen. Tatsächlich schrieb Husserl schon im *Logos*-Aufsatz: „Philosophie ist ihrem Wesen nach Wissenschaft von den wahren Anfängen, von den Ursprüngen, von den  $\rho\iota\zeta\omega\mu\alpha\tau\alpha\ \pi\alpha\nu\tau\omega\nu$ .“<sup>65</sup> *Die Frage nach dem Sinn der Welt wird als Frage nach der Subjektivität als Weltgrund von der Phänomenologie Husserls entwickelt.*

### 2. Die „Generalthesis der Welt“. Die „natürliche Einstellung“ zwischen Naivität und Objektivismus

Steht die Subjektivität am Anfang der Welt, was gibt es für Husserl am Anfang des transzendentalen Subjekts selbst? Der Wiener Vortrag von Mai 1935 spricht von der „*unvermeidlichen Naivität des Anfangs*“ und scheint sie mit dem Objektivismus, den die transzendente Phänomenologie bekämpft, gleichzusetzen. Tatsächlich schreibt er so: „Der allgemeinste Titel dieser Naivität

64 Nachgelassene Fragmente. Anfang 1888 bis Frühjahr 1888, 13 [2] = Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Band 13. München 1980, S. 214.

65 Edmund Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in: *Logos I* (1910/11) S. 340.

heißt *Objektivismus*, ausgestaltet in den verschiedenen Typen des Naturalismus, der Naturalisierung des Geistes. Alte und neue Philosophien waren und bleiben objektivistisch. [...] Die Philosophie sieht in der Welt das Universum des Seienden, und Welt wird zur objektiven Welt gegenüber den Weltvorstellungen - [...] die Wahrheit wird also zur objektiven Wahrheit. [...] Der historische Gang der Entwicklung ist durch diese Einstellung auf die Umwelt bestimmt vorgezeichnet. [...] In der umweltlichen Einstellung, in der ständig objektivistischen, erschien alles Geistige wie der physischen Körperlichkeit aufgelegt. So lag eine Übertragung der naturwissenschaftlichen Denkweise nahe. [...] Die naturwissenschaftliche Methode muß auch die Geistesgeheimnisse erschließen. Real ist der Geist, objektiv in der Welt, als solcher fundiert in der Leiblichkeit.“<sup>66</sup> Jedoch diese stark polemische Fassung tut sogar der Lebensweltproblematik Unrecht, die die Möglichkeit einer Unterscheidung zwischen der Naivität der „natürlichen Einstellung“ und der der naturalistischen Philosophien statt der genannten Gleichsetzung voraussetzt.

Das kann man klar verstehen, wenn man zu der entscheidenden Wende der *Ideen I* zurückgeht. Hier zeigt sich die „natürliche Einstellung“ des Husserlschen Bewußtseins vielmehr als ein Moment der unmittelbaren Besinnungslosigkeit, eine Art notwendig vorausgehender Unwissenheit, in der das Bewußtsein sich noch nicht verloren hat, obwohl es sich auch noch nicht gefunden hat. Dies drückt Husserls wiederholte Charakterisierung der „natürlichen Einstellung“ als ursprünglicher Naivität, fast als verzauberte Verwunderung vor dem unmittelbaren Erscheinen der Welt, aus. Das Bewußtsein kann sich nur um die Welt kümmern, ohne daß dieser „natürliche“ Vorzug der Welt noch den ausdrücklichen Irrtum einer absoluten Setzung der Wirklichkeit zum Schaden des Bewußtseins selbst einschließt. Was Husserl ausdrücklich in Betracht zieht, ist, daß die „natürliche Einstellung“ die „Generalthesis“ enthält, „vermöge deren die reale Umwelt beständig [...] als daseiende Wirklichkeit bewußt ist“, aber nicht die „philosophische Verabsolutierung der Welt“. Letztere sei vielmehr ein „philosophischer Widersinn“, der nur dann entsteht, wenn man über den letzten Sinn der Welt zu philosophieren meint, ohne dabei zu bemerken, daß „*die Welt selbst ihr ganzes Sein als einen gewissen ‚Sinn‘ hat, der absolutes Bewußtsein, als Feld der Sinngebung, voraussetzt*“<sup>67</sup>. Die „Generalthesis“ als solche „kann nie widersinnig werden“.

Mir scheint es wichtig, sofort zu bemerken, daß mit dieser Schilderung der natürlichen Einstellung Husserl schon eine radikale, spekulative Entscheidung genommen hat. *Die Welt ist kein An-sich-Seiendes, sie ist nämlich zuerst die Weltthese*, sofern die unmittelbare, unbestreitbare Weltwirklichkeit im Grunde die Leistung des natürlichen Gerichtetseins des Bewußtseins auf die Dinge ist. Der philosophische Dogmatismus verdirbt die Natürlichkeit der Weltthese, sofern er sie in den philosophischen Glauben an die absolute Selbständigkeit der Welt umgestaltet, in die widersinnige Auffassung von einem ständigen Ansichsein, das in sich des Bewußtseins völlig entbehren kann, als ob es ein beliebiges Ding wäre. In diesem Objektivismus entartet die ursprüngliche, naive Selbstvergessenheit des Bewußtseins hinter der Maske einer vermeintlichen Treue zur unbestreitbaren Realität der Welt. Der Dogmatismus erwächst also aus dem naiven Vergessen und versinkt in ein verhängnisvolles Vergessen des Vergessens, das seine Herkunft ist. Im Gegensatz dazu stellt die phänomenologische Philosophie dank der Reduktion jenes Vergessen in Frage, um es als den natürlichen Zustand des Subjekts auszulegen, in dem das Bewußtsein sein intentionales auf die Dinge Gerichtetsein so einseitig erlebt, daß es nichts von sich selbst als Bewußtsein wissen kann.

Nach dieser Anstrengung, um den Unterschied zwischen der natürlichen und der objektivistischen Einstellung bei Husserl zu bewahren, muß ich aber die ungeklärte Verbindung zwischen der Naivität des direkten Hineinlebens und der von den Wissenschaften verursachten „Naturalisierung des Bewußtseins“ nochmals befragen. Diesbezüglich kann ich nicht umhin, den Verdacht zu erwecken, daß das selbstvergessene Bewußtsein der Lebenswelt, als mangelhafter Zustand, weniger

---

66 Ders.: *Die Krisis der europäischen Menschentums und die Philosophie*, in: *Hua VI*, S. 339-341 (Wien, Mai 1935). Die Schriften Husserls werden im allgemeinen nach der Ausgabe der *Husserliana* („Hua“) zitiert.

67 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. *Husserliana*. *Hua*. III, bes.S. 63 und 155. Die Paragraphen 30 bis 55 sind für diese Betrachtungen zu berücksichtigen.

unschuldig ist, als Husserl selbst wahrhaben dürfte. Tatsächlich bringt es in seiner bloßen Natürlichkeit schon eine Verarmung und Entartung der Phänomene mit sich, einen ursprünglichen Verlust ihrer phänomenologischen Konkretheit und ihres Reichtums an Sinnmöglichkeiten. Allgemein könnte man sagen, daß die Welt der natürlichen Einstellung des Lebens entbehrt, das sie nur aus solchem Bewußtsein empfangen kann, das auf die Tiefe seines Vermögens nicht verzichtet hat. *Tatsächlich ist die Welt selbst sinnlos, wenn sie entweder noch nicht oder nicht mehr eine Welt für das Bewußtsein ist*, wenn das sich selbst entfremdete Ego-Subjekt nur die unmittelbare Fremdheit der Welt aushalten kann. Sind diese Erwägungen im Bezug zur natürlichen Einstellung triftig, so scheint die Gegenüberstellung von Lebenswelt als der Welt der unvermeidlichen Naivität des Anfangs und der objektivierten Welt der Wissenschaft schwer zu entkräften.

### 3. Wie naiv-natürlich ist die Lebenswelt?

Tatsächlich haben wir ein *Paradox* erläutert, das sich daraus ergibt, daß der natürliche Zustand des Bewußtseinslebens, ohne daß Husserl sich darüber klarwerden konnte, eine wirkliche Entstellung der Dingwelt nach sich zieht, sofern die Dinge noch nicht ihr Wesen als Phänomene gewonnen haben. Deswegen wird das *natürliche* Verhältnis zwischen Subjekten und ihren Umwelten auf problematische Weise dem Subjektivitätsverlust der neuzeitlichen Wissenschaft entgegengestellt, wenn das Natürlich-Subjektive vom Transzendental-Subjektiven abgegrenzt und für sich genommen wird, weil es der Zustand ist, in dem das Subjekt nur vorhanden „ist“, ohne noch zu sich selbst gekommen zu sein. Auf Grund dieser Selbstverlorenheit kann die Reduktion sich nur wie eine dramatische Unterbrechung ereignen, die das natürliche Leben des Bewußtseins vom transzendentalen scheidet. *Es gibt keine „Natur“, keine ursprüngliche Erfahrung des Lebens*, welche die Funktion eines kritischen Paradigmas hinsichtlich der Bewußtseinsleistungen erfüllen könnte, *wenn das Natürliche des Bewußtseins seine Selbstvergessenheit ist*, die das Vergessen der konstituierten Relativität der Weltwirklichkeit mit einschließt. Die natürliche Einstellung, die nach Husserl immer die Reduktion fordert, auch dort, wo Husserl den Weg zur Erlangung der transzendentalen Dimension über die Lebenswelt bahnt, bedeutet schon eine zunächst nicht zu umgehende Verstellung der psychisch-subjektiven wie dinglich-objektiven Phänomene. Die Wirklichkeit der Welt, sowohl nach der physischen als auch nach der psychischen Seite, ist Weltphänomen im vollen Sinne nur für diejenige Subjektivität, die ihre transzendente Verantwortlichkeit für die Welt errungen hat. Mit anderen Worten: Die Leistungen des naiven Bewußtseins in der Lebenswelt implizieren dieselbe naive Subjektivität wie die wissenschaftlichen Leistungen, die eine berechenbare Wirklichkeit herstellen wollen. Beide Male handelt es sich um eine unmittelbare, unreflektierte Subjektivität. Darum könnte man sogar das Verhältnis umkehren und die These aufstellen, *daß der von der neuzeitlichen Wissenschaft konzipierte Aufbau der Welt dem transzendentalen Subjektivismus näher stehe als das natürliche Sichbeziehen des Bewußtseins auf die alltäglichen Gegenstände*. Diese provokante These kann sich auf den entscheidenden, obwohl phänomenologisch ungeklärten Konstitutionsbegriff stützen, der die intentionale

Produktivität der Subjektivität zur Geltung bringt.<sup>68</sup>

Am Ende dieser Betrachtung der ungeklärten Beziehungen zwischen dem einfach Natürlichen und dem, was Husserl als Naturalismus, bzw. Objektivismus tadelt, möchte ich folgenden Schluß ziehen, daß die Phänomenologie nicht umhin kommt anzuerkennen, daß das „naive Bewußtsein“, wovon sie spricht und das die Lebensweltproblematik unterstützt, nicht etwas Natürliches ist, solches, wovon man schon vor und außerhalb der Philosophie wissen könnte und das in keine Spekulation eingebunden wäre. Vielmehr impliziert sie schon eine philosophische These, die nur die Philosophie, die den Widersinn jeder Verabsolutierung der Welt zu enthüllen imstande ist, zu erfassen vermag. Die hier geforderte philosophische Anstrengung bietet gerade und nur die transzendente Phänomenologie, die das vermeintliche In-sich-sein der Welt in eine ursprüngliche Relativität des Seins zum Bewußtsein verwandelt, die, schlicht erlebt, noch unbewußt ist. Diese Umkehrung setzt also die Reduktion des Seins auf die Seinsgültigkeit, nämlich auf die Setzung der Subjektivität, voraus und hat zur eminenten Folge, daß die unbefragte Voraussetzung der Geschichte der Seinsmetaphysik, nämlich die Selbständigkeit des Seins, auf eine notwendige Phase des Bewußtseinslebens rückführbar wird. Das alles kann man die idealistische Umkehrung der Seinsproblematik nennen: „So kehrt sich der gemeine Sinn der Seinsrede um. Das Sein, das für uns das Erste ist, ist an sich das Zweite, d.h. es ist, was es ist, nur in ‚Beziehung‘ zum Ersten.“<sup>69</sup> Das „für uns“ meint hier das, was Husserl als die natürliche Bewußtseins-Einstellung eingeführt hat. Nur für diese naive Einstellung gilt das Sein als das Erste: Das Bewußtsein erlebt das Sein schlechthin, ohne Rücksicht auf sein Erleben, aber es kann nicht das Sein als das Erste ausdrücklich setzen, sonst verlöre es seine Naivität und würde ins Widersinnige geraten. Das Bewußtsein bleibt nämlich das Erste, auch wenn es seinen Vorrang hinsichtlich des Seins, das von ihm gesetzt wird, vergessen hat.

#### 4. Der Idealismus der Lebenswelt. Das Paradox der Phänomenologie

Das alles zieht nach sich, daß es unmöglich ist, die ganze Problematik der Lebenswelt von Husserls Idealismus abzulösen, sofern sie wesentlich die Phänomenologie der natürlichen Einstellung ausarbeitet. Auf jeden Fall, möchte ich bemerken, sollte man das große Verdienst, das der Husserlsche Idealismus sich erworben hat, vor jeder kritischen Auseinandersetzung anerkennen. Dank seiner großartigen analytischen Arbeit hat Husserl als Idealist den Widersinn jeglicher Rede von der Selbständigkeit der Dinge der Erfahrung entlarvt. Nach ihm ist es möglich geworden, das wirkliche Sein des Dinges vom bloß vermeintlichen aufgrund des einstimmigen Verlaufs der Erfahrung, zu unterscheiden. Das vermeintliche Sein kommt nämlich einer regellosen, unbeständigen Erscheinung zu. Auf diesem Grund braucht man kein „An-sich-sein“, das nicht ein „Für-uns-sein“ schon ist, d.h. ein Seiendes für die Welterfahrung, die sich in uns ereignet. Von da aus ergibt sich sowohl die allgemeine These: „Realität, sowohl Realität des einzelnen genommenen Dinges als auch Realität der ganzen Welt, entbehrt wesensmäßig der Selbständigkeit“; als auch die prinzipielle Verneinung: „Eine absolute Realität gilt genau so viel wie ein rundes Viereck.“<sup>70</sup>

Wenn wir also auch der Husserlschen Phänomenologie als der extremen Gestalt der idealistischen Bewußtseinsphilosophie nicht zustimmen, so versuchen wir dennoch, das Ergebnis ihres notwendigen Idealismus in die spekulative Überlegung zu verwandeln, daß die Wirklichkeit der Dingwelt nicht selbstgenügsam ist, sondern auf anderes verweist, auf das, was Husserl als eine andere Seinssphäre eingeführt hat, aber auch als eine „Irrealität“, wie es Eugen Fink treffend bezeichnete. Dieser kühne Gedanke ist von Husserl in den Vorlesungen des Wintersemesters 1923/1924, im systematischen Teil der „Ersten Philosophie“, angesprochen worden. Er erklärt dort: „Erst wenn für mich im strengsten Sinne nichts mehr ‚da‘, seiende Wirklichkeit ist, kann ich mich selbst als transzendentes Subjekt erfassen, *als die Irrealität, die alle Realität voraussetzt.*“<sup>71</sup>

68 Zur „schwebenden Unbestimmtheit“ von Begriffen wie Konstitution, Leistung, Phänomen vgl. E. Fink: Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie, in: ders.: Nähe und Distanz“, Freiburg/München 1976, S.180-204.

69 Ideen I = Hua III, S.118.

70 Ebd., S.118 und 134.

71 Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion = Hua VIII, S.79 (von mir

Das bedeutet, daß der Phänomenologe nach der Reduktion die überaus komplexe Arbeit verrichten muß, die allein *die Phänomenalität der Phänomene* in ihrer Bestimmtheit gewinnen läßt, weil nur sie die vermeintliche Selbständigkeit der Dinge in den Sinn, den sie von der Subjektivität erhalten, auflösen kann. Die Analyse aber kann die Reduktion weder begründen noch bestätigen, weil diese vielmehr über den transzendentalen Sinn der Analyse selber im voraus entscheidet. Denn es gilt zu verstehen, daß die Subjektivität nach der Reduktion, d.h. nach ihrer transzendentalen Umbildung, das Erscheinen der Phänomene als solcher in dem Sinne ist, daß sie die Phänomene konstituiert. Daher ist *die Subjektivität das (Ur-)Phänomen der Phänomenologie*, soweit sie als der verborgene Grund des Phänomen-Werdens der Phänomene waltet. Was der Ursprung des phänomenalen Seins der Dinge ist, muß als das Phänomen der Phänomene ans Licht gebracht werden. *Das ist der Sinn der Reduktion.*

Wenn aber die Reduktion die Unterscheidung zwischen dem, was Phänomenologie ist, und dem, was auf sie keinen Anspruch erheben kann, leistet, ergibt sich daraus *der Sinn der Phänomenologie selbst als ein Paradox*. Das phänomenale Wesen der Dinge ist nämlich das, was sich zuerst und zumeist nicht zeigt. Um so weniger zeigt sich das Sein der Phänomene, nämlich die transzendente Irrealität, die die Phänomenalität der Dinge leistet. Man achte nochmals darauf, daß die ausdrückliche Hervorhebung der paradoxen Bestimmung der Phänomenologie keinesfalls deren Erledigung beabsichtigt. Meine Absicht ist es vielmehr, ihr wesentliches Wagnis zu enthüllen, indem ihre entscheidende spekulative Bedeutung nicht verheimlicht, sondern ausdrücklich verantwortet wird. In dieser Perspektive kann man durch die Phänomenologie der Reduktion und der transzendentalen Subjektivität einem *Denken der Differenz* vorgreifen, das das Positive der Dinge in Frage stellt, um sich für *das Unscheinbare, dem die Dinge ihre Phänomenalität schulden*, freimachen zu können. Das bedeutet, an die „Irrealität“ zu denken, die sich nicht in der Welt zeigt, die aber zu dem, was sich zeigt und in der Welt unmittelbar als wirklich empfangen wird, gehört. Diese „Irrealität“ „macht den Sinn und Grund“ dessen aus, was in der Welt selbstverständlich als daseiende Realität genommen wird. Es gilt also, die verhüllte Wahrheit, die von Husserls *Ideen I* ausgedrückt worden ist, nach der zwischen Irrealität und Realität ein tiefer Abgrund des Sinnes gähnt, ans Licht eines Denken der Differenz neu zu bringen.<sup>72</sup>

## 5. Die Selbstgewißheit eines weltlosen Subjekts

---

hervorgehoben); E. Fink: Studien zur Phänomenologie.1930-1939. Den Haag 1966, S.135.

72 Ebd.116-117 (von mir unterstrichen). In fast entgegengesetzter Richtung arbeitet K. Schumann die Fragen, die hier gestellt sind, aus, insofern er das Weltproblem aufgrund der „Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie“ zu denken versucht.Vgl. sein Buch gleichen Titels, das das „Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls“ behandelt (Phaenomenologica 42, Den Haag 1971). Tatsächlich höchst paradox ist Heideggers Bestimmung des phänomenologischen Begriffs von „Phänomen“: „Was ist es, was in einem ausgezeichneten Sinne ‚Phänomen, genannt werden muß?[...] Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade ‚nicht, zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, ‚verborgen, ist, aber zugleich etwas ist, was wesenhaft zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht.“ Sein und Zeit. Gesamtausgabe, Band 2. Frankfurt 1977, S. 47.

Wie kann aber die transzendente „Irrealität“ Phänomen werden? Diese Frage ist auf solche Weise zu wiederholen: *Wie ist dann das Sein der Subjektivität zu denken?* Die Frage, die Heidegger aufgeworfen und Fink wieder aufgenommen hat, richtet die Aufmerksamkeit auf die unabwendbaren Dunkelheiten, die dem Programm einer letzten Klärung des Sinnes der Welt, wofür die Phänomenologie Husserls sich verantwortlich machte, zugrundeliegen.

Die Antwort, die man bei Husserl finden kann, zeigt, daß das Sein des Subjekts dem Sein der Dinge seinem tiefsten Wesen nach gleichgeordnet wird, nicht trotz, sondern aufgrund der transzendentalen Leistung der Dingkonstitution seitens der absoluten Subjektivität. Husserl zögert nicht, die transzendente Subjektivität selbst in den Bereich des konstituierten Seienden miteinzuschließen. Wörtlich heißt es: „Das befaßt auch das Sein der transzendentalen Subjektivität selbst, deren erweisbares Wesen es ist, transzendental in sich und für sich konstituierte zu sein.“ Denn für die Subjektivität als solche, d.h. für die transzendentalen Einzelsubjekte, „ist Sein wesensmäßig Für-sich-selbst-Sein“.<sup>73</sup> Ist jedes Seiende ein solches aufgrund der transzendentalen Beziehung zur Subjektivität, so ist dann diese selbst das, was sie in sich ist, aufgrund eines ursprünglichen Selbstverhältnisses, sei es „zunächst als Ego“, sei es „in ähnlicher Weise [als] die transzendente Intersubjektivität, die in mir, also auf mich relativ, konstituiert ist als Vielheit von ‚Egos‘.“ Subjektsein bedeutet dann soviel wie: ein Ego zu sein, d.h. das Seiende, das allein „in sich und für sich“ ist. Ego im ursprünglichen, transzendentalen Sinne ist das Seiende, das als solches nicht für ein anderes Subjekt, sondern von Grund auf für sich ist: Darum ist es in sich, unabhängig von jedem anderen, d.h. „absolut“. Genau dies ist es, was Husserl tatsächlich folgert: „Als Ego bin ich absolut in mir und für mich seiend [...] Absolut Seiendes ist seiend in Form eines intentionalen Lebens, das, was immer es sonst in sich bewußt haben mag, zugleich Bewußtsein seiner selbst ist. Eben darum kann es wesensmäßig jederzeit auf sich selbst reflektieren, sich selbst thematisch machen“.

Auf diesem Grund könnte man verstehen, daß der Vorrang des Bewußtseins vor der Welt dem metaphysischen Paradigma der Seinsgewißheit vollkommen entspricht und daß dieses Paradigma, unabhängig von der Kontingenzthese, die Verabsolutierung des einen und die Relativierung der anderen zur Folge hat. Das Bewußtsein allein, als Grund für sich selbst (seiner apodiktischen Selbstgewißheit), kann das Sein der Dinge begründen (ihren Seinssinn).<sup>74</sup> Geht also das Bewußtsein der Welt notwendig voran, soweit es der letzte Grund ist, dessen sich die Phänomenologie vergewissern kann, *steht das Bewußtsein außerhalb der Welt, ist es als solches a-kosmisch, weltlos*. Gäbe es Bewußtsein nur als Weltbewußtsein - was bei Husserl im Grunde unentschieden ist -, bliebe Bewußtsein allein das sich selbst gewisse Seiende, das aufgrund solcher Selbstgewißheit für sich und die Welt Subjekt sein kann; umgekehrt muß die Welt - das Ganze des Objektiven - auf das Von-sich-selbst-Wissen dieses höchsten Seienden, das allein von sich selbst „Ich“ sagen kann, relativ sein. *Das Subjekt ist ein Ich, sofern es selbstgewiß ist, nicht sofern es eine Welt hat*. In der transzendentalen Korrelation von Subjekt und Welt ist das Subjekt der Grund, nicht die Welt, die für Husserl bloß konstituiertes Sein ist, sei es als die Ganzheit des Seienden (die die anderen Subjekte miteinschließt), sei es als der Horizont für die Konstitution jedes bestimmten Seienden. Deutlicher: Das Subjekt konstituiert sich selbst - es ist im Grunde autonom, wie schon gezeigt -, so daß die Welt als konstituierte zu betrachten ist - sie ist im Grunde heteronom, als das Seiende, das als solches für die seiende Selbstgewißheit gilt.

## 6. Das transzendente Ego ist unendlich

In der *Krisis* äußert Husserl sich bezeichnenderweise: „Ich stehe über der Welt, die nun für mich in einem ganz eigenartigen Sinne zum Phänomen geworden ist.“ Nicht involviert in die Welt, innerhalb derer das Ich als solches nur „in sich ist“, enthält dieses selbst die Welt, und die Dinge entspringen seinem konstitutiven Vermögen. Ist es die Bestimmung des Seins der Dinge, auf die

<sup>73</sup> Phänomenologische Psychologie = Hua.IX, S.296-297 und 519.

<sup>74</sup> Für die Unterscheidung zwischen apodiktischer und adäquater Evidenz vgl. Erste Philosophie II, = Hua VIII, § 31, und Cartesianische Meditationen, I. Meditation, = Hua I, §§ 6-9.

konstitutiven Leistungen zurückgeführt zu werden, so ist ihre Alterität - die Alterität der Welt - dem Bewußtsein gegenüber relativ: Sie ist immer nur vorläufig oder scheinbar. In Wahrheit ist sie die Alterität, die das Bewußtsein für sich selbst erzeugt. Versetzt die Reduktion die Phänomenologie auf die Ebene der „transzendentalen Korrelation von Welt und Weltbewußtsein“, wie Husserl in der *Krisis* wiederholt, so zeigt sich, daß der eine Pol der Korrelation (das Weltbewußtsein) den anderen Pol (die Welt) in sich auflöst, die Welt einfach zur Weltthese wird, so wie man anfangs erklärte. Die Korrelation ist universal und absolut, „in sich absolut geschlossen und absolut eigenständig“, sie ist nichts anderes als die Subjektivität in ihrer transzendentalen Selbstsetzung. Die Korrelation schließt nicht einfach die Subjektivität in sich ein - dann wäre sie umfassender als diese -, sie ist vielmehr die Subjektivität selber als universales, in sich selbst allumfassendes Urprinzip.

Das Subjekt ist nämlich in keine Dimension eingeschlossen, deren Maß nicht von ihm selber abhängt. Das absolute Ego kann keiner wirklichen Alterität Raum gewähren, weder derjenigen des Dinges noch derjenigen der anderen Ego, die ihrerseits ebenfalls vom undeklinierbaren Über-Ich konstituiert werden müssen. *Das Bewußtsein entbehrt also der Möglichkeit, der Alterität zu begegnen*, weil für es kein Verhältnis denkbar ist, das es mit den Anderen bei den Dingen sein läßt, ohne jedes Anderssein in die schlichte Objektivation seines intentionalen Lebens zu verwandeln. Allerdings gehört der Alteritätsverlust zum metaphysischen Schicksal des neuzeitlichen postcartesischen Bewußtseins, sofern dieses dem Paradigma der Selbstgewißheit untersteht. Bewußtsein ist Selbstgewißheit: Niemand kann für mich so gewiß sein, wie ich es für mich selbst bin. Setzt sich daher das „ich“ selbst als der verantwortliche Führer der Weltreflexion, ist es dazu bestimmt, groß geschrieben und solcherart auch gedacht zu werden. *Diesem „Ich“ ist die Endlichkeit, auf die es grundsätzlich verzichtet hat, in keiner Weise zurückzugeben*. Reflektiert dieses Ich nämlich über die Welt aufgrund der Gewißheit seines Seins, so ist es nicht mehr in der Welt, denn es hat die Welt nur als seinen Gegenstand. Es mangelt ihm an der Welt als der Relation zur Alterität, die es zusammen mit den Anderen bei den Dingen sein läßt. Fehlt es dem Bewußtsein an Welt, so hat es seine Endlichkeit unwiderrufflich verloren.

## 7. Husserls Entdeckung. Die Unentbehrlichkeit des „Subjekts“ und das „differenziale“ Sein der Welt

Eine Umkehrung der Husserlschen Phänomenologie läge darin, daß das von ihr Postulierte als Unmöglichkeit einsichtig würde, nämlich das Sein der Dinge - geschweige denn das der anderen Mitsubjekte - auf die Selbstgewißheit des Ich als erster Person (jenes Ich, das nur ich selber bin) zurückzuführen. Eine solche Umkehrung kann nur unter der Bedingung erfolgen, daß jene akosmische Absolutheit des Ich abgesetzt wird. Dabei handelt es sich nicht nur um eine Art „Paradigmenwechsel“, der, um mit Habermas zu sprechen, die transzendente Konstitution nicht mehr im solipsistischen, absoluten Ich begründen würde, sondern in der Intersubjektivität einer intermonadischen Gemeinschaft, in der sich Subjekte als Subjekte für die Welt einander konstituieren. Denn eine Welt für viele Subjekte bleibt immer noch eine Gegenstandswelt, die den Vorrang der

Subjektivität bestätigt, was man ihre *akosmische Natur* nennen könnte. Die vielen Subjekte können als weltkonstituierende Gemeinschaft nur außerhalb der Welt fungieren, um die Weltobjektivität gemeinsam zu leisten, aufgrund der vorgängigen, gegenseitigen Anerkennung als Subjekt, die jedes Mitglied der Monadengemeinschaft jedem anderen zollt. Husserls unvermeidbare Folgerung lautet: „Das an sich erste Sein, das jeder weltlichen Objektivität vorangehende und sie tragende, ist die transzendente Intersubjektivität, das in verschiedenen Formen sich vergemeinschaftende All der Monaden.“<sup>75</sup>

Husserl-Interpreten haben des öfteren versucht, Husserls Position zu stützen, indem sie sozusagen die Phänomene hereinholen wollten, die der radikal solipsistische Ansatz der Reduktion lediglich verfehlt. Die subjektivistische Gründung der Problematik, der Vorrang des Ego, sollte dabei unerschüttert bleiben, wenn auch mit der Tendenz, das Ego nun klein zu schreiben und in einem Plural abzuwandeln.<sup>76</sup> Dies kann jedoch nur einer Phänomenologie der wesentlichen Endlichkeit des „Subjekts“ gelingen, *die den Grund dieser Endlichkeit nicht unmittelbar im Subjekt selbst entdeckt, sondern in dem Anderem, in der Relation nämlich*, in der das Sein jedes Subjekts dem Sein eines jeden anderen und dem der Dinge sich öffnet. Husserls Entdeckung, auf der sein Idealismus beruht, besteht darin, daß das Denken nicht vom „Subjekt“ absehen kann. Das „Subjekt“ kommt notwendig ins Spiel, es kann nicht umhin, „da“ zu sein, wenn die Philosophie nach dem Sein der Welt fragt, deren Selbstverständlichkeit sie ausschaltet. Wir fragen nochmals: Was aber ist „Da-sein“ für das Subjekt? Was ist das überhaupt, ein „Subjekt“ zu sein?

Vermag das phänomenologische Ego sich selbst gewiß nicht in der Weise einzuklammern, wie es die selbstverständliche Gegebenheit der Welt - und des weltlichen Menschen-Ich - in Klammern setzt, so folgt daraus nicht, daß das in Frage gestellte Sein an einem unbezweifelbaren, außerweltlichen Sein eines transzendentalen Ego aufzuhängen ist. Im Gegenteil folgt nur, daß das menschliche Sein selbst mit der Welt, den Dingen und den anderen Mitsubjekten fragwürdig wird. *Was nämlich in Frage kommt, ist auch die Selbstverständlichkeit seines „Ich-seins“, das unzweifelhaft selbstgewiß ist, und damit verliert der Vorrang des Selbstbewußtseins seinen Grund der Ungewißheit der Welt gegenüber.* Die Frage nach dem Sein der Welt prallt auf das „Subjekt“ zurück, aber nicht um es über die Welt hinaus zu erheben - das ist das Schicksal des neuzeitlichen Idealismus des Selbstbewußtseins, den Husserl vollendet -, sondern um es in seinem Sein zusammen mit dem Sein der Welt neu zu denken und die notwendige Zusammengehörigkeit beider zu ergründen. Die Phänomenologie begegnet den Dingen als Phänomenen, insofern sich die Welt nicht zuerst in meinem Ich, sondern gleichursprünglich in der Pluralität der Mitsubjekte erschließt. Darum bedeutet „Subjektivität“ nicht absolute Selbstgewißheit - was einen Solipsismus mit sich brächte -, sondern das Faktum, daß jedes Ego nur für die Welt „da“ ist. Anders gesagt: Niemand ist ein „Ich“ einfach für sich selbst oder die Anderen, sondern für Anderes, und zwar für die Alterität der Welt, der jedermann mit den Anderen zugehört. Die Welt ihrerseits *ist*, sofern sie sich in den „Subjekten“ ereignet, die sie miteinander in Beziehung bringt, indem sie ihnen die Sorge für die Dinge übergibt.

Diese Andeutungen ermöglichen es uns, die endliche „Subjektivität“, die sie an den Tag legen, in

---

75 Cartesianische Meditationen = Hua.I, S.182. Husserl erfaßt die objektive Welt als „wesensmäßig bezogen auf die selbst in der Idealität endloser Offenheit konstituierte Intersubjektivität, deren Einzelsubjekte ausgestattet sind mit einander entsprechenden und zusammenstimmenden konstitutiven Systemen.“ Darum stellt er sich vor, daß die Konstitution der objektiven Welt das Ergebnis einer „*Harmonie der Monaden*“ sei, aufgrund eines harmonischen Aufeinander-Abgestimmtseins der Einzelsubjekte. Die Leibnizsche Inszenierung der intersubjektiven Konstitution der Welt macht den monologischen, nicht interaktiven Charakter der konstitutiven Leistung jedes einzelnen Ego offenbar. Die „*Harmonie der Monaden*“ ist in einem gewissen Sinne von außen (oder a priori) gewährleistet. Sie setzt eine „harmonische Einzelkonstitution in den einzelnen Monaden, und demgemäß auch eine harmonisch in den einzelnen verlaufende Genesis“ voraus (ebd., S.138).

76 A. Aguirre (Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik. Darmstadt 1982) diskutiert die verschiedenen Auseinandersetzungen von Husserl-Interpreten mit Husserls Intersubjektivitätstheorie, insbesondere von B. Waldenfels und K. Held. E. Ströker (Husserls transzendente Phänomenologie. Frankfurt 1987) macht die Notwendigkeit geltend, die Problematik der wechselseitigen Konstitution der Mitsubjekte hervorzuheben, die bei Husserl selbst aufbricht.

die Begriffe „Existenz“ und „Koexistenz“ zu übersetzen. Diese Begriffe enthüllen das, was im Tiefsten der Husserlschen Problematik der Subjektivität ungedacht bleibt, weil verdrängt wird. „Subjektivität“ setzen wir zwischen Anführungszeichen, weil ich die Umkehrung, die Husserls Frage nach dem Subjekt in Heideggers Frage nach der Endlichkeit der Existenz erfuhr, für unwiderruflich halte. Dieser Umkehrung verdankt die Phänomenologie die Wiedereinsetzung der „Subjektivität“ als Da-sein in der Welt, aufgrund einer differenzialen Auslegung des Seins der Welt. Die Infragestellung der Selbstverständlichkeit der Welt vollzieht sich in *Sein und Zeit* und im weiteren Denkweg Heideggers in der unzeitgemäßen erneuten Stellung der Seinsfrage. Ohne die tiefe Erschütterung des Absolutismus der Welt, die die Husserlsche Reduktionsproblematik leistet, ist Heideggers Fragestellung völlig undenkbar, trotz der Abhängigkeit der Husserlschen Irrealisierung der Welt vom Bewußtseins-absolutismus.<sup>77</sup> In dieser Hinsicht steht Heidegger unleugbar in Husserls Schuld, obwohl er von dem Bewußtsein als dem letzten Absoluten am nachhaltigsten Abstand nimmt. Es ist Heideggers Verdienst, *die Differenz der Welt* gedacht zu haben und damit die Welt der selbstverständlichen Gleichsetzung mit der Ganzheit des Seienden entzogen zu haben. Die Analytik der Existenz deckt die Welt als die Offenheit auf, innerhalb deren das Seiende als Ganzheit gedacht und als solche in der Erfahrung der Angst „völlig belanglos“ werden kann. In *Sein und Zeit* enthüllt diese Erfahrung *die Welt als das Nichts, als Differenz jedem Seienden gegenüber*, darum aber als die Ermöglichung der vielfältigen, innerweltlichen Bestimmtheiten, die sich aufgrund der und für die menschliche Existenz ereignet.

Im Gegensatz zur Husserlschen Reduktion berechtigt diese Differenz jedoch nicht zur Annahme einer Transzendenz des „Subjekts“ der Welt gegenüber, wohl aber begründet sie die Notwendigkeit der Existenz für die Welt. Ist die Husserlsche Subjektivität als „In-sich und für-sich sein“ der Grund ihres eigenen Seins und deshalb der Grund des Weltseins selber, findet die Existenz als In-der-Welt- und Für-die-Welt-Sein ihren „Grund“ in der Welt, die der Existenz jedoch nicht entbehren kann. Deswegen ist die Welt kein metaphysischer Grund, kein absolut Seiendes, das dem nur relativ Seienden so etwas wie ein letzter Grund wäre, sondern das Nichts dem Seienden gegenüber, gemäß der Erörterung der Weltfrage in *Sein und Zeit*. *Die Welt ist das Sein*; ist aber das Sein als Differenz das Nichts, beruht die Existenz auf dem Nichts und wendet sich der „Grund“ in den Ab-grund. Diese äußerlich nihilistische These, die offenbar den französischen Existenzialismus einleitete, kehrt sich in die unwiderrufliche Bestimmung der Existenz zur Welt um, die keine sonstige ontische Finalität, ob jenseitig oder diesseitig gedacht, duldet. Diese weltliche Existenzbestimmung ist einer ontotheologischen Alternative gegenüber vorgängig; letztere entspringt aus dem metaphysischen Willen, die Existenz für ihre wesentliche Endlichkeit zu entschädigen.

8. „Die Paradoxie der menschlichen Subjektivität“ ist die Paradoxie der Lebenswelt

<sup>77</sup>J. Wetz: Wider den Absolutismus der Welt. Neuere Beiträge zu Edmund Husserl, in: Philosophische Rundschau 38 (1991) S. 4.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Phänomenologie der Lebenswelt das Verhältnis zur Alterität der Husserlschen Subjektivität auf keine Weise zurückgeben kann. Was in Husserls Auffassung der Lebenswelt höchst paradox bleibt, ist nämlich, daß die Welt schon auf der Stufe des naiven Hineinlebens des Subjekts auf ihre Alterität zugunsten des Lebens verzichtet hat. Der Ausdruck „Lebenswelt“ bedeutet tatsächlich, daß die Welt nur als Funktion des Lebens zu verstehen ist, nicht als die Alterität, die das Leben des Subjekts hervorruft und die demzufolge keine Reduktion auf die Subjektivität gestattet. So ist die Korrelation Subjekt-Welt, wie sie in der Lebenswelt stattfindet, schon subjektivistisch aufgefaßt: Sie dient dem Phänomenologen nur als Plattform, um zur transzendentalen Korrelation sich aufzuschwingen. Wegen ihrer Naivität kann das innerweltliche Leben des Subjekts, das noch zu direkt der Welt ergeben ist, keine Phänomenologie der Endlichkeit der Existenz begründen. Hebt man diese Naivität auf, so kann man nur die absolute Subjektivität der transzendentalen Phänomenologie erreichen. Das Miteinander-in-der-Welt-sein der Subjekte in der natürlichen Einstellung verwandelt sich in das Vermögen der transzendentalen Intersubjektivität, eine gemeinsame Welt zu konstituieren. Nach einem früheren Husserl-Zitat geht die transzendente Intersubjektivität als das an sich erste Sein jeder weltlichen Objektivität voran. Das bedeutet im Prinzip, daß sich das Zusammensein der Subjekte nicht in der Welt ereignet, im Gegenteil ist diese die Wirkung ihrer Koexistenz. Man muß außerdem sich fragen: Ist eine Gemeinschaft von transzendentalen Ego wirklich denkbar?

Zuerst scheint bedacht werden zu müssen, daß jedes Ego, das an dieser Gemeinschaft mitbeteiligt ist, ein Ich ist, das sich selbst als großes Ich erreicht hat, als das Ich einer apodiktischen Selbstgewißheit. Das Telos einer ins Unendliche steigenden Selbstgegenwart wird notwendig jedem einzelnen transzendentalen Ego zur Lebensaufgabe aufgrund der absolutistischen Forderung einer unabdingbaren Selbstgewißheit. Das ist, was Husserl als „das letzte Selbstverständnis des Menschen [...] als Sein im Berufensein zu einem Leben in der Apodiktizität“ nennt.<sup>78</sup> Diese Aufgabe scheint aber dazu geeignet, die Monadengemeinschaft eher zu zerstören als zu begründen. Sie scheint nämlich den Menschen, die sie als Subjekte gebildet hat, keine Möglichkeit tätiger Übereinstimmung in einem gemeinsamen Leben zu eröffnen. Eher schon hat es den Anschein, daß jedes Subjekt, jenseits aller guten Absichten, zu einer unnachgiebigen Selbstbehauptung der je eigenen Seinsgewißheit auf Kosten jener der anderen verurteilt wird. Meine Idee ist nun, daß keine Ethik der intersubjektiven Kommunikation oder der rationalen Übereinstimmung im Zeichen der Evidenz, des Apodiktischen, der Präsenz, sich begründen läßt, sondern daß es nur eine transzendente Situation des undurchdringlichen Gegensatzes des einen Subjekts zu dem anderen sich ergeben kann, da jeder unwiderrufbares Wahrheitsprinzip für sich selbst ist. Denn wie kann jemand in die absolute Selbstgewißheit des Anderen eindringen? Das absolutistische Kriterium der eigenen Selbstgewißheit schließt jedes Subjekt in sich selbst aufgrund seiner unüberwindbar individualistischen Erfahrung.

Der Schluß, den wir nochmals zu ziehen haben, ist, daß das Husserlsche Paradigma der absoluten Gewißheit die Endlichkeit des menschlichen Ichs auslöscht, weil es keine Alterität duldet, die ihm als solche widersteht. So radikal ist die Verslossenheit jedes einzelnen in sich selbst, daß sie nur einen unversöhnlichen Konflikt zuläßt, keine mögliche Vereinbarung. Diese setzt eher die gemeinsame Anerkennung des Endlichseins eines jeden Subjekts als das hartnäckige Festhalten an der eigenen Gewißheit voraus. Weder das natürliche Miteinandersein der Subjekte in der Lebenswelt, noch die transzendente Intersubjektivität können eine wirkliche Gemeinschaft stiften. Beiden mangelt es am Verhältnis zur Welt, die als Alterität das Zusammensein der Existenzen aufgrund ihres gegenseitigen Differierens veranlaßt. Die Subjekte nämlich können sich nur aufgrund der Erfahrung der Alterität der Welt in einer wirklich reziproken Korrelation zu „Subjekten“ bilden, weil sie das eine sich vom anderen differieren läßt; sie bilden sich kraft der Notwendigkeit, einander zu antworten, einander verantwortlich zu sein, nicht aufgrund der apodiktischen Gewißheit ihres eigenen Seins, welche jedes selbstgenügend und undurchdringbar für das Verhältnis zu den anderen macht.

---

78 Hua.VI, S. 275.

Nur wenn jeder gemeinsam mit anderen in der Welt ist, ohne auf den Ursprung des eigenen Daseins zurückgreifen zu können, wird das Problem der Phänomenologie nicht mehr jenes sein, das Sein des Menschen zu überwinden, um in die Abgründe seines Subjektseins hinabzusteigen, oder - in der humanistischen Fassung der Phänomenologie - die höchsten Möglichkeiten des Menschlichen zu erreichen. In beiden Fällen ist nämlich der Bezug zur Alterität verloren gegangen, da entweder das Subjekt oder das Menschsein über das Sein der Welt entscheidet. Es fehlt also jener Bezug, der *die Existenz in ihrer Endlichkeit - als Abhängigkeit von der Alterität, die sie verlangt* - begründet. Diese Alterität läßt sich auf der einen Seite nicht im intentionalen Handeln der Subjektivität auflösen, sondern entzieht sich diesem und hält jedes Programm, das vollkommene Verdeutlichung in Aussicht stellt, in Schach; gerade deshalb bleibt sie Alterität. Andererseits widersetzt sie sich nicht der Existenz, als sei sie der Bereich eines unerreichbaren substantiellen Seins, sondern ist als nichts anderes denn die Welt der Beziehungen zu denken, welche die Menschen untereinander haben, insofern jedoch weder dessen Ursprung noch dessen Ziel in der Verfügbarkeit jeglicher transzendentaler oder menschlicher Subjektivität steht.

Die Welt, sagte Kant, ist weder als Ding an sich noch als Phänomen denkbar; in phänomenologischen Begriffen ausgedrückt: weder als selbständige Entität noch als intentionales Produkt der Zwischenbeziehungen der Subjekte (der transzendentalen Intersubjektivität). Die Welt ist das große Thema, das die Phänomenologie zuerst mit Husserl und nachher mit Heidegger entdeckt und ausgearbeitet hat. Die Welt als Differenz ist das Endergebnis, d.h. die Welt einer Lebenswelt, die keine subjektive Reduktion nötig hat, sondern die phänomenologische Aneignung der Endlichkeit des menschlichen Daseins fördert, das in der Welt existiert, sofern die Welt dieses plurale Existieren, um als Welt zu sein, braucht. Das bedeutet: keine Konstitution, sondern Verantwortung, die nur wirklich sein kann, wenn sie begrenzt ist und findet sein Maß nicht im Sein des Subjekts, sondern im Sein der Differenz, die die Menschen zusammen sein läßt. So haben wir den Vorrang der Welt dem Sein der Subjektivität gegenüber wiederhergestellt, um gegenseitig die Welt vom Sein der Existenzen abhängig zu machen. Auf diese Weise haben wir die Paradoxie der Lebenswelt entdeckt, die Husserl verdeckt hatte, sofern für ihn die Paradoxie nur dem menschlichen Sein anhaftete und dank der transzendentalen Reduktion aufgelöst werden konnte.<sup>79</sup> In diesem nachhusserlschen Sinn ist die Paradoxie die des endlichen Ereignisses der Welt, sofern ihr Sein als Lebenswelt geschieht, die das Zusammensein der endlichen, einfach menschlichen Subjekte braucht. über die Grenzen dieses Endlichseins kann uns keine phänomenologisch-transzendente Spekulation erheben. Deswegen vermögen wir keinen Sinn der Welt von uns aus zu schaffen, sondern nur die Wahrheit zu interpretieren, für die das Ereignis der Welt uns verantwortlich macht.

---

<sup>79</sup> Hua VI, § 53.

## Hans Rainer Sepp: Verendlichung als Tiefenstruktur der Krisis

Gibt es einen genau benennbaren Faktor, der die von Husserl diagnostizierte Krisis der europäischen Wissenschaften und der europäischen Lebenswelt in Gang brachte?

Die These, die ich im folgenden entwickeln möchte, lautet: Das Begriffspaar von *Endlichkeit und Unendlichkeit* stellt einen solchen Faktor dar. Bekanntlich hatte Husserl in der Entdeckung der Unendlichkeit durch die neuzeitliche Wissenschaft das Hauptmoment der Mathematisierung der Lebenswelt erblickt. Doch der Begriff der Unendlichkeit ist hierbei mehrdeutig. Partizipiert nicht auch das natürliche, außerwissenschaftliche Weltleben in gewissem Sinn an einer Unendlichkeit, sofern es in den offen-endlosen Welthorizont hineinlebt? Steht nicht erst recht die transzendente Subjektivität in einer Unendlichkeit der Weltkonstitution? Was besagt dann aber im Fall der mathematisierten Wissenschaft die Stiftung von Unendlichkeit? Lassen sich die genannten Bezüge auf Unendlichkeit in einen Zusammenhang bringen, und kreuzen und überlagern sich die verschiedenen Bedeutungen nicht am Ende? Erweist sich Unendlichkeit nicht gar als Endlichkeit und umgekehrt?

Die Verwerfungen und Verkehrungen des Begriffspaares von Endlichkeit/Unendlichkeit bei Husserl sollen mit den folgenden Ausführungen ein Stück weit aufgedeckt werden. Die formulierte These konkretisieren wir dahingehend, daß die von Husserl indizierte Krisis von der *Verendlichung* einer teleologischen Struktur verursacht ist: von einer Verendlichung, die mundan als mathematisierte Unendlichkeit des raumzeitlichen Zusammenhangs erscheint.

Wir gehen in vier Schritten vor: Zunächst rufen wir Husserls Analyse der in der Entwicklung der europäischen Wissenschaften erfolgten Setzung von Unendlichkeit in Erinnerung (I.). Zweitens fragen wir, wie für Husserl diese Unendlichkeit in der spezifischen Struktur von Unendlichkeit gründet, die das außerwissenschaftliche Leben kennzeichnet (II.). Drittens zeigen wir, wie mit der Freilegung der teleologisch verfaßten transzendentalen Subjektivität ein neuer Sinn von Unendlichkeit entspringt, der die Bestimmungen von Endlichkeit/Unendlichkeit in ihren mundanen Relationen in einer tieferen Sinnschicht umdeutet (III.). Viertens gehen wir von der Einsicht aus, daß Verendlichung in der Verweltlichung der transzendentalen Subjektivität gründet und damit einen Raum aufschließt, in dem Krisen erst erscheinen; wir suchen schließlich die Grenze zu markieren, die die thematisch eingestellte transzendente Phänomenologie bei ihrem Versuch, einen Zugang zur Auflösung von Krisenerscheinungen zu bahnen, nicht überschreiten kann (IV.).

### I. Unendlichkeit und Mathematisierung

In der Schrift *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* legt Husserl seine hinlänglich bekannte Analyse der Genese der neuzeitlichen Naturwissenschaft vor. Bezüglich dieser Genese soll hier nur die in ihr erfolgte Konstitution von Unendlichkeit in den Blick genommen werden. Gegenüber der Endlichkeit des natürlichen, außerwissenschaftlichen Lebens mit seinen Relativitäten und Situationswahrheiten sucht die neuzeitliche Wissenschaft, so Husserls Deutung, ein Irrelatives, ein Wahres an sich, und greift darin auf Konzepte der antiken Geometrie und Mathematik zurück, die schon endliche Erfahrung zu entgrenzen suchten. In Galileis Anwendung der reinen Mathematik auf die anschaulich gegebene Natur erblickt Husserl in zweifacher Hinsicht eine Verunendlichung der endlichen Horizonte natürlichen Lebens: zum einen in der Idealisierung der Gestaltqualitäten des Raums, der Dauer, der Bewegungen, die zugleich, und zum anderen, die „*Mitidealisierung*“ der zugehörigen Sinnesqualitäten, der „sinnlichen Füllen“ (Hua VI, 37)<sup>80</sup> zur Folge haben. Die „*Unendlichkeit*, die

---

<sup>80</sup> Wir zitieren hier aus folgenden Bänden der Gesammelten Werke Husserls (*Husserliana*; abgekürzt mit *Hua* mit nachfolgender römischer Band- und arabischer Seitenzählung): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Hua VI), hg. von Walter Biemel, Den Haag 1954; *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*

mit der Idealisierung der sinnlichen Erscheinungen substriert war“, bedeute in eins „eine Substruktion von Unendlichkeiten für die *eo ipso* mitsubstituierten Füllequalitäten.“ (Ebd.) Husserl bezeichnet diese Idealisierung der Sinnesqualitäten, die an sich selbst „keine mathematisierbare Weltform“ besitzen, als „indirekte‘ Mathematisierung“ (33). Diese indirekte Mathematisierung der Sinnesqualitäten sei nur aufgrund einer allgemeinen *Hypothese* möglich geworden, nämlich „daß eine *universale Induktivität* in der anschaulichen Welt herrsche“, eine, die sich in alltäglichen Erfahrungen bekunde, aber „in ihrer Unendlichkeit“ verborgen ist (37 f)<sup>81</sup>. Diese Induktivität bezeichnet Husserl auch als „universale *idealisierte Kausalität*“, die „alle faktischen Gestalten und Füllen in ihrer idealisierten Unendlichkeit“ umgreift (37).

Offensichtlich ist es in Husserls Sicht gerade diese universalisierende Hypothese, die die neuzeitliche Idealisierung von den Idealisierungsbestrebungen der Antike unterscheidet (vgl. 340 f). Galileis Mathematisierung beziehe sich im Gegensatz zur antiken Geometrie auf die Natur im ganzen und gestalte sie selbst zu einer „mathematischen Mannigfaltigkeit“ um (20). Das heißt: Die neuzeitliche Mathematisierung betrifft den *Weltsinn selbst*, indem Welt selbst als mathematische Größe berechenbar wird. Da jedoch wie für alles Weltleben, so auch für die Wissenschaft *Welt* die absolute, unübersteigbare Grenze bedeutet, kann die Mathematisierung der Welt bezüglich dessen, worauf sie in ihrer Universalisierung zielt: eben bezüglich der Welt als solcher, nicht bestätigt werden. Daher ist die Mathematisierung gerade aufgrund ihrer Universalität, d.h. ihrer Benommenheit auf Welt selbst, ‚nur‘ Hypothese, denn sie ist durch Erfahrung und Kenntnis *in* der Welt, die nicht an den ‚Ort‘ von Welt selbst gelangen, nie einlösbar.

Diese allgemeine Hypothese einer universalen Induktivität kann sich vermöge dieser Induktivität selbst mithin nie zur bestätigten These wandeln. Solange die universale Induktivität angesetzt ist, ist sie absetzbar nur als Hypothese, da ihr Limes, die idealisierte Unendlichkeit, über alle Erfahrungen und Erfahrbarkeit hinausliegt. Husserl stellt daher fest, daß die Hypothese „*trotz der Bewährung auch weiter und für immer Hypothese*“ bleiben muß, die Bewährung ist „ein *unendlicher Gang von Bewährungen*“: „Es ist das eigene Wesen der Naturwissenschaft, es ist a priori ihre Seinsweise, *ins Unendliche Hypothese und ins Unendliche Bewährung zu sein*.“ (41) Damit wird „wahre Natur“ der mathematisierten Naturwissenschaft zu einer „*Unendlichkeit von Theorien*“, ist selbst nur denkbar als Bewährung, bezogen „auf einen *unendlichen historischen Prozeß der Approximation*“ (41 f.).

---

(Hua XI), hg. von Margot Fleischer, Den Haag 1966; *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil 1929-1935* (Hua XV), hg. von Iso Kern, Den Haag 1973; *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß 1934-1937* (Hua XXIX), hg. von Reinhold N. Smid, Dordrecht/Boston/London 1993. - Ferner zitieren wir aus dem Band von Eugen Fink: *VI. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre* (Husserliana. Dokumente II/1), hg. von H. Ebeling, J. Holl und G. van Kerckhoven (Hua/Dok II/1).

81 Zum Induktionsstil der natürlichen Erfahrung vgl. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, redigiert und hg. von L. Landgrebe. Hamburg <sup>5</sup>1976, S. 28.

Die idealisierte Unendlichkeit hat somit einen zweiten Sinn von Unendlichkeit zur Folge: die Unendlichkeit der Annäherungsschritte an den im Unendlichen liegenden Pol. Die erste Unendlichkeit bezeichnet das über allem Faktischen Hinaussein der Polidee als solcher, die zweite verweist auf die Unbegrenztheit der faktischen Annäherung an die Polidee, zeigt somit an, daß noch so viele zurückgelegte Schritte diese Polidee nie erreichen können. Die Hypothese verklammert nun beide Sinngehalte von Unendlichkeit: Sie bezieht sich inhaltlich auf die idealisierte Unendlichkeit und ist (und bleibt) Hypothese vermöge der zweiten Unendlichkeit. Zugleich wird deutlich, daß beide Bestimmungen von Unendlichkeit eng aufeinander verwiesen sind: Die Ansetzung der im Unendlichen liegenden Polidee *als Polidee* ist nur möglich in Korrelation zu einem ins Unendliche auf sie hinzielenden Approximationsweg. Diese letztere Unendlichkeit des Approximationsweges ist sozusagen eine ‚schlechte Unendlichkeit‘, eine Unendlichkeit, die ihrerseits an die Endlichkeit eines bestimmten faktische Natur erfahrenden Lebens gebunden ist. Wenn das so ist, weist dann nicht auch die Polidee noch einen Schatten von Endlichkeit auf, da sie ja mit dem Approximationsweg untrennbar verbunden ist?

Die Hypothese einer idealisierten Unendlichkeit besitzt zudem mit ihrer von Husserl aufgezeigten Genealogie aus der natürlichen, vorwissenschaftlichen Welterfahrung ein weiteres Fundament in endlichen Bezügen, wie im folgenden Abschnitt des näheren zu zeigen sein wird. Inwiefern kann jedoch einsichtig gemacht werden, daß die Mathematisierung der Natur nicht nur in der Lebenswelt gründet, auf ihr aufbaut, wie Husserl wiederholt betonte, sondern in einer wesentlichen Hinsicht gar nicht aus einer bestimmten grundlegenden Struktur der Lebenswelt herauskommt - ja, in ihr gebunden, sie in einem noch anderen Sinn, in einer der Lebenswelt fremden Art und Weise, *verendlicht*?

## II. Die Endlosigkeit der Welterfahrung als Fundament der Mathematisierung

Die Fundierung der idealisierten Unendlichkeit in lebensweltlichen Idealisierungen zeigt Husserl mit dem schon erwähnten Begriff der *Induktivität, der Induktion* an. Es geht dabei um die Stiftung einer eigentümlichen Zeitlichkeit, einer solchen, die der aktuellen Gegenwärtigkeit mit ihren okkasionellen Erinnerungs- und Erwartungshorizonten eine größere praktische Verfügbarkeit in Hinblick auf zu Leistendes gestattet. ‚Induktion‘ bezeichnet hier Erweiterung der ins Künftige gerichteten Sicht, der Voraus-Sicht<sup>82</sup>. Ihre generelle Möglichkeit, und das heißt für Husserl ihre Motivation, besitzt ihren Ursprung in einer bestimmten Struktur des welterfahrenden Lebens. Welterfahrendes Leben ist für Husserl dadurch ausgezeichnet, daß es in seiner Situiertheit und Relativität in Horizonten steht, in die es prinzipiell eindringen kann. Alle Welterfahrung lebt demnach in einer eigentümlichen Verbindung von Endlichkeit und Unendlichkeit: Trotz seiner umweltlichen Begrenztheit durch Traditions- und Situationsbindungen und der daraus entspringenden, je nur relativen Geltungsbereiche lebensweltlicher Wahrheiten<sup>83</sup> kann welterfahrendes Leben diese Begrenzungen überschreiten. Die Überschreitung wird dadurch motiviert, daß alle Traditions- und Situationsbindung in Horizonten steht, die prinzipiell die Sinngehalte dieser Festlegungen transzendieren. Diesen Sachverhalt bezeichnet der erste Sinn einer Verhüllung von Unendlichkeit in der Endlichkeit des Weltlebens, den Husserl in einem Ms. von 1931 mit folgenden Worten benennt: Der Mensch „lebt horizonthaft“, das ist, er „lebt im Bewußtsein der Endlichkeit in eine unendliche Welt hinein“ (Hua XV, 389). Damit kommt dem Menschen zugleich, als in Endlichkeiten stehend, auch ein Wissen um Unendlichkeit zu; das menschliche Sein sei daher, so Husserl, „Sein in der Endlichkeit derart, daß es beständiges Sein im Bewußtsein der Unendlichkeit“ ist (ebd.). Weil schon für das natürliche, außerwissenschaftliche Leben in seinem Wissen um seine Endlichkeit zugleich ein Wissen um sein induktives Verwiesensein auf unendliche Horizonte mitschwingt, besitzt die in der Mathematisierung entworfene Unendlichkeit hier, im welterfahrenden Leben, einen Ansatz- und Ausgangspunkt.

---

82 „Auf Voraussicht, wir können dafür sagen, auf Induktion, beruht alles Leben. In primitivster Weise induziert schon die Seinsgewißheit einer jeden schlichten Erfahrung.“ (VI, 51)

83 Dem außerwissenschaftlichen Leben ist sein „offen endloser Horizont“ noch „nicht erschlossen“ (d.h. in und für die Praxis angeeignet): „[...] alles bewegt sich in endlich überschaubarer Umweltlichkeit“ (VI, 324).

Damit erweist sich die idealisierte Unendlichkeit, in Husserls Interpretation, selbst als eine spezifische Verunendlichung der an sich schon unendlichen Horizonte weltlicher Erfahrung. Mathematisierung der Natur ermögliche, so Husserl, „eine ins Unendliche erweiterte *Voraussicht*“ (Hua VI, 51). Die Mathematisierung idealisiert die selbst schon auf Künftigkeit bezogene Welterfahrung. Die jede Tatsächlichkeit übersteigende Idealität dieser Mathematisierung ist damit nicht lediglich ein Apriori im Sinne einer vor-tatsächlichen Allzeitlichkeit; sie gewinnt vielmehr ihren idealen Gehalt aus der entrealisierten Horizontstruktur des Weltlebens, wird damit selbst zu einem idealisierten Horizontbezug, der in Künftigkeit, in einem nach-tatsächlichen Idealen, einem idealen Pol als regulativer Idee, kulminiert. Noch in der Struktur ihrer ideellen Verfaßtheit ‚spiegelt‘ somit die Mathematisierung ihre Herkunft aus dem vorwissenschaftlich-mundanen Leben mit seinem Hineinleben in den unendlich-endlosen Welthorizont ‚wider‘.

Diese Abkünftigkeit der mathematischen Idealisierung der Natur aus der Weltstruktur der Lebenswelt wird dort noch deutlicher, wo Husserl den genealogischen Prozeß dieser Abkünftigkeit zu rekonstruieren sucht. Im Schlußteil der Erstfassung der *Krisis*-Schrift, einem Manuskript vom Dezember 1935, unterscheidet er diesbezüglich zwei Stufen der Idealisierung. Die erste Stufe ist dadurch bezeichnet, daß im Übergang von einer mythischen zu einer rationalen Weltsicht „das zur endlichen Umwelt gehörige Schema von Nahumwelten und Fernumwelten (die man [beide] erwandern kann) als ins Unendliche fortsetzbar gedacht wurde“, obgleich für diese Fortsetzbarkeit in infinitum eine Erfahrbarkeit nicht mehr bestehe (Hua XXIX, 141). Im Gegensatz dazu sei in der mythischen Weltsicht vor aller Idealisierung die Allheit der endlichen, sichtbaren und erfahrbaren Dinge verschmolzen mit dem Gestaltlosen: mit der „Erde als dem Erdboden, der prinzipiell nicht als ein ‚Ding‘ erfahrbar ist (Gaia), dem Himmel, dem endlosen Meer, der Luft, der Nacht, dem (konkret erfüllten) alles umspannenden Raum, der allesumspannenden Zeit“; das Umgreifbare (*péras*) und das Gestaltlose (*ápeiron*) sei in einem endlichen Weltverständnis somit derart verbunden, daß beides mögliche Erfahrung nicht transzendiert (ebd.). Diesen Weltbegriff sprengt die Idealisierung erster Stufe; sie ist zugleich, wie Husserl hervorhebt, „Idealisierung unserer Vermöglichkeit“, uns in der uns gegebenen Welt allseitig bewegen zu können, *und* „Idealisierung unserer Erfahrung“, nämlich im Fortgang stets immer wieder auf Dinge zu stoßen (ebd.). Dieses beide, die verfügbare Beweglichkeit unserer Erfahrungsorgane und diese im voraus als ins Unendliche erstreckbar angesetzte Typik des Erfahrenen, erzeugt die erste Stufe der Idealisierung.

Die zweite Stufe der Idealisierung stelle, so Husserl, die Mathematisierung der Natur dar. Bezüglich der Genealogie der beiden Stufen bemerkt Husserl, daß die Annahme, sich von jeder Stelle aus fortbewegen und das Erfahrbare transzendieren zu können, sich umkehren und auf die Nahdinge selbst anwenden läßt, und zwar in dem Sinn, daß den Nahdingen selbst eine Unendlichkeit unterlegt wird, die eine unendliche Annäherung an ihr wahres Sein an sich besagt: „Als das wirkliche und wahre Ding gilt nun ein erst in unendlicher Annäherung (und kontinuierlicher Selbstkorrektur) zu gewinnendes Nahding - also ein ‚Limes‘.“

(141 f.) Diese Limes-Idealisierung ist vollends universalisierbar dadurch, daß sie sich auf alle Dinge, also auch auf die Ferndinge, beziehen läßt (vgl. 140).

Zweierlei wird hier deutlich: Zum einen erwächst die Limes-Vorzeichnung der induktiven Horizontstruktur der umweltlich orientierten natürlichen Erfahrung - und zwar nicht nur dadurch, daß das Immer-weiter-Gehen-Können unter mathematische Ideen gestellt wird, sondern in dem noch radikaleren Sinn, daß die Ding-Struktur selbst, das Verweisungssystem ihres Innenhorizontes, Ausgangspunkt einer Idealisierung ist, die auf die gesamte Erfahrungswelt anwendbar wird. Der Limes selbst wird dabei vorgestellt als Ding und verdinglicht-objektiviert so die gesamte mögliche unendliche Erscheinungsreihe, die in ihm kulminiert.

Zum anderen zeigt sich, wie in der Idealisierung zwei Wirklichkeitsbereiche miteinander verschmelzen: nämlich mathematisch-ideales und faktisch-reales Sein. Die Idealisierung entwächst somit nicht nur der Erfahrungswelt, sie vermischt sich in einem bestimmten Sinn auch mit ihr, indem sie die endlos induktive Erfahrungsreihe unter mathematische Ideen stellt. Dies ist der noch genauere Sinn der von Husserl herausgestellten ‚Hypothese‘ der Mathematisierung der Natur: *Daß* Natur ideell mathematisierbar ist, ist nicht durch Erfahrung zu beweisen, denn Tatsachenerfahrung vermag Ideelles nicht auszuweisen; es ist aber andererseits auch nicht mathematisch zu begründen, da bezüglich der Erfahrungswelt das „Ideenkleid“ der Mathematik nur Konstruktion ist, ihr im Prozeß der Idealisierung nur supponiert wurde, nicht in ihr als phänomenaler Bestandteil der natürlichen Induktivität der Welterfahrung liegt.

Die beiden Momente: die Herkunft der Idealisierung aus der umweltlich orientierten Welterfahrung einerseits und die eigentümliche Vermengung, die im Entstehungsprozeß der Idealisierung zutage tritt - die Vermengung zwischen Idealität und Realität resp. zwischen Ideendenken und Welterfahrung, die zugleich diesen Prozeß als einen hypothetischen erweist – andererseits: diese beiden Momente deuten nun schon genauer darauf hin, inwiefern die Idealisierung die natürliche Welt zwar zu übersteigen sucht und sie in gewisser Hinsicht auch übersteigt, selbst jedoch von dieser offenbar gar nicht loskommt.

### III. Unendlichkeit und Transzendentalphänomenologie

Wie ist dieses Nicht-Loskommen-Können von der Welt der Erfahrung auszuweisen? Um in einem ersten Schritt eine Antwort auf diese Frage zu versuchen, wollen wir den Blick auf ein weiteres, noch grundlegendes, obgleich von Husserl nicht kohärent diskutiertes Moment der Verwurzelung von Idealisierung und Mathematisierung in der natürlichen Welterfahrung richten. Dieses Moment ist sozusagen ein ‚Tiefenmoment‘ des Induktionsstils natürlicher Welterfahrung. Es ist letztlich zurückgebunden an eine Differenz, die zunächst für eine raumzeitlich organisierte, ‚verweltlichte‘ Subjektivität besteht: an die Differenz von *Intention* und *Erfüllung*<sup>84</sup>. Diese Differenz besagt, daß ich im Welthorizont immer schon auf solches verwiesen bin, von dem ich keine oder noch keine evident ausweisende Erfahrung habe. Schon hier zeigt sich, daß Weltleben bezüglich dessen, worauf es sich bezieht, was es intendiert, in einem nichtwissenschaftlichen Sinn *hypothetisch* verfährt, entsprechend seiner Struktur so verfahren muß. Die die Welterfahrung durchziehende Induktivität selbst ist also genuin hypothetisch organisiert in dem Sinn, daß sie immer erneut und immer weiter Setzungen vollzieht, die nicht oder je nur zu einem Teil in Evidenz ausgewiesen und ausweisbar sind. Den iterativen Prozeß, daß für die Welterfahrung je nur bestimmte Teile des Intendierten evident eingelöst sind, daß aber die Gewinnung von Evidenz immer weiter zu treiben ist, bezeichnet Husserl als „Bewahrheitung“ (Hua XI, S. 84). Dies besagt, daß für die Welterfahrung im eigentlichen Sinn, d.h. vom Standpunkt der transzendentalphänomenologischen Warte aus gesehen, keine unveränderlichen Wahrheiten an sich bestehen, sondern Wahrheit in einem Prozeß der Bewahrheitung errungen wird und wieder verlorengehen kann. Zugleich besagt dies aber, daß der Prozeß der Bewahrheitung vermöge der Intentionalitätsstruktur der Erfahrung auf

---

<sup>84</sup> Zu Husserls Auffassung des ‚Systems‘ von Intention und Erfüllung s. Hua XIX/1, § 14 sowie VI. Untersuchung, Erster und Dritter Abschnitt; Hua III/1, § 136; Hua XI, § 2 sowie Erster und Zweiter Abschnitt.

Wahrheit an sich in einem noch vorwissenschaftlichen Sinn aus ist, daß sich bereits natürliches Erfahren implizit auf *Grenzbereiche* bezieht, auf Grenzbereiche erfüllter Wahrheit im Künftigen (Wahrnehmung) oder Vergangenen (Erinnerung). Husserl bezeichnet dies als einen im Unendlichen liegenden *Limes* im Fall der Wahrnehmung und als einen im Endlichen liegenden *Limes* im Fall der Erinnerung (vgl. Hua XI, S. 20, 274 f., 113). Wohlgemerkt ist dieser zweifache *Limes* das Korrelat der transzendentalphänomenologischen Aufweisung, die damit einen das Weltleben betreffenden Befund feststellt, der jedoch als solcher nicht *für* das Weltleben ist; Welterfahrung ist gemäß diesem Befund organisiert, ohne daß sie diese Struktur selbst schon als *Thema* hat. In dieser transzendental aufgewiesenen Verfaßtheit der Welterfahrung, auf Erweis von Wahrheit aus zu sein, wofür letztlich das ‚System‘ von Intention und Erfüllung bestimmend ist, gründet offenbar die Motivation, eine Maximierung dieses Strebens nach ausgewiesener Wahrheit zu betreiben.

Der transzendental aufgewiesene doppelseitige *Limes* kann aber in anderem Gewand in der natürlichen Erfahrung und für diese thematisch werden. Da das Weltleben Wahrheit nicht schon hat, sondern erringen muß, konstituiert es schon vorwissenschaftlich ideale Orte, an denen Wahrheit ganz erreicht gedacht werden kann: Ideale der Vollkommenheit und korrelativ ein Streben nach „Vervollkommnung“: Mathematische Idealisierung stellt insofern eine Radikalisierung dieses Vollkommenheitsstrebens dar, als sie, wie Husserl in Beilage II der *Krisis* bemerkt, „ein Vollkommenheitsideal aufgrund einer Konzeption der Unendlichkeit von Unvollkommenheit“ konzipiert. Auf diese Weise werde dem der Welterfahrung eigenen „Gang iterativer Vervollkommnung“ „eine schlechthinnige Unendlichkeit der Iteration substruiert“ (VI, 361). Mathematisierung konstituiert ihr Vollkommenheitsideal demnach so, daß sie die iterative Vervollkommnung der Welterfahrung ihrerseits verunendlicht; diese Verunendlichung ist jedoch eigentlich eine Verendlichung, denn sie besagt, daß das außerwissenschaftliche Vollkommenheitsstreben Vollkommenheit *prinzipiell* nicht erlangen kann. Nichtsdestoweniger wird die Mathematisierung hierbei selbst noch vom Streben nach Vollkommenheit geleitet, das in der Welterfahrung seinen Ursprung hat.

Das Streben nach Vervollkommnung richtet sich Husserl zufolge nicht nur auf Wahrheiten, die es zu erringen gilt. Damit es gerade diesen Bezug ausbilden kann, muß es vorweg ‚mehr‘ sein als ein Wahrheitsstreben. Über diese Zusammenhänge hat sich Husserl zumeist nur in Andeutungen ausgesprochen, sodaß ein systematischer Gedankengang, auch über Husserl hinaus, entwickelt werden muß.

Man könnte demnach sagen: Das in der mathematisierenden Idealisierung maximierte natürliche Wahrheitsstreben besteht als solches nur aufgrund einer *Urräumlichkeit*, bezüglich der die Differenz von Intention und Erfüllung entfaltet ist und die alle reale und imaginierte Räumlichkeit erst erfahren läßt. In dieser Räumlichkeit gründet lebensweltlich-existenziell gesprochen eine Erstrecktheit der Welterfahrung. In dieser Erstrecktheit erfährt sich das Weltleben als ungesichert, es steht „im Schicksal“, wie Husserl dies wiederholt ausdrückt. Leben

ist nur in dieser ungesicherten Erstrecktheit und ist als solches Leben in der beständigen Vorsorge (Hua XV, 599)<sup>85</sup>. Vor diesem Hintergrund erweist sich jedes Wahrheitsstreben als eine Funktion dieser Vorsorge und als eine transzendente Struktur, die auf jenen Urraum zurückweist, in dem für die Welterfahrung die unaufhebbare Diskrepanz von Entwurf und Erlangung beschlossen ist.

Bezüglich dieser Diskrepanz wird alle Welterfahrung trotz ihrer offenen Endlosigkeit vor aller wissenschaftlichen Theorie *endlich* genannt werden müssen, denn diese Diskrepanz markiert für sie eine nicht überwindbare Grenze. Wie aber verhält sich die in der Welterfahrung so tief verwurzelte und sich doch in der Konstitution einer mathematisierten Unendlichkeit über sie erhebende Idealisierung zu dieser Grenze? Ist sie in der Lage, diese Grenze zu übersteigen? Ihr Überstieg ist ein *scheinbarer*. Sie überwindet die Präsumtivität der Welterfahrung und bereitet so dem Verwiesensein von Erfahrungshorizont zu Erfahrungshorizont ein Ende, da sie die ganze Reihe der Horizontverweisungen mit dem Bezug auf einen idealisierten Pol unter sich läßt. Sie überwindet jedoch die Präsumtivität nicht eigentlich: Da diese an den mit der Konstitution von Welt in der Diskrepanz von Entwurf und Erfüllung eröffneten Urraum zurückgebunden ist, müßte ihre wirkliche Aufhebung über die Konstitution von Welt steigen. Gerade dies leistet, wie schon angedeutet, der Überstieg über die Gesamtheit der Erscheinungsreihen nicht. Die maximierte Wahrheitssicherung der mathematisierenden Idealisierung und die durch sie ermöglichte Perfektionierung der Voraussicht können somit die Vorsorgestruktur des Lebens als solche weder aufheben noch sie überhaupt 'treffen', da diese Struktur in ihrem transzendentalen Ursprung ebenfalls mit jenem Urraum verknüpft ist.

Dies hat zur Folge, daß die Idealisierung, die die Präsumtivität der Welterfahrung als Merkmal von deren Endlichkeit aufheben wollte, selbst eine Verendlichung darstellt und ihrerseits die Welterfahrung verkürzt. Die Stiftung der idealisierten Unendlichkeit enthüllt sich dem transzendentalen Standpunkt, der Husserl zufolge „über der Geltungsvorgegebenheit der Welt“ steht, „über der Unendlichkeit des Ineinander der verborgenen Fundierungen ihrer Geltungen immer wieder auf Geltungen“ (VI, 153), in mehrfacher Hinsicht als Verendlichung:

1. Die idealisierte Unendlichkeit fixiert mit der Ansetzung eines idealisierten Pols eine Grenze. Sie ist Grenze, weil sie selbst nicht mehr auf weiteres verweist, im Gegenteil die Verweisungssysteme weltlicher Erfahrung integriert. Sie kann mithin eine Unendlichkeit allenfalls diesseits oder bezüglich dieser Grenze in Anspruch nehmen.
2. Die Idealisierung verfestigt sich als Grenze, weil sie mit dieser Grenzbestimmung ihre eigene Intentionalität in einer objektiv gedachten Idee als Ansich zum Stillstand bringt.
3. Da sie in ihrem Idealisierungsprozeß nicht die Tiefenschicht der Welterfahrung erreicht, ist ihr Intentionalsystem endlich; dieses überschreitet die Endlosigkeit der Welterfahrung nicht, da es, wie das Weltleben selbst, auf dem Boden der Welt verbleibt.
4. Die Idealisierung ist endlich, weil sie hypothetisch ist, weil sie mit ideellen Mitteln die *tatsächlich-reale* Überwindung der Präsumtivität der Welterfahrung intendiert.

Demgegenüber ist es die Absicht der Transzendentalphänomenologie, den in der Diskrepanz von Entwurf und Erfüllung angelegten unendlichen Horizont in seiner Unendlichkeit zu explizieren. Diese Einstellung fixiert keine Grenze, verobjektiviert nicht; sie löst Objektivierungen, indem sie diese als Leitfäden benutzt und damit in die konstitutiven Ursprünge der leistenden Subjektivität zurückfragt. Sie ist keine Hypothese, weil sie sich nicht auf die natürliche Welt als solche bezieht, sondern im Vorgehen der Epoché von aller Welterfahrung zurücktritt und sich an die Ursprünge des Hypothesen und Thesen bildenden Lebens zurücksetzt.

Indem der phänomenologische Zuschauer, wie Husserl und Fink übereinstimmend erklären (vgl. HuaDok II/1), bezüglich seines Themas, der Universalkorrelation von Subjektivität und Welt, in keiner Seinstendenz steht, präsentieren sich ihm die intentionalen Systeme unverkürzt und in ihrer

---

<sup>85</sup> „Die Person ist nur Person als vorsorgende.“ (XV, 599)

ganzen Erstreckung; denn sie terminieren nun nicht mehr - wie noch in der natürlichen Einstellung einschließlich aller positiv-wissenschaftlichen Einstellung - in als seiend vermeintem Gegenständlichen. Nur so kann die phänomenologische Analyse die Verläufe der Intentionalsysteme, ihre jeweilige *Teleologie*, in ihrer ganzen Erstreckung zu rekonstruieren versuchen - was nicht möglich wäre, wenn sie bezüglich ihrer Objekte in einer Tendenz stünde, da sie dann ebenfalls nur auf das darin intendierte Gegenständliche bezogen wäre. Sofern sich der phänomenologische Blick auf die Intentionalerstreckungen als solche richtet, gibt es für das Thematische dieses Blickes kein Darüber-Hinaus mehr: Denn alles Hinausmeinen erfolgt selbst nur in Intentionen. In diesem Sinn erhält die phänomenologisch aufgewiesene universale Teleologie den Status einer „Form aller Formen“ (Hua XV, S. 380): Es gibt nichts, was ‚über‘ oder ‚hinter‘ den teleologischen Systemen noch stünde, alle Sinnstiftung vollzieht sich in ihnen. Die ‚Form aller Formen‘ bezeichnet damit den Grundsinn von Unendlichkeit, der bezüglich der transzendentalen Subjektivität ausgesagt werden kann: Es ist die Form, die transzendente Subjektivität selbst in der Unendlichkeit ihrer Weltkonstitution ausbildet.

Diese universale Teleologie, das ‚Vollkommenheitsstreben‘ der transzendentalen Subjektivität<sup>86</sup>, verweltlicht sich in der Weltkonstitution zu mundanteleologischen Prozessen; die transzendente Subjektivität verendlicht sich in ihrer unendlichen Bewegung, weil sie mit der Konstitution von Welt für das Weltleben eine zweifache Endlichkeit konstituiert: die (in der natürlichen Weltsicht zunächst verhüllte) Endlichkeit, daß das Weltleben gerade aufgrund der Endlosigkeit seiner Erfahrung die in der Glaubensgewißheit ‚Welt‘ intendierte Grenze nie erreichen kann, und die Endlichkeit dieser Grenze selbst: den *Anschein* definitiver Vollendbarkeit von Erzieltem und damit einer standhaltenden Befriedigung der Lebenssorge, die das an sich Unerreichbare zu erlangen glaubt. Damit wird die Differenz zwischen dem Glauben des Erlangenkönnens und dem Unerreichbaren mitkonstituiert, was selbst wiederum die Möglichkeit der Enttäuschung begründet, in der für Husserl bekanntlich ein besonderes Motiv liegt, durch die An-Eignung der Teleologie des Vernunftstrebens jenem Anschein entgegenzuwirken, bis hin zu der Möglichkeit, den Schleier der Maja zu lüften - durch Phänomenologie.

Jeder Versuch, in der Welt vollkommene Erfüllung, ein wahres Ansich zu erlangen, eine die Zufälligkeiten umgreifende Unendlichkeit zu konstruieren, kann vom transzendentalen Standpunkt aus somit nur ein *Anschein* von Erfüllbarkeit sein, da die über allem Mundanen hinausliegende Weltkonstitution selbst zu keinem Ende kommt. Daher sucht Husserl die in der Mathematisierung angesetzte Unendlichkeit, die sich als Verendlichung erwies, in die ganze Länge ihres teleologischen Verlaufs rückzuübersetzen. Solcherart rekonstruiert erscheint die in der Mathematisierung intendierte Unendlichkeit zurückgebunden an die Urstiftung einer Idee von universaler Wissenschaft, die unendlich ist, weil sie eine „Unendlichkeit von Aufgaben“ (VI, 322) aus sich entläßt. Diese Idee von

---

<sup>86</sup> Transzendente Subjektivität lebt Husserl zufolge in einer „ständigen, ursprünglichen Tendenziosität“ der Weltkonstitution (HuaDok II/1, 194) und ist darin selbst auf ‚Vollkommenheit‘ gerichtet (Hua XV, 378, 388, 404).

Wissenschaft ist unendlich in dem tieferen Sinn, da sie von sich her keine Fixierung des Unendlichen innerhalb des Horizontes von Welt zuläßt, sondern ihr Unendlich-Sein-Können letztlich, in Form der transzendentalen Phänomenologie, aus der Bewegung der transzendentalen Subjektivität versteht.

#### IV. Die Grenze der Phänomenologie

Wir sahen: Die Mathematisierung der Natur, ihr „physikalistischer Objektivismus“, wie Husserl formuliert, verursacht gerade mit dem Sinn von Unendlichkeit, den sie stiftet, eine Verendlichung im weltkonstituierenden Prozeß der Subjektivität und ruft eine Verkürzung des Telos universaler Wissenschaft hervor. Wenn dies, Husserl zufolge, zur Krisis der Wissenschaften und nachfolgend der Lebenswelt führt, könnte jede entsprechende Verendlichung den Charakter einer ‚Krisis‘ aufweisen. Damit aber wird Krisis selbst zu einem wesentlichen Grundmerkmal des Weltlebens, denn alles Weltleben in natürlicher Haltung tendiert, zumindest auf bestimmter Stufe, in Vergegenständlichung und Objektivierung. Binden wir gar die Verendlichung aufgrund von Vergegenständlichung und Fixierung des teleologischen Prozesses an ihren letzten Grund zurück, so ist schon mit der Selbstverendlichung der transzendentalen Subjektivität in ihrer Verweltlichung als Mensch-in-der-Welt der Raum der Krisis eröffnet. Krisis besagt dann die Ur-Scheidung von Mundanität und Transzendentalität selbst, eine Differenz, mit der sich zugleich die Urräumlichkeit konstituiert, in der die Entfaltung der Sorgestruktur und des Intention-Erfüllungssystems gründen. Krisis verliert damit den negativwertigen Aspekt, denn so bestimmt ist Krisis unauflösbar: Das Leben ist in diesem Sinn stets ein Leben in der Krisis. Dies betrifft einen ursprünglichen, mit der Aufschließung jener Urräumlichkeit gestifteten Sinn von Krisis. Dieser ursprüngliche Sinn muß jedoch unterschieden werden von mannigfachen Krisisformen, die als je bestimmte Konstellationen der Sorgestruktur und des Intention-Erfüllungssystems auftreten. Bezüglich der Urräumlichkeit sind diese Krisen *Erscheinungsweisen*: nämlich Weisen, wie der mit der Eröffnung der Urdifferenz von Transzendentalität und Mundanität miterschlossene Krisis-Raum in Gestalt von bestimmten teleologischen Verläufen im Horizont der mundanen Raumzeitlichkeit in Erscheinung tritt - etwa als Krisis der europäischen Wissenschaften und der von ihnen geprägten Lebenswelten. Eine Krisis-Erscheinung ist demnach nicht einem bloßen Schein gleichzusetzen, sie ist nicht nichts; vielmehr verkörpert sie eine handfeste Weise, wie transzendente Subjektivität sich verweltlicht, ist Erscheinung bezüglich desselben, nämlich desselben Krisis-Raums als der Ur-Scheidung von Transzendentalität und Mundanität.

Wenn jedoch das Leben derart in die Krisis gehalten ist, wie ist dann der Versuch der transzendentalen Phänomenologie, die Krisis aufzuheben, genauer zu bestimmen? Vermag Phänomenologie diese fundamentale Krisis-Struktur des Lebens überhaupt noch zu beeinflussen? Das Absehen der transzendentalen Phänomenologie kann nur dem Versuch gelten, durch Aufweis von Krisis-*Erscheinungen* als Manifestationen des Krisis-Raums ihrer Auflösung vorzuarbeiten. Dieser Versuch der Phänomenologie kann als ein *nachträglicher*, *vermittelter* und *partieller* bezeichnet werden. Er ist *nachträglich*, sofern phänomenologische Analyse sich stets auf ein bereits vollzogenes Aktgeschehen richtet. Er ist *vermittelt*, da die Auflösung der Krisis-Erscheinungen mittels des phänomenologisch-theoretischen Aufweises erfolgt, der vermittelnd auf die Praxis der Auflösung zielt, in der jene Krisissymptome und ihre Auflösung letztlich manifest werden. Die transzendente Phänomenologie verfährt *partiell*, da sie nur im Thematischen Krisis-Erscheinungen auflöst und der Vorgang der thematischen Auflösung ein zeitlich begrenzter ist: eingeschränkt auf diejenige Zeitlichkeit, in der der Phänomenologe als transzendentaler Zuschauer operiert.

Gegenüber dem Ort, wo Krisis besteht, also in der durch die Sorgestruktur eröffneten und durch das Intention-Erfüllungssystem bezeichneten Räumlichkeit, ist der selbst nicht in einer Seinständigkeit befangene thematisch-phänomenologische Blickpunkt ein Un-Ort, ein A-Topos, ein *utopischer* Ort. Obgleich die transzendente Subjektivität im phänomenologischen Zuschauer ‚zu sich selbst kommt‘, ist ihr der mundane Standpunkt nach wie vor entfremdet. Denn der Phänomenologe muß

ja, um die transzendente Subjektivität vor den Blick zu bringen, die natürliche Einstellung verlassen haben. Ist *sein Ort als solcher* somit im Horizont der Mundanität schlechterdings abwesend, so ist das Wissen um die Identität von transzendentaler und mundaner Subjektivität nach der Verweltlichung des phänomenologischen Subjekts, nach dessen ‚Wiedereintreten‘ in die Mundanität, nur ein *indirektes* Wissen: Denn es ist vermittelt durch den phänomenologischen Zuschauer und im Mundanen fortan nur als eine unerfüllte und hier unerfüllbare *Horizontvorzeichnung* (vgl. HuaDok II/1, S. 214) präsent.

Die Erfahrung der Identität von transzendentaler und mundaner Subjektivität wird auf diese Weise nicht in der Mundanität selbst, im lebendigen Aktgeschehen, vollzogen, sondern erst im Überstieg über die Mundanität, in der transzendentalphänomenologischen Einstellung, mittelbar thematisch gewonnen. Damit wird über den Krisis-Raum hinausgestiegen, und alle Bezugnahme auf ihn und auf Symptome der Krisis ist in der gekennzeichneten Weise indirekt. Transzendente Phänomenologie und die von ihr vorgenommene Identifizierung von transzendentaler und mundaner Subjektivität stehen somit ‚außerhalb‘ derjenigen Differenz, von der die Phänomenologie selbst betroffen ist, außerhalb des Raums der Krisis, und die Phänomenologie ‚trifft‘ diese Differenz nicht in derselben Gegenwart.

Die Differenz von Mundanität und Transzendentalität fordert hingegen aufgrund ihrer faktisch nicht zu übersteigenden Endlichkeit von sich selbst her eine andere ‚Identifizierung‘: eine solche, in der die Identität der Differenz selbst aufspringt, in der sich diese Differenz, jene Ur-Scheidung, selbst inne wird in derselben Gegenwart. Diese Art von ‚Identifizierung‘ besagt eine Erschließung des Transzendentalen im Horizont der Mundanität: Im *Aktgeschehen* des Epoché-Vollzugs selbst<sup>87</sup> - und nicht erst in seinem thematischen Blickfeld - erfolgt ein Aufbrechen des Zirkels mundanen Verstehens. Dieser Aufbruch ist so radikal, daß durch ihn und in ihm die transzendente Tiefe der Mundanität erfahren wird; zugleich überschreitet dieser Aufbruch den Zirkel nicht, so daß Mundanität nicht in Transzendentalität aufgehoben wird. Somit besagt der Aufbruch einen Selbstbezug desjenigen Subjekts, das im Zirkel des mundanen Verstehens steht und ihn im jähen Aufscheinen versteht, ohne ihn jedoch wirklich je verlassen zu können.

Was hier nur flüchtig angedeutet wurde, müßte tiefer phänomenologisch analysiert werden. Dann könnte sich erweisen, daß Phänomenologie als Wissenschaft in diesem ursprünglichen Aufbruch noch fundiert ist. Wenn das aber so ist, verliert phänomenologische Wissenschaft im Husserlschen Sinn ihre absolute Position. Sie wird vielmehr faßbar als eine bestimmte Relation, in der Subjektivität sich in ihrem absoluten Sein aneignen kann; doch diese Aneignung als theoretisches Konzept korreliert mit einem bestimmten relationalen Zugang, der bezüglich des Erschließens des Transzendentalen Exklusivität nicht beanspruchen kann.

---

<sup>87</sup> Ausführlicher hierzu mein Beitrag: *Praktische Transzendentalität oder transzendente Praxis? Zum Problem der Verweltlichung transzendentalphänomenologischer Erkenntnisse*, in: A. Bäumer und M. Benedikt (Hg.): *Gelehrtenrepublik - Lebenswelt. Edmund Husserl und Alfred Schütz in der Krisis der phänomenologischen Bewegung*, Wien 1993, S. 189-207.

Der Aufbruch markiert als äußerstes Selbstverhalten des mundanen Verstehens eine radikale Selbsterfahrung: die Erfahrung des Hineingehaltenseins in einen Raum der Differenz als des Krisis-Raums. Erfahren wird, daß diese Differenz selbst ihre Verdeckung bewirkt und zugleich das Entdecken ihrer selbst ermöglicht. Der Aufbruch belegt zudem, daß Krisis hier *Scheidung*, und zwar sowohl *Unter-scheidung* wie auch *Ent-scheidung* besagt. *Krisis* verweist nicht nur auf die grundlegende Unterscheidung von Mundanität und Transzendentalität, indem sie als Möglichkeit mit dem Horizont der Mundanität gesetzt ist. Sie eröffnet vielmehr einen Raum der Entscheidung, also der Freiheit, sich in diesem oder jenem Sinn zu den teleogischen Sinnsystemen, an denen man partizipiert, zu verhalten, und im besonderen, sozusagen im höherstufigen Fortgang, Verendlichungen phänomenologisch zu rechtfertigen, ungerechtfertigte Verendlichungen aufzulösen. Solches Selbstverhalten bezeichnet dann nicht nur ein Verhalten, das sein Verhaltenkönnen jener vorgängigen Freiheit verdankt, sondern auf sich selbst gerade in dem Sinn bezogen ist, daß es sich zu seiner eigenen Ermöglichung als beständiges Sein in der Krisis verhält. Dieses Selbstverhalten wäre überdies nicht nur ein Reflex der Endlichkeit des Lebens, sofern es das Faktum, in der Krisis zu sein, nie hintersteigen kann; es würde so auch dieses Faktum annehmen. Zugleich nähme es die offenen Horizonte an, in die es in seiner Freiheit, seinem Sein im Raum der Krisis, gehalten ist.

## Ferdinand Fellmann: Sechzig Jahre danach - Was ist geblieben?

In seinen *Krisis*-Abhandlungen behandelt Edmund Husserl in den Dreißigerjahren eine Thematik, die bis heute nichts an Aktualität eingebüßt hat. Was ihn umtreibt, ist die geistige Gestalt Europas, deren Zerfall sich seit der Jahrhundertwende im Kampf der Weltanschauungen bemerkbar macht. Damit steht für Husserl nichts weniger auf dem Spiel als die Glaubwürdigkeit der europäischen Kultur. Die herrschende Kulturkrise assoziiert er mit dem kritischen Zustand der Wissenschaften, wobei er deren Versagen dem Positivismus anlastet: „Der Positivismus enthauptet sozusagen die Philosophie.“ (Hua VI, 7)<sup>88</sup>.

Sicherlich ist die damalige Situation mit der gegenwärtigen nicht ohne weiteres vergleichbar, denn heute stehen Gesichtspunkte im Vordergrund, die noch ganz außerhalb von Husserls Erfahrungshorizont liegen. Es sind die Währungseinheit und der gemeinsame Markt, die von vielen als Voraussetzung für ein Zusammenwachsen Europas betrachtet werden. Denn nur als ökonomische und politische Einheit, so meinen führende Köpfe, könne Europa im Kampf der großen Weltwirtschaftsblöcke bestehen.

So unterschiedlich die Perspektiven jedoch auch sein mögen, es gibt deutliche Anzeichen dafür, daß die heutige wirtschaftliche und politische Problematik philosophisch durchaus etwas mit dem Thema „europäischer Geist“ zu tun hat: geht es doch letztlich in beiden Fällen um das Selbstverständnis der Europäer. Hinter den sozialen und ökonomischen Fragen, welche die Menschen vordergründig bewegen, steht nach meiner Überzeugung zumindest im deutschsprachigen Raum ein tief in der Tradition verwurzelter Glaube an die Einheit der abendländischen Kultur. Der herkunftsorientierte Einheitsgedanke, der in der griechischen Mythologie seinen Ausdruck findet, lebt auch im Logos weiter. Das hat Husserl richtig gesehen, indem er die Geburt der einen wissenschaftlichen Philosophie in Griechenland als „Urstiftung“ bezeichnet<sup>89</sup>.

Vor diesem immer noch in unser Geistesleben hineinwirkenden Hintergrund ist es nicht verwunderlich, daß die Widerstände gegen die Idee einer rein pragmatisch-ökonomischen Vereinigung tief sitzen. Wie kommt Europa dazu, sein ‚ursprüngliches Denken‘ aufzugeben und sich dem Zwang der Folgenabschätzung zu beugen? - so der Protest des alteuropäischen Geistes. Auch Husserl, der von der kulturellen Weltmission der europäischen Philosophie durchdrungen war, hätte ganz in diesem Sinne argumentiert. Insofern führt die gegenwärtige Europa-Diskussion doch auf den Kern der *Krisis*-Abhandlungen zurück, wenn auch auf

<sup>88</sup> Zitate erfolgen gemäß Band VI der Husserliana (Hua VI). Für die Husserlschen Gedankengänge sei hier pauschal auf die in diesem Band vereinigten Texte verwiesen. Zur historischen Einordnung der *Krisis*-Abhandlungen in den Kontext der damaligen Europa-Problematik vgl. Verf.: *Gelebte Philosophie in Deutschland*. Freiburg/München 1983, S. 80 ff.: „Krisis der Wiedergeburt gegen Krisis des Untergangs; Europa und die konservative Revolution“.

<sup>89</sup> Die Berufung auf „Ur“-Phänomene prägt Husserls Spätphilosophie in einem Maße, das man heute nicht mehr als selbstverständlich hinnehmen kann. In diesem Punkt ist von den Interpreten mehr Sensibilität für den Zeitenabstand gefordert. Vgl. K. Held: *Einleitung zu: Phänomenologie der Lebenswelt*. Ausgewählte Texte II. Stuttgart 1986, S. 5-53.

Umwegen, auf die ich Sie in meinem Vortrag führen möchte.

Wenn ich die Frage stelle, was 60 Jahre danach von den *Krisis*-Abhandlungen geblieben ist, kommt es mir nicht so sehr auf den historischen Husserl an. Es geht mir vielmehr darum, wie man seine Gedanken für die Lösung der gegenwärtigen Probleme einsetzen kann. Meine Antwort lautet: Von der „Krisis“ ist mehr geblieben, als es auf den ersten Blick den Anschein hat. Allerdings liegt das lebendige Erbe weniger in den Inhalten der Husserlschen Zeitdiagnose und noch viel weniger in seinem Therapieversuch. Bedenkens- und bewahrenswert ist vielmehr sein methodischer Ansatz. Dem Logiker und Bewußtseinstheoretiker Husserl, der sein Leben lang über sogenannte „ideale Gegenstände“ nachgedacht hat und dem soziale und politische Themen fernliegen, gelingt es, die Komplexität und Vielschichtigkeit des Problems „Europa“ aus der spezifisch philosophischen Bewußtseinsproblematik, genauer aus den Formen der lebensweltlichen und wissenschaftlichen Rationalität heraus verständlich zu machen.

Diesen Ansatz werde ich im Folgenden weiterentwickeln. Wenn ich schließlich zu Folgerungen komme, die denen Husserls diametral entgegenstehen, so fühle ich mich seinem Denken doch darin verpflichtet, daß ich von seiner Problemstellung ausgehe und mich des methodischen Werkzeugs bediene, welches uns seine Phänomenologie bereitgestellt hat. Indem ich mit Husserl gegen ihn argumentiere, glaube ich dem Geist des Begründers der phänomenologischen Bewegung in Deutschland, der die Philosophie ja selbst an der Bereitschaft und Fähigkeit zum Selbstdenken gemessen hat, am besten zu entsprechen. Meine Lesart der *Krisis*-Abhandlungen vollziehe ich in drei Schritten: Zunächst stelle ich die Argumentation Husserls auf den Kopf, um zu zeigen, daß die von ihm kritisierte Form der Rationalität, die methodisch-pragmatische, zu den Stärken der europäischen Kultur gehört (I). Sodann gehe ich die Lehrstücke der transzendentalen Phänomenologie durch, um nachzuweisen, daß ihre Begriffe, richtig verstanden, die beste Rechtfertigung der pragmatischen Vernunft liefern (II). Schließlich drehe ich den phänomenologischen Weltbegriff um, mit dem Ziel, die Einheit der Welt aus der pragmatischen Vernunft abzuleiten (III).

## I. Husserls *Krisis*-Abhandlungen von 1935/36

Husserl führt die Krise, in der sich Europa seinerzeit befand, auf einen geistigen Prozeß zurück, den er als „Veräußerlichung“ der Vernunftideen beschreibt und der wissenschaftstheoretisch seinen Ausdruck in den Denkformen des „Naturalismus“ und „Objektivismus“ finden soll. Darunter versteht Husserl die mathematisch-naturwissenschaftliche Rationalität mit ihrem Methodendenken, welches seiner Ansicht nach zur Verwechslung von Sein und Methode und zur Sinnentleerung des philosophischen Geistes geführt hat; eines Geistes, dessen Wiege Husserl in der griechischen Metaphysik sieht. Deren herausragende Stellung liege in der Ausbildung einer letztbegründenden Vernunft, die alles Gegebene hinterfragt und die Idee der Wahrheit an sich zur universalen Norm des Denkens und Tuns erhebt.

Damit schlägt Husserl sicherlich einen weiten Bogen, der viele Zwischenschritte der Geistesgeschichte überspringt und bedeutende Traditionen wie beispielsweise das Christentum außer acht läßt. Aber mit seiner idealtypischen Konstruktion trifft er die im Prinzip richtige Feststellung, daß Kulturgeschichte nicht nur und nicht in erster Linie von Real-, sondern immer auch von Idealfaktoren bestimmt wird. Die Analyse der Rationalität oder der Denkformen, die in den Kompetenzbereich des Philosophen fällt, berührt den Kern des Kulturproblems. In diesem Punkt bewege ich mich auf dem Boden des Husserlschen Denkens.

Allerdings bin ich der Meinung, daß Husserls Beschreibung und Bewertung der geistigen Entwicklung Europas die Tatsachen verfälscht. Denn weder ist die für die griechische Philosophie kennzeichnende Wende zum Logos ausschließlich idealistisch zu verstehen, noch stellt die technische Rationalität der Neuzeit eine Entartung des sogenannten „Urstiftungssinns“ der abendländischen Philosophie dar. Daher kann ich Husserls Unterstellung nicht nachvollziehen, das

Methodendenken der Neuzeit sei für die Krise der europäischen Kultur verantwortlich. Das Gegenteil scheint mir der Fall zu sein: Die Krise resultiert gerade aus dem Letztbegründungsanspruch, den Husserl mit der idealistischen Interpretation der Vernunft verbindet. Der Anspruch auf absolute Wahrheit führt nämlich zu Überforderungen der Vernunft, die ihrerseits in Dogmatismus umschlagen. Ein sprechender historischer Beleg dafür ist der Kampf der metaphysischen Systeme, der bis ins 20. Jahrhundert die europäische Philosophie geprägt hat. Dagegen scheint mir die methodische Rationalität, die auf Letztbegründungen verzichtet, ein Weg zu sein, den Dogmatismus im Keim zu überwinden. Daher orientiere ich mich nicht wie Husserl am Ideal der griechischen Theoria, sondern halte mich als Leitfaden für den europäischen Geist an die Aufklärung und an die aus ihr hervorgegangene Moderne. In ihrer pragmatisch-pluralistischen Rationalität, die sich insbesondere im angelsächsischen Sprachraum ausgebildet hat, sehe ich die geistige Stärke Europas<sup>90</sup>. Den mit dem Mantel des Griechentums drapierten Absolutheitsanspruch des deutschen Geistes, der sich im Deutschen Idealismus manifestiert und nach Husserls Meinung in der transzendentalen Phänomenologie seine „Endgestalt“ erreichen soll, halte ich im höchsten Maße für ungeeignet, das Kulturproblem Europas zu lösen.

Die hier vorgeschlagene Gleichsetzung des europäischen Geistes mit der methodisch-pragmatischen Rationalität der Aufklärung ergibt freilich kein so hehres Bild, wie es Husserl vom „europäischen Menschentum“ zeichnet. Es genügt aber ein Blick auf die europäische Geistesgeschichte, um zu erkennen, daß die von Husserl gelobte „Ideenkultur“ ein verlockendes Trugbild sein kann, das Kultur zu einem reinen Überbauphänomen verflüchtigt. Die Geschichte der Technisierung zeigt nämlich, daß das Realitätsprinzip zur europäischen Kultur gehört. Denn Fortschritte sind immer dann erzielt worden, wenn sich das Denken dazu durchringen konnte, auf die Lösung aller vorgängigen Probleme zu verzichten, um sich stattdessen neuen und vor allem konkreteren Fragestellungen zu öffnen. Die spezifisch deutsche Angst vor den „sekundären Systemen“ (H. Freyer), deren Nachteile niemand bestreitet, ist meines Erachtens nur dadurch zu überwinden, daß man sich über die Bedingungen und Erfordernisse klar wird, die zu ihrer Ausbildung führen. Die Rede von der „Seinsvergessenheit“ der Moderne drückt sich um die Wirklichkeiten herum, mit denen Europa durch die

---

<sup>90</sup> Obwohl Husserl sich auf die in Griechenland beheimatete Idee der Vernunft bezieht, ist seine Position eindeutig durch den Cartesianismus geprägt. Das Streben nach absoluter Gewißheit, mit dem Descartes die menschliche Vernunft vor den Eingriffen des spätmittelalterlichen Willkürgottes bewahren will - insofern ist der cartesische Betrüger-Gott keine weit hergeholt spekulative Hypothese, wie Wolfgang Röd meint, sondern Ausdruck des neuzeitlichen Selbstbehauptungswillens, wie Hans Blumenberg gezeigt hat -, liegt auch Husserls Idee der Philosophie als strenger Wissenschaft zugrunde. Nach Husserls Auffassung genügt das der Arithmetik entlehnte cartesische Methodenideal aber nicht, um jede Täuschung auszuschließen. Dazu bedürfte es intuitiver Evidenzen, die über den engen Kreis des cogito hinausreichen. Der Wille zur absoluten Wahrheit, der das Husserlsche Denken mit der europäischen Tradition verbindet, bringt einen Ernst in sein Philosophieren, von dem sich das dem Empirismus verpflichtete Denken der amerikanischen Pragmatisten deutlich unterscheiden. Ich habe diesen Paradigmenwechsel am Beispiel von William James dargestellt, der die Angst vor dem Getäuschtwerden als alteuropäische Pathologie interpretiert. Vgl. Verf.: *Lebensphilosophie*. Reinbek bei Hamburg 1993, S. 95 ff.: „Abschied von Descartes“.

Globalisierung konfrontiert ist. Und wenn Husserl die griechische Philosophie als „neuartige Praxis“ definiert, die darin bestehen soll, aufgrund „absoluter theoretischer Einsichten“ die Menschheit zu „absoluter Selbstverantwortung“ zu befähigen (VI, 329), so verkennt er den sokratischen Utilitarismus, der die Vernunft vor ihrer Selbstzerstörung durch überzogene Ansprüche bewahrt.

Stellt man sich die Frage, was Husserl dazu bewogen haben mochte, das Heil der europäischen Kultur in der Vollendung der griechischen Philosophie durch den Deutschen Idealismus zu suchen, so scheint mir das ein Erbe der Wilhelminischen Ideologie zu sein, welche in Deutschland die philosophischen Köpfe im Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert beherrscht hat<sup>91</sup>. Das spiegelt sich auch in der geistigen Entwicklung Husserls selbst, der seine dem englischen Empirismus verpflichteten ursprünglichen Einsichten zunehmend durch ein idealistisches Selbstmißverständnis verdeckt hat. Bei diesem Schritt haben ihm seine frühen Göttinger Schüler bekanntlich die Gefolgschaft verweigert. Wie die Gründe dafür im einzelnen auch aussehen mögen, wichtig ist mir, daß Husserls Phänomenologie trotz ihrer späten Etikettierung als „transzendental“ und „idealistisch“ Einsichten enthält, die eine Rehabilitierung der technisch-pragmatischen Rationalität unterstützen. Man muß Husserls Texte nur kräftig genug durchschütteln, um zu erkennen, daß man sie am besten dazu gebrauchen kann, um seine Selbstinterpretation zu widerlegen. Das möchte ich im folgenden Abschnitt an den Grundbegriffen seiner Bewußtseinstheorie demonstrieren.

## II. Der pragmatische Gehalt der transzendentalen Phänomenologie

Ich betrachte die Grundbegriffe der transzendentalen Phänomenologie mit dem Ziel, ihren impliziten pragmatischen Gehalt freizulegen<sup>92</sup>. Dabei unterscheide ich zwischen der logischen, der erkenntnistheoretischen und der ontologischen Perspektive. In der Logik ergänzt Husserl die Theorie der Prädikation durch das Lehrstück der sogenannten transzendentalen Reduktion, das heißt der Ausschaltung oder Einklammerung des Wirklichkeitsbezugs, den wir normalerweise mit unseren Aussagen verbinden. Begründet wird die Reduktion mit dem Verlangen nach einer Gewißheit, die über die logische Evidenz hinausgeht. Hier stellt sich die Frage, ob Husserl das gelingt. Auf jeden Fall bringt die Ausschaltung der Objektivität keine apriorische Fundierung der Logik, wie Husserl meint, sondern allenfalls eine semantische Differenzierung, die kaum geeignet ist, das von ihm ersehnte Land des transzendentalen Bewußtseins freizulegen.

In der Erkenntnistheorie distanziert sich Husserl vom Empirismus mit der Behauptung, Erkenntnis bilde Wirklichkeit nicht ab, sondern baue Gegenstände nach Begriffen a priori auf. Das phänomenologische Apriori bezieht sich auf die Funktionen des intentionalen Bewußtseins, das Husserl auch „konstituierendes Bewußtsein“ nennt. Aber abgesehen davon, daß konstituierende Akte im Selbstbewußtsein nicht auffindbar sind, bleibt die Frage, was mit der Konstitutionstheorie eigentlich gewonnen wird. Denn im Unterschied zu Gott hat der Mensch die Welt nicht erschaffen, sondern findet sie vor. Das stellt den Menschen vor die Aufgabe, sich in der Welt zu orientieren, wobei die Analyse eines der effizientesten Mittel der Orientierung darstellt. Daraus ergibt sich die Aufgabe, die in Husserls intuitionistisch ausgerichteter Phänomenologie eigentlich überflüssige Konstitutionstheorie neu zu interpretieren.<sup>93</sup>

In der Ontologie schließlich ist Husserl daran gelegen, das sogenannte konstituierende Bewußtsein als eigenen Wirklichkeitsbereich von der empirischen Realität der äußeren wie auch der inneren Erfahrung abzutrennen. Dieser Versuch ist nur ideologisch im Sinne des objektiven Idealismus zu

---

91 Auf die Bedeutung der späidealistischen Philosophie, wie sie vor dem Ersten Weltkrieg von Rudolf Eucken vertreten wurde, habe ich schon in meiner Gelebten Philosophie in Deutschland, a. a. O., 67 ff. hingewiesen. Vgl. R. Sepp (Hg.): Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Freiburg/München 1988.

92 Für die Phänomenologie des transzendentalen Bewußtseins orientiere ich mich an der prägnanten Darstellung von K.-H. Lembeck: Einführung in die phänomenologische Philosophie. Darmstadt 1994.

93 Vgl. M. Hossenfelder: Kants Idee der Transzendentalphilosophie und ihr Mißbrauch in Phänomenologie, Historik und Hermeneutik, in: I. Heidemann, W. Ritzel (Hg.): Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781-1981. Berlin, New York 1981, S. 306-345.

erklären, der den Menschen zum Teilhaber am absoluten Geist machen möchte. Eine realistische und nüchterne Analyse der Begriffe „Phänomen“ und „Phänomenologie“, wie sie schon der Positivismus im 19. Jahrhundert vorgenommen hat, zeigt nämlich, daß die Sonderstellung des Bewußtseins so beschaffen ist, daß eine Abgrenzung und Absolutsetzung gegenüber der empirischen Erfahrung geradezu ausgeschlossen wird. Husserls eigene Beschreibungen der Phänomenalität liefern dafür eindeutige Beweise.

Um nun meine pragmatische Lesart der transzendentalen Phänomenologie zu verdeutlichen, gehe ich die drei Punkte noch einmal nacheinander durch, wobei ich mich jeweils an der transzendentalen Reduktion orientiere, die auf allen Ebenen des Husserlschen Denkens eine Leitfunktion ausübt.

1. Husserls Schritt vom Antipsychologismus seiner frühen *Logischen Untersuchungen* zur späteren transzendentalen Logik stellt den Versuch dar, dem Formalismus der Aussagenlogik des 19. Jahrhunderts einen anschaulichen Sinn zu geben. Die Reduktion hat dabei die Funktion, die idealen Bedeutungseinheiten von den subjektiven Denkvorgängen sowie von den objektiven Sachverhalten abzulösen. Dieser Schritt wird im Rahmen der Logik nachvollziehbar, wenn man ihn gemäß der Fregeschen Unterscheidung von Sinn und Bedeutung interpretiert. Die Reduktion zielt demnach darauf ab, den reinen Sinngehalt eines Ausdrucks unter Absehen von seiner Referenz (Freges „Bedeutung“) herauszuarbeiten. Aber damit gibt sich Husserl nicht zufrieden. Er will die Reduktion von der Ebene der Ausdrücke, wo die Isolierung der Gegebenheitsweise (Freges „Sinn“) keine Schwierigkeiten bereitet, auf die Ebene der Bewußtseinszustände selbst verlagern, wodurch erhebliche Probleme entstehen. Denn das Erleben unterscheidet sich vom Urteilen dadurch, daß Form und Inhalt, Wie und Was untrennbar sind. Daher verwundert es nicht, daß Husserl nie zu einer endgültigen Formulierung der Reduktionslehre gelangt ist<sup>94</sup>.

Die in der transzendentalen Logik enthaltene Einsicht läßt sich meines Erachtens nur dann nachvollziehen, wenn man die Reduktion als Verfahren der internen Gliederung des Erlebens auffaßt. Eine Fixierung des aus lauter Übergängen bestehenden Bewußtseinsstroms ist die Voraussetzung dafür, Begriffe und Sätze zu bilden und diese nach festen Regeln miteinander zu verknüpfen. Die Aussagenlogik beruht demnach nicht, wie Husserl seine eigenen Analysen mißversteht, auf einer intentionalen Synthesis, sondern auf der Analysis des Gegebenen. Denn der Mensch kann nur leben, wenn er den Erlebnisstrom parzelliert und die Abstände durch Projektionen überbrückt. Der Pragmatismus hat daraus den Begriff der Überzeugung (belief) gebildet, dessen Sachgehalt in der aus der Überzeugungsfestlegung resultierenden Handlungsdisposition liegt<sup>95</sup>. Phänomenologie und Pragmatismus entspringen derselben Quelle, die Husserl durch seinen Transzendentalismus jedoch weitgehend verdeckt. Den über

94 Zu Versuchen einer kritischen Rekonstruktion und Neubewertung der Husserlschen Reduktionslehre vgl. Verf.: *Phänomenologie als ästhetische Theorie*, Freiburg/München 1989, Teil II: „Phänomenologische und noologische Reduktion“.

95 Vgl. Ch. S. Peirce: *Die Festlegung einer Überzeugung* und W. James, *Der Wille zum Glauben*, in: E. Martens (Hg.): *Texte der Philosophie des Pragmatismus: Charles Sanders Peirce, William James, Ferdinand Scott Canning Schiller, John Dewey*. Stuttgart 1992, S. 61-98 und 128-160.

Husserls Idee einer transzendentalen Logik hinausführenden Schritt hat Charles S. Peirce getan, der die Relationenlogik pragmatisch durch seine Theorie der wissenschaftlichen Überzeugungsfestlegung in eine Logik der Forschung transformiert.

2. In der Erkenntnistheorie huldigt Husserl einem Apriori, das durch die Theorie des konstituierenden Bewußtseins abgestützt wird. Wie durch Ausschaltung des Wirklichkeitsbezugs von Aussagen synthetische Erkenntnis a priori erreicht werden soll, bleibt allerdings sein Geheimnis. Was gewonnen wird, sind Bewußtseinszustände, die nichts von synthetischen Akten erkennen lassen. Objektivität beruht vielmehr auf Verhaltensstrukturen, die es verschiedenen Subjekten ermöglichen, identische Inhalte zu erfahren. So kann etwa derselbe Baum von mehreren Beobachtern aus verschiedenen Perspektiven wahrgenommen werden. Die konstanten Strukturen der Wahrnehmung entsprechen aber deshalb noch lange nicht bestimmten Wesenseinsichten, wie es gemäß der transzendentalen Konstitutionslehre sein müßte, sondern sie ergeben sich aus unserer leiblichen Konstitution, die vom Aufbau unserer Sinnesorgane bis zur neuronalen Verarbeitung der Reize reicht.

Die Verlagerung der Konstitution von der rein mentalen auf die pragmatische Ebene, die an zahlreichen Stellen durch Husserls eigene Äußerungen nahegelegt wird, hat eine gravierende Konsequenz, vor der Husserl selbst jedoch zurückschreckt. Diese besteht darin, daß Bewußtsein keine konstitutiven, sondern nur regulative Grundsätze zuläßt. Das widerspricht Husserls Auffassung von der transzendentalen Phänomenologie als Wesenslehre. „Wesen“ bedeutet transzendentalphilosophisch, daß es möglich sein soll, aufgrund von Begriffen a priori über die besondere Beschaffenheit von Gegenständen zu urteilen. Das aber schließen Relationen, die immer nur in pragmatischer Hinsicht gelten, aus. Damit verliert das phänomenologische Apriori seinen apriorischen Charakter und beschreibt stattdessen nur empirisch gewisse Konstanten, Typen oder Stile, deren Anwendung auf den Einzelfall eine ziemliche Variationsbreite aufweist. Demnach lautet die erkenntnistheoretische Grundfrage nicht, wie das Bewußtsein über sich hinaus zu den Gegenständen gelangt, sondern: „Wie gelangt die Partikularität in den intentionalen Gehalt?“<sup>96</sup>. Die Antwort, welche die durch den Pragmatismus und die Kognitionswissenschaften geprägte Theorie der Intentionalität von John R. Searle gibt - Intentionalität als kausale Selbstbezüglichkeit -, läßt erkennen, daß Husserls angestrebte Abgrenzung der transzendentalen Phänomenologie von der empirischen Psychologie nicht haltbar ist. Vielmehr muß Raum für eine Psychologie geschaffen werden, die Bewußtsein aus der Orientierungspraxis des geistigen Lebens ableitet, das ebenso wie das körperliche Verhalten auf Stilisierungen und Konstanten angewiesen ist. Die damit angesprochene Idee der Psychologie hat schon im 19. Jahrhundert Wilhelm Dilthey unter dem Namen „Strukturpsychologie“ entwickelt, die pragmatische und ästhetische Elemente miteinander verbindet und in Erkenntnistheorie übergeht<sup>97</sup>.

3. Die ontologische Absolutsetzung des Bewußtseins als selbständige, von der empirischen unabhängige Wirklichkeit führt die transzendentalen Phänomenologie in eine Metaphysik, die sich an die Monadologie von Leibniz anlehnt<sup>98</sup>. Was Husserl sucht, ist nichts weniger als eine neue Dimension der Wirklichkeit, die er ontologisch als „in sich geschlossenes Universum der reinen Seelen in seiner eigenwesentlichen und durchaus intentionalen Abgeschlossenheit“ beschreibt (VI, 242). Die Abgeschlossenheit entspricht der Fensterlosigkeit der Monaden, welche sich als „Einheit der Intentionalität“ präsentieren, sobald der Phänomenologe die natürliche, auf empirische Erfahrung gerichtete Einstellung aufgibt. Ähnlich wie Schopenhauer durch Verneinung des Lebenswillens die individuellen Unterschiede aufhebt und die Einheit aller Kreaturen erlebt, will Husserl die Verschiedenheit der subjektiven Perspektiven durch die transzendentalen Reduktion aufheben und in ein „intentionales Ineinander“ verwandeln (VI, 260).

---

96 John R. Searle: Intentionalität. Eine Abhandlung zur Philosophie des Geistes. Frankfurt a. M. 1987, S. 90

97 Vgl. Verf.: Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey. Reinbek bei Hamburg 1991, sowie M. Jung: Dilthey zur Einführung. Hamburg 1996, S. 87 ff.

98 Vgl. R. Cristin (Hg.): Leibniz und die Frage nach der Subjektivität. Stuttgart 1994, sowie den aufschlußreichen Versuch, aus dieser Perspektive das Europa-Problem zu erörtern in: R. Cristin, Sandro Fontana: Europa al plurale. Filosofia e politica per l'unità europea. Venezia 1997.

Man fragt sich natürlich, wie das möglich sein soll, ohne daß man zum Mystiker wird. Es sei denn, man transformiert Husserls Ontologie der intentionalen Einheit des Geistes in den analytisch beschreibbaren Sachverhalt, daß Bewußtsein ein Zustand ist, in dem sich Menschen immer schon befinden. Die Zuständigkeit des Bewußtseins, die über subjektivistische Stimmungen hinaus Weltoffenheit bedeutet, läßt in der Tat Einheitsbildung auch dort zu, wo gegenständliche Erfahrung nicht möglich ist<sup>99</sup>. Ein Beispiel dafür ist der ästhetische Zustand, in dem die Subjektivität auch unabhängig von gegenständlichen Begriffen die Stufe der Allgemeingültigkeit erreicht. Daß auch in Husserls Monismus des Geistes das zuständige Bewußtsein Pate gestanden hat, belegen seine Ausführungen zum Thema „Einführungserfahrung“ und „Einführungshorizont“ (VI, 258 f). Eine noch stärkere Bestätigung meines Interpretationsvorschlags aber liefert Husserls Begriff des Phänomens. Phänomen hat für ihn medialen Charakter; es ist die dem intentionalen Bewußtsein verborgene Art und Weise, wie uns die Gegenstände der Erfahrung erscheinen<sup>100</sup>. Husserls mediale Bestimmung der Phänomenalität allein hätte genügt, seine ontologische Interpretation des transzendentalen Bewußtseins unmöglich zu machen. Denn ein Medium kann zwar selbst zur Botschaft werden, nicht aber zu einem gegenständlichen Seinsbereich.

Überblickt man alle drei Punkte, so läßt sich folgendes Fazit ziehen: Die pragmatische Lesart der transzendentalen Phänomenologie macht deutlich, daß die menschliche Vernunft so absolut nicht ist, wie Husserl sie darstellt. Im Gegenteil: Nur durch pragmatisches Denken gewinnt der Mensch Zugang zur derjenigen Wirklichkeit, die er in seinem praktischen Leben selbst verkörpert. Zur Lebenspraxis gehört die Folgenerwägung, der Erfolg, der den menschlichen Weltbegriff mindestens ebenso prägt wie das Ursprungsdenken, auf das sich die genetische Phänomenologie festgelegt hat<sup>101</sup>. Jedenfalls scheint mir die Folgenabschätzung eine angemessenere Antwort auf die von Husserl formulierte Paradoxie der menschlichen Subjektivität zu sein, die darin besteht, Subjekt für die Welt und zugleich Objekt in der Welt zu sein. Die Idee eines absoluten Anfangs, einer mythischen „Urstiftung“ des philosophischen Denkens führt aus der Welt heraus und hält den Geist in einem Traditionalismus gefangen, aus dem er sich nie befreien kann.

Es soll nicht übergangen werden, daß Husserls Schriften bis in die Spätzeit hinein genügend Anhaltspunkte für eine pragmatische Lesart seiner Bewußtseinstheorie bieten. Hier sei nur an seinen präsumptiven Weltbegriff erinnert und an die nicht hoch genug einzuschätzende Bemerkung, daß das „Undsowweiter“ eine von der

---

99 Vgl. Verf.: *Intentionalität und zuständliches Bewußtsein*, in: S. Krämer (Hg.): *Bewußtsein*, Frankfurt a. M. 1996, S. 213-226.

100 Zur medienwissenschaftlichen Interpretation von Husserls Begriff der Phänomenalität vgl. R. Matzger: *Das Medium der Phänomenalität. Wahrnehmungs- und erkenntnistheoretische Aspekte der Medientheorie*. München 1993.

101 Der Fortschritt der genetischen Phänomenologie liegt zweifellos darin, der geschichtlichen Dimension des Bewußtseins den gebührenden Platz eingeräumt zu haben. Aber die Geschichtlichkeit wird von Husserl so ausschließlich auf die teleologische bzw. theologische Verlaufsform der Genesis festgelegt, daß kein Raum für situationsgebundene Folgenabschätzung bleibt.

traditionellen Logik sträflich vernachlässigte Kategorie darstelle<sup>102</sup>. Es scheint mir daher an der Zeit, Husserls Texte einmal nach pragmatistischen Denkformen zu durchforsten. Man wird über die reiche Ausbeute erstaunt sein und sich verwundert fragen, warum sich die heutigen Phänomenologen nicht um einen Brückenschlag zu den Kognitionswissenschaften und zur Informatik bemühen.

Beurteilt man die Wissenschaften vom pragmatischen Standpunkt, so zeichnet sich die über die ganze Welt verbreitete zukünftige geistige Gestalt Europas ab, die ihr geographisches Zentrum aus Griechenland ins Silicon Valley verlagert hat. Hier pauschal von Krise der Wissenschaften und der Kultur zu reden, kann nur einem ursprungsorientierten Eurozentrismus einfallen. Vielmehr handelt es sich um einen Paradigmenwechsel, der über die wissenschaftlichen Theorien hinaus das kulturelle Selbstverständnis Europas vor schwere Aufgaben stellt. Aber diese Aufgaben lassen sich durch die Klage über die Technisierung der Welt nicht lösen. Die postindustrielle Technisierung muß vielmehr als Teil einer umfassenden Idee medialer Rationalität begriffen werden, die den Anschluß der Phänomenalität an die neuronalen Steuerungsprozesse des Bewußtseins ermöglicht. Dazu gehört auch die Berücksichtigung medialer Formen der Leiblichkeit, die bei Husserl selbst nur eine untergeordnete Rolle spielt und erst durch Vermittlung der französischen Schüler Husserls auch in der gegenwärtigen Phänomenologie im deutschsprachigen Raum an Bedeutung gewinnt<sup>103</sup>.

### III. Die Vielfalt der Geister und die Einheit der Welt

Eine zentrale Rolle in der Husserlschen Kulturkritik spielt der von Rudolf Eucken geprägte Begriff der „Einheit des Geisteslebens“, die Husserl seinem genetischen Ansatz gemäß als „Ursprungseinheit“ versteht. Demgegenüber heißt Vielheit Zerfall der Ursprungseinheit, den aufzuhalten und rückgängig zu machen die transzendente Phänomenologie sich zur Aufgabe gesetzt hat. Der Einheitsgedanke prägt auch Husserls Lebensweltbegriff.<sup>104</sup> Lebenswelt im Plural hält Husserl für einen sinnlosen Begriff. Die Einheit der Lebenswelt als „Wurzelboden“ ist wieder jene mythische Ursprungseinheit, die Husserl im griechischen Denken verwirklicht sieht.

Was kann Husserls Einheitsidee zur Klärung der gegenwärtigen Problematik der monetären, wirtschaftliche und politischen Einheit Europas beitragen? Zu den speziellen Aspekten dieser Frage bieten Husserls Überlegungen keine hilfreichen Instrumente. Dagegen läßt sich die Frage im Hinblick auf die unser Weltbild tragende Einheit des Bewußtseins sehr gut mit Husserls Phänomenologie beantworten. Als Ausgangspunkt kann folgender Passus dienen: „Jeder hat die Welt mit dem Sinn einer Poleinheit von subjektiv-relativ vermeinten Welten, die im Wandel der Korrektur sich in bloße Erscheinungen der Welt, der Lebenswelt für alle, verwandeln, der immerfort sich durchhaltenden intentionalen Einheit, selbst ein Universum von Einzelheiten, von Dingen. Das ist die Welt, eine andere hat für uns überhaupt keinen Sinn“ (VI, 258). Diese Sätze halte ich für eine der subtilsten Formulierungen des Einheits-Problems. Sie verdeutlichen, wie die von uns unwillkürlich vorausgesetzte Einheit der Welt nur als von den Einzelerfahrungen dargestellte Form ihres Zusammenhangs definiert werden kann. Mit dieser Interpretation entferne ich mich von Husserls Überzeugung, derzufolge die Welt ihre Einheit als raum-zeitliche Wirklichkeit für den Menschen im produktiven Ursprung des transzendentalen Bewußtseins hat. Vielmehr bin ich der Meinung, daß die Einheit der Welt ein pragmatisches Fundament besitzt, das

---

102 Vgl. E. Husserl: Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Hua XVII, § 74. Noch stärker ist der Einschlag pragmatistischer Denkformen in dem von L. Landgrebe redigierten Text Erfahrung und Urteil.

103 Für die Vermittlungen zwischen Husserl und der insbesondere in Frankreich sich Phänomenologie der Leiblichkeit steht in Deutschland das Werk von Bernhard Waldenfels. Vgl. dessen Deutsch-Französische Gedankengänge. Frankfurt/M. 1995, sowie Antwortregister. Frankfurt/M. 1994.

104 Die geistesgeschichtliche Verortung des Begriffs „Lebenswelt“ ist meines Erachtens noch nicht befriedigend gelöst. Meinen eigenen Forschungen zufolge entstammt der Begriff dem deutschen Kulturprotestantismus, wo er dieselbe systematische Stelle ausfüllt, die er in Husserls Spätphänomenologie innehat. Im Kulturprotestantismus geht es darum, die überzeitlichen Glaubensinhalte mit dem weltlichen Leben zu vermitteln, ein Anliegen, dem bei Husserl das Bemühen um ein konkretes Apriori entspricht. Vgl. meine Lebensphilosophie, a.a.O., S. 202 ff.

der Struktur des empirischen Bewußtseins entspricht<sup>18</sup>. Von der Unerschütterlichkeit dieses Fundaments können wir uns immer dann überzeugen, wenn es darauf ankommt, in der raum-zeitlichen Wirklichkeit effizient zu agieren. Hier hört der subjektivistische Relativismus auf. Ein einfaches Beispiel kann das verdeutlichen: So verschieden die Zeit in den Kulturen auch erlebt werden mag, wenn sich ein europäischer, ein arabischer und ein ostasiatischer Geschäftsmann in Wien treffen wollen, müssen sie sich alle nach der objektiven Zeit der Flugpläne richten. Insofern gilt die heute beliebte Rede von der Vielheit der symbolischen Welten oder Interpretationswelten nur für den subjektiven Geist, sofern er nicht auf die Probe der Folgen für das praktische Leben gestellt wird. Die eine Welt für alle ist mehr als eine transzendente Konstruktion, sie ist eine durch die Handlungsfolgen fundierte Interpolation, welche die Abstände zwischen den subjektiven Bewußtseinszuständen überbrückt.

Berücksichtigt man die pragmatische Perspektive, so gewinnt der Husserlsche Weltbegriff neues Leben. Er wird von einem metaphysischen zu einem operativen Begriff, der ohne die Annahme miteinander verschmelzender Seelen oder Geister auskommt. Die unübersehbare Vielheit der Geister, die sich im Kampf der Meinungen manifestiert, wird dadurch erträglich und sogar fruchtbar, wenn man sie als Wettstreit um die Aufdeckung der einen Wirklichkeit interpretiert, in der wir alle leben müssen.

Auch hier gilt als Fazit: Von Husserls Hinwendung zur Welt bleibt mehr als die Einheit des transzendentalen Bewußtseins. Dieses Mehr liegt im Medium der Phänomenalität, das durch transzendente Reduktion nicht aus der Welt geschafft werden kann. Die mit der Praxis des Denkens unausweichlich verbundenen Vermittlungen in einen tragfähigen Weltbegriff zu integrieren, betrachte ich als vordringliche Aufgabe einer pragmatischen Weiterentwicklung der transzendentalen Phänomenologie<sup>19</sup>. Die Philosophie muß sich daran gewöhnen, den Pluralismus nicht automatisch als Verfall zu deuten, sondern als einzige Möglichkeit, einen Weltbegriff zu bilden, welcher der Vielheit der Geister genügend Spielraum gewährt, um am Vereinigungsprozeß kreativ mitzuwirken.

---

<sup>18</sup> Daß der Verzicht auf eine transzendente Subjektivität keineswegs ruinöse Konsequenzen haben muß, verdeutlicht T. Rolf: Normalität. Perspektiven philosophischer Psychologie im 20. Jahrhundert. Phil. Diss., Chemnitz 1997, S. 80-139: „Normalität und Lebenswelt: Edmund Husserl“. Die Transzendentalität des Husserlschen Selbstbewußtseins läßt sich dieser Arbeit zufolge durchaus auch als ‚Normalität‘ bestimmen: nämlich dann, wenn man Husserls ‚Und-so-weiter, der Erfahrung als eine pragmatisch motivierte Präsumptivität beschreibt, welche bereits dem empirischen Ich selber eigentümlich ist.

<sup>19</sup> Die Idee einer pragmatischen Weiterentwicklung der Phänomenologie ist - man denke nur an Heideggers *Sein und Zeit* - keineswegs neu. Leider hat Heideggers späterer Denkweg allerdings zu einer ontologistischen Zurücknahme des pragmatischen Ansatzes geführt. Vgl. C.-F. Gethmann: Vom Bewußtsein zum Handeln. Pragmatische Tendenzen in der deutschen Philosophie der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts, in: H. Stachowiak (Hg.), Handbuch pragmatischen Denkens. Hamburg 1988, Band 2, S. 207-232.

## **Bernhard Waldenfels: Zwischen Fundamentalismus und Funktionalismus. Phänomenologie im kritischen Austausch mit den Human- und Sozialwissenschaften\***

Phänomenologen, die sich in den Fußstapfen Husserls bewegen, gehören weder zu jenen, die Wissenschaft verachten, noch zu jenen, die sie anbeten. Trotzdem gab es immer eine gewisse Spannung zwischen den Ansprüchen auf phänomenologische Fundierung und dem Vorgehen der empirischen Forschung. Sicherlich ist der philosophische Anspruch der Phänomenologie heute weniger bedroht durch eine szientistische Theorie, die das Sinnesfundament in die mundane Realität verlagert und für „wahres Sein“ nimmt, „was eine Methode ist“, als vielmehr durch eine szientistisch-technische Praxis, die auf alle Fundamente verzichtet zugunsten von Funktionen, die sich auf bloße „Spielbedeutungen“ beschränken. Was das Verhältnis zwischen Philosophie und Wissenschaften betrifft, so scheint mir, daß der Übergang von einer Gesamt- oder einer Grundordnung zu variablen, kontingenten Ordnungen eine strikte philosophische Fundierung der Wissenschaften tatsächlich ausschließt. Eine Alternative sehe ich freilich nicht in einem Funktionalismus, der Optimierung und Rektifizierung durch bloße Normalisierung ersetzt, sondern in einem Austausch zwischen Philosophie und Wissenschaften, der nach beiden Seiten hin offen bleibt. Ein solcher Austausch könnte sich auf nichts berufen, das entweder rein gegeben oder rein konstruiert wäre, er könnte aber von Ansprüchen und Herausforderungen ausgehen, auf die wir auch als Wissenschaftler antworten, wenn wir etwas sagen und tun. Bei der folgenden Erörterung dieses Austauschs liegt das Hauptgewicht einerseits auf der phänomenologischen Philosophie, andererseits auf den Human- und Sozialwissenschaften, ohne daß deswegen weitergehende Folgerungen auszuschließen wären. Der kundige Leser wird bemerken, wieviel meine Überlegungen nicht nur Husserl verdanken, sondern auch Autoren wie Aron Gurwitsch, Alfred Schütz und Maurice Merleau-Ponty, die zu den Pionieren einer phänomenologisch orientierten Epistemologie gehören, deren Angriffspunkte sich heute teilweise geändert haben.<sup>105</sup>

### 1. Fundament und Funktion als Orientierungsschemata

Fundament und Funktion sind als zwei grundlegende Orientierungsschemata anzusehen, die auf verschiedene Tätigkeitsbereiche hindeuten. Der Begriff des *Fundaments* gehört in den Bereich der Architektur. Hier kommt alles darauf an, daß der Bau auf einem festen Grund steht und einem passenden Grundriß folgt. Der Prozeß der Fundierung schillert zwischen zwei Bedeutungen. Tragende Fundamente werden nämlich teils vorgefunden, teils gelegt. Der Begriff der *Funktion* stammt dagegen aus dem Bereich des Werkzeug- und Maschinenbaus. Hier wird erwartet, daß das betreffende Werkzeug seine Aufgaben erfüllt, daß die Maschine richtig läuft, kurz: daß etwas, schließlich auch jemand als Funktionär, wohl funktioniert.<sup>106</sup> Wenn wir etwas (oder jemand) funktional betrachten, so verstehen wir es nicht als etwas in sich selbst, sondern als etwas in bezug auf anderes, wie wir es auch von mathematischen Funktionen kennen. Etwas, das so oder so

---

\* Wiederabdruck mit freundlicher Genehmigung des Autors. Erstveröffentlichung in Bernhard Waldenfels: *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*. Frankfurt 1998, 47-68.

105 Aron Gurwitsch schreibt in einem Brief an Alfred Schütz, „daß Wissenschaft modernen Stils keine Selbstverständlichkeit, sondern ein Problem ist, nicht etwas, was entweder anzubeten oder zu verwerfen, sondern zu verstehen ist [...]“ (Brief vom 24.5.1955, *Briefwechsel*, 1985, S. 373). Weitere Hinweise zur phänomenologischen Epistemologie finden sich in meinem Beitrag „Wider eine reine Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie“ (in: *Phänomenologie und Marxismus*, Bd. 4, 1979). Ich verweise ferner exemplarisch auf Richard Grathoffs Buch *Milieu und Lebenswelt*, das ein Forschungsprofil präsentiert, in das vielfältige Anregungen von Husserl, Schütz und Gurwitsch, aber auch von Mead und Anselm Strauss eingegangen sind. - Eine englische Fassung meines Textes erschien unter dem Titel „Beyond Foundationalism and Functionalism: Phenomenology in Exchange with the Human and Social Sciences“ in: J. C. Evans und R. W. Stufflebeam (Hg.), *To Work at the Foundations*, Dordrecht: Kluwer 1997. Die deutsche Fassung erscheint gleichzeitig als ein Kapitel meines Buches: *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.

106 Der Ausdruck ‚Funktionär‘ kommt in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts in Gebrauch, so wenn etwa Turgot von den *fonctionnaires publics* spricht. Vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Artikel „Funktionär“.

funktioniert, kann durch etwas anderes ersetzt werden, das in gleicher Weise funktioniert und eine „funktionale Äquivalenz“ beinhaltet. Im Gegensatz dazu können Fundamente nicht ausgetauscht werden, ohne daß das ganze Gebäude, auch das Weltgebäude, in Erschütterung gerät.

In der traditionellen Sprache von Philosophie und Wissenschaft finden wir eine Menge von Metaphern, die auf Fundierungsbegriffe zurückgehen, von Descartes' *fundamentum certum et inconcussum* über Kants *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* bis zu Husserls *Fundierung der Wissenschaften in der Lebenswelt*. Doch ist die Ordnung der Dinge einmal von Kontingenz betroffen, so schwankt der Boden, auf dem alles zu ruhen schien. Selbst wenn auch fortan nicht alles geht, so geht das, was tatsächlich geht, auf verschiedene Weise. Selbst bei Husserl begegnen wir Funktionsinstanzen wie der fungierenden Intentionalität, dem fungierenden Ich oder dem fungierenden Leib, die in ihrem Fungieren aller Thematisierung vorausgehen und alle Fundierungsversuche hintanstellen. Schließlich schreibt Husserl den Philosophen die Aufgabe zu, als „Funktionäre der Menschheit“ zu dienen. Fundierung und Funktion kontaminieren einander.

## 2. Selbstbezug und Zugangsweise

Philosophie und Wissenschaft, die anfangs in ein und derselben Wissenssuche vereint waren, setzen nicht ein mit einer bloßen Erweiterung vorhandenen Wissens, im Gegenteil, Heraklit und auch Platon wenden sich gegen das, was sie Vielwisserei (πολυμαθια) nennen. In der Philosophie verkörpert sich eine neue Art des Wissens, die sowohl vom Alltagswissen (δοξα) wie vom Herstellungswissen (τεχνη) klar getrennt ist. Die externe Differenz wird durch eine interne Differenz verstärkt. Es gibt kein philosophisches Denken, das nicht unterscheidet zwischen dem, was es sucht, und der Art und Weise, wie es dies tut. Sachbezug und Zugangsweise, Erfassung und Auffassungsweise fallen nicht zusammen. Wenn Husserl Platons Suche nach den „Dingen selbst“ (αυτα τα πραγματα) wieder aufnimmt, so geht er nicht geradewegs auf die erscheinenden Sachen zu, sondern achtet in besonderem Maße auf die verschiedenen Weisen ihres Erscheinens. Das *Was* unseres Weltverhaltens, verbunden mit dem *Wozu* unseres Handelns, fällt nicht zusammen mit dem *Wie* und dem *Als-was* unserer Auffassungen. Diese Differenz tritt in verschiedenen historischen Formen zutage, als die ontologische Differenz des ον η ον bei Aristoteles, als die transzendente Differenz zwischen Gegenstand und „Erkenntnisart“ von Gegenständen bei Kant oder als hermeneutisches ‚Als‘ und als ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem bei Heidegger. In diesen Differenzen verkörpert sich jeweils ein bestimmter Gesichtspunkt. Phänomenologie, die sich in besonderem Maße mit dem Wechsel von Perspektiven, Auffassungen und Einstellungen befaßt, läßt sich gewissermaßen als Lehre von den Gesichtspunkten bestimmen. Man kann sagen, daß die Phänomenologie eine bestimmte Tendenz des westlichen Denkens fortsetzt, indem sie den Bezug zu den Sachen selbst und zu den zu erstrebenden Zielen von der Zugangsweise unterscheidet und gleichzeitig beides aufeinander bezieht. Diese allgemeine Denkbewegung findet ihr Resümee in der Formel ‚etwas als etwas‘, von der ich behaupten würde, daß sie gewissermaßen das

methodische Nadelöhr der Phänomenologie darstellt.<sup>107</sup>

Doch bei genauerem Hinsehen bemerken wir, daß ein Denken, das sich zwischen Was und Wie bewegt, von Anfang an seine Achillesferse hat. Das Wie neigt dazu, den Sachbezug zu relativieren. Die Tatsache, daß etwas sich *so und nicht anders* zeigt, führt zu der Vermutung, es könne sich *ebensogut anders* zeigen. Außerdem lockert sich der Sachbezug. Die ‚*methodos*‘ als der Weg zu den Dingen droht sich in eine pure Methode zu verwandeln, in ein Werkzeug oder gar in einen Trick, so daß am Ende das Sein der ‚Sachen selbst‘ belanglos würde.

Hier findet der alte Streit zwischen Philosophie und Rhetorik seinen Platz. Wenn Platon der bloßen Wirkung (*δυναμις*) der Rede die Wahrheit entgegenstellt, so konfrontiert er das, was gesagt wird, mit der Art und Weise, wie es gesagt wird. Dabei weiß Platon sehr wohl, daß die Wahrheit selbst instrumentalisiert werden kann; unter Umständen wirkt sie so unwahrscheinlich, daß man sie vor Gericht besser verschweigt, um nicht als Lügner dazustehen (*Phaidros* 272 e). Wahrheiten können eingesetzt werden wie Spielmarken. So heißt es bei Nietzsche: „Man hat zum Verkehre mit Menschen die Lüge nicht mehr nöthig, wenn man genug der Wahrheiten hat: mit ihnen kann man sie betrügen und verführen, wohin man will“ (KSA 10,4 [68], S. 131). Der anfängliche Streit zwischen Philosophie und Rhetorik schließt den zwischen Philosophie und Technik mit ein, und auch dieser ist so alt wie die Philosophie selbst. Die Sophistik könnte man als eine Frühform von Technologie ansehen, deren anfängliche ‚Phänomenotechnik‘ sich der Integration in eine Phänomenologie widersetzt.

Wird die Spannung zwischen dem, was gesehen, gesagt oder getan wird, und der Art und Weise, wie dies geschieht, in die eine oder in die andere Richtung abgeschwächt, so entstehen zwei gegensätzliche Tendenzen, die einerseits als Fundamentalismus<sup>108</sup>, andererseits als Funktionalismus zu bezeichnen wären. Die erste Tendenz legt den Akzent darauf, *was* etwas ist und *wozu* es da ist. Die Art und Weise, wie etwas sich zeigt, findet sich verankert und eingebunden in eine wahre Methode. Die zweite Tendenz folgt der Art und Weise, *wie* wir mit den Dingen zurechtkommen. In diesem Falle wird das Erfassen der Dinge letzten Endes einer bestimmten Betrachtungs- und Verhandlungsweise untergeordnet. Bedeutungen neigen dazu, sich in eine bloße „Spielbedeutung“ (Hua, Bd. XIX/1, S. 75) zu verwandeln. Der Primat geht von der Einsicht auf das Verfahren über. Das Denken der Moderne, ganz zu schweigen von der Postmoderne, neigt eindeutig dem funktionalistischen Extrem zu, sofern es den Primat des *knowing that* durch den eines *knowing how* ersetzt. Diesen Wechsel gilt es im folgenden zu erläutern.

### 3. Einbindung des Wie in eine Gesamtordnung

Die wechselnde Art und Weise, in der etwas betrachtet oder behandelt wird, markiert die schwache Stelle einer jeden Ordnung, die auf Geschlossenheit hindrängt, und zwar eben deshalb, weil der Sachbezug sich auf diese Weise relativiert und lockert. Die Gefahr, die daraus erwächst, kann man auf verschiedene Weise zu bannen versuchen. Auf der Ebene der Erfahrung, wo eine Pluralität von Gesichtspunkten und Sichtweisen auftritt, läßt sich die Relativität entschärfen, indem man sich auf das Wahre als ein Ganzes einläßt und damit nach einem *Inbegriff aller Gesichtspunkte* Ausschau hält. Jeder Gesichtspunkt erscheint dann als partiell, und die Erweiterung des Gesichtskreises läßt sich als Annäherung an das Ganze bestimmen. Sodann gilt es, die Relativität auf der Ebene des Logos und im Bereich der Rede zu entschärfen. Hier haben wir es mit einer Pluralität von Meinungen, Überzeugungen und Positionen zu tun. Die Relativität verliert ihren Makel, wenn wir

---

107 Vgl. dazu vom Verfasser: „Phänomenologie unter eidetischen, transzendentalen und strukturalen Gesichtspunkten“ (1991, Wiederabdruck in Waldenfels 1998). Bruno Hildenbrand schlägt eine Brücke zwischen phänomenologischer Analyse und Datenanalyse im Sinne der *grounded theory* von Anselm Strauss vor: „Forschung ist demnach ein Interaktionsprozeß zwischen Forschern und ihrem Gegenstand (‚etwas erscheint als etwas‘), und dieser Prozeß ist geleitet von einem Erkenntnisinteresse auf seiten des Forschers (‚für jemanden‘).“ (Vorwort zu Strauss 1991, S. 12).

108 ‚Fundamentalismus‘ ist hier natürlich nicht im Sinne einer religiösen Orthodoxie zu verstehen, sondern im Sinne eines Fundierungsdenkens. Im Englischen unterscheidet man dementsprechend zwischen *foundationalism* und *fundamentalism*. Eine entfernte Verwandtschaft ließe sich nur über einige Zwischenglieder herstellen.

eine *wahre Rede* und eine *wahre, zureichend begründete Theorie* anvisieren. Alle aktuellen Voraussetzungen erweisen sich dann als vorläufig; sie lassen sich einholen und aufheben durch die Einsicht in die Sachen selbst. Was ausgeschieden oder beiseite gesetzt wird, gilt als irrelevant oder indifferent, als akzidentell im Vergleich zu dem, was wesentlich in sich selbst bestimmt ist.

Wir haben es hier mit nicht weniger zu tun als mit der Stiftung der Philosophie als einer Gesamt-, Grund- und Zielwissenschaft, die sich mit dem Ganzen der Erfahrung, mit Grundbegriffen und Grundsätzen und mit letzten Zielen beschäftigt. Werden hierbei verschiedene Wissensarten unterschieden, so lassen sie sich enzyklopädisch hierarchisieren. Wissensunterschiede werden zu Wissensstufen. Die Art und Weise, wie etwas *für uns* erscheint, sinkt herab zu einem verschwindenden Gesichtspunkt. Er verschwindet, je mehr das Ganze in Sicht und zur Sprache kommt und wir uns dem Ganzen nähern, das uns die Dinge so darstellt, wie sie *an sich selbst* sind. Letzten Endes kommt es nicht sonderlich darauf an, ob wir uns auf einen Kosmos, auf einen göttlichen Schöpfungsakt oder auf einen Weltgeist berufen. Die Hierarchisierung des Wissens wird traditionellerweise mit der Philosophie als Metaphysik in Zusammenhang gebracht. Doch zu Beginn der Neuzeit bekommt die traditionelle Metaphysik Konkurrenz in Gestalt szientistischer Metaphysiken, die den unendlichen Anspruch der Philosophie mit den endlichen Mitteln bestimmter Methoden wahrzunehmen versprechen. „Das Ideenkleid macht, daß wir für wahres Sein nehmen, was eine Methode ist“ (Hua, Bd. VI, S. 52). Formeln und Konstrukte treten an die Stelle des Seins selbst. Für Nietzsche wird Wissenschaft, die noch einer ‚wahren Welt‘ anhängt, zum letzten Aberglauben. Es liegt uns fern, moderne Systemtheorien mit herkömmlicher Metaphysik gleichzusetzen. Doch Sätze wie „Es gibt Systeme“ deuten hin auf ein merkwürdiges *mixtum compositum* aus Sein und Methode. Bei Niklas Luhmann (1984, S. 30) lesen wir: „Erst recht soll die Engstinterpretation der Systemtheorie als eine bloße Methode der Wirklichkeitsanalyse vermieden werden.“ Den Aussagen dieser Theorie wird zugemutet, sich auf die „wirkliche Welt“ zu richten. Die Frage wäre aber, ob sie diese wirkliche Welt auch als solche definieren und konstituieren.

#### 4. Lockerung des Wie infolge der Kontingenz von Ordnung

Die Einbeziehung des Wie in ein Was wird brüchig, wenn die Art und Weise, wie etwas erfahren, gesagt oder getan wird, die Dinge selbst zugleich enthüllt und verhüllt, vorstellt und verstellt, wenn also der Zugang zu ihnen zugleich ermöglicht und verunmöglicht wird.

Das Ganze zersplittert, wenn Organisationsweisen der Erfahrung sich nicht bloß als Ausschnitte darstellen, die in einen Grundriß eingezeichnet werden, sondern als Einschnitte, die Risse hinterlassen, indem sie in diese Richtung laufen anstatt in jene. Fortan ist unsere Optik nicht mehr zugeschnitten auf ein umfassendes Ganzes, und unsere Logik stützt sich nicht mehr auf zureichende Gründe. Wenn jede Ordnung durch Kontingenz gezeichnet ist, da sie sich als selektiv und exklusiv, keineswegs aber als komprehensiv herausstellt, dann scheitert die Suche nach einem unerschütterlichen Fundament, und das Prinzip des zureichenden

Grundes weicht einem Abgrund unzureichender Gründe. Radikale Kontingenz meint nicht bloß, daß etwas innerhalb einer Ordnung anders sein kann, sondern daß die Ordnung selbst variabel ist. „Es gibt“ Wahrheit, Rationalität oder Ordnung, so heißt es bei Heidegger, Merleau-Ponty und Foucault. Rationalität und Ordnung treten also im Plural auf; sie lassen Einzelvergleiche zu, doch als Ganzes entziehen sie sich dem Vergleich, da ihnen kein einheitlicher Maßstab zugrunde liegt. Geraten die großen Ordnungen auf diese Weise ins Zwielficht, so stürzt die Hierarchie des Wissens zusammen. Dies führt dazu, daß die modernen Wissenschaften schrittweise der Herrschaft der Philosophie entgleiten.

## 5. Anbindung des Wie an eine Grundordnung

Wenn die Gesamtordnung zusammenbricht, so bieten sich Ersatzformen an, die bis heute Anklang finden. Man kann folgendermaßen argumentieren. Wenn zureichende Gründe für das, was wir erfahren, sagen und tun, ausbleiben, so gibt es immerhin noch *notwendige* Regeln, die nicht gleichzeitig ermöglichen und verunmöglichen, wie es bei faktischen Ordnungen der Fall ist, sondern die unser Erkennen und Handeln eindeutig ermöglichen. Das klassische Beispiel findet sich in Kants transzendentalen Bedingungen. Solche Regeln sind notwendig in dem Sinne, daß ohne sie nichts geht, sie folgen der negativen Logik des *sine qua non*. Dies findet seinen klassischen Ausdruck in Kants Bestimmung der transzendentalen „Logik der Wahrheit“: „[...] ihr kann keine Erkenntnis widersprechen, ohne daß sie zugleich den Inhalt verlöre, d.h. alle Beziehung auf irgendein Objekt, mithin alle Wahrheit“ (KrV, B 87). Die Alternative zu einer solchen Grundordnung bestünde nicht in einer anderen Ordnung, sondern in Sinnentleerung und Unordnung. Auf diese Weise behalten wir ein *Erstes ohne Ganzes*. Eine solche Grundordnung tritt die bescheidenere Nachfolge der Gesamtordnung an. Die Differenz zwischen dem Wesensgerüst der Erfahrung und ihrem zufälligen Beiwerk wird ersetzt durch die Differenz zwischen transzendentalen Bedingungen, die aller Erfahrung vorausgehen, und empirischen Bedingungen, die aus der Erfahrung stammen. Es macht keinen allzu großen Unterschied aus, ob diese transzendentalen Formen auf theoretische Weise aufgewiesen und gerechtfertigt oder ob sie in pragmatischer Manier auf implizite Geltungsansprüche zurückgeführt werden. Der Übergang von einer transzendentalen Theorie zur Transzendentalpragmatik ändert nichts an der erwähnten Grunddistinktion.

Die alte Wissenshierarchie weicht allerdings einer Zerteilung und Zerklüftung der Vernunft. Die Vernunft selbst differenziert sich in heterogene Bereiche, so etwa in theoretische, praktische und ästhetische Rationalität. Das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaften geht über in eine Unterordnung, die nicht mehr mit einer Einbindung in ein Ganzes zusammengeht. So betrachtet Kant die empirische Psychologie als angewandte Philosophie, „zu welcher die reine Philosophie die Prinzipien a priori enthält, die also mit jener zwar verbunden, aber nicht vermischt werden muß“ (KrV, B 876). Und bei Habermas scheidet sich die Vernunft in eine formale und eine materiale Rationalität, von denen die eine universalisierbar ist, während die andere kontingent bleibt. Auf diese Weise wird die Pluralität von Methoden, Kulturen und Lebensformen gebändigt durch die Anbindung an ein prinzipielles Wie, das sich als „der allgemeine und wahre Horizont“ auftut (KrV, B 687). Das gespannte Verhältnis zwischen Apriori und Aposteriori, Gültigkeit und Genesis, sowie *quaestiones iuris* und *quaestiones facti* endet mit einem Kompromiß. Man gibt der Erfahrung, was der Erfahrung ist, der Vernunft, was der Vernunft ist. Doch wie haltbar ist ein solcher Kompromiß?

## 6. Mittlerer Bereich variabler Ordnungen

Die Ersatzlösung, in der die Totalität der Ordnung auf notwendige Regelungen reduziert wird, die nur *de jure* gelten, leidet ebenfalls unter einer deutlichen Schwäche. Notwendige Regeln finden keinen eigenen Boden, und sie haben keinen eigenen Stand. Die Beantwortung der Frage, unter welchen Bedingungen eine Aussage oder Handlung gültig ist, impliziert, daß jemand etwas erfährt, sagt oder tut. Mit anderen Worten, universale Bedingungen setzen das Faktum der Erfahrung, der Rede, der Handlung und ebenso das Faktum von Wissenschaft, Kunst oder Politik schon voraus.

Die Positivität des Was und Wozu geht jeder *conditio sine qua non* voraus. Wo nichts geschieht, hat der Kaiser sein Recht verloren. Mit nichts kann man weder rechnen noch rechten. Wie aber will man notwendige, das heißt allgemeingültige Bedingungen aus faktischen Erfahrungen und Erforderungen gewinnen? Wer im mittleren Bereich heterogener Ordnungen seinen Weg sucht, stößt auf die Hinterlassenschaft der Transzendentalphilosophie und ihrer metaphysischen Vorgänger. Einige Hinweise mögen diese Situation verdeutlichen.

In *Les mots et les choses* versucht Michel Foucault zu zeigen, daß die Episteme des 19. Jahrhunderts in Form von Leben, Sprache und Arbeit eigentümliche *Quasi-Transzendentalien* herausbildet. Es handelt sich lediglich um Quasi-Transzendentalien, da diese Formen nicht jeder Erfahrung vorausgehen, sondern mit der Erfahrung entstehen. Dies geschieht in spezifischen Formen der Selbstorganisation, die nicht in sich selbst zur Ruhe kommen, da das Bedingte auf die Bedingungen zurückwirkt. So läßt sich der Wandel der Sprache weder einseitig der *parole*, noch einseitig der *langue* zurechnen. Der Sprachwandel spielt sich zwischen beiden Instanzen ab, und zwar in der Weise, daß regelwidriges Sprechen zu neuen Regelungen der Sprache führt. - Ferner gibt es eine Fülle von *Ordnungsmustern*, so etwa Lebenswelten, Lebensformen, Sprachspiele, Sinnprovinzen, Rahmenbildungen, Regelsysteme, Paradigmen und Diskurse. Sie stimmen darin überein, daß sie sich allesamt als selektiv und exklusiv herausstellen im Hinblick auf Alternativen, die nicht alle gleichzeitig realisiert und mithin auch keiner Synthese unterworfen werden können. - Schließlich gibt es *Ordnungskonzepte* wie Gestalt, Struktur, Textur, Geflecht, Feld oder System, die in kein universales System überführt werden können; denn sie sind durch genuine Differenzen wie Figur/Grund, System/Umwelt oder Drinnen/Draußen konstituiert; neue Gestalten und Strukturen entstehen durch Prozesse der Transformation und Abweichung, bei denen stets bestimmte Möglichkeiten ergriffen, andere zurückgelassen werden.<sup>109</sup>

Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, daß der mittlere Ordnungsbereich einem Gesetz des *Weder-noch* untersteht. Ordnungen mittlerer Reichweite sind weder wesensnotwendig noch zufällig, weder transzendental noch empirisch. Man könnte von einem kontingenten, historischen oder leiblichen Apriori sprechen, da es jeweils bestimmten Erfahrungen vorausgeht, aber nicht jeder Erfahrung. In diesem Sinne bedeutet die Gestalt für Merleau-Ponty das Entstehen der Welt und nicht ihre Möglichkeitsbedingung (1945, S. 74, dt. S. 85).

Das Grundfaktum und Grundgeschehen der Ordnung führt zu einer Verunreinigung der Vernunft, so daß Transzendentales und Empirisches nicht mehr säuberlich voneinander zu trennen sind. Wenn weiterhin Ideen, Universalien und Formalitäten ins Spiel kommen, so fungieren sie zunächst auf implizite und anonyme Weise in der Erfahrung. Ausdrücklich treten sie erst auf in einem nachträglichen Prozeß der Idealisierung, Universalisierung und Formalisierung, ihre Reinheit verdanken sie also einem Prozeß der Reinigung. So

---

<sup>109</sup> Dementsprechend betont Aron Gurwitsch (1974, S. 17 ff.), daß auch das, was Husserl ‚Lebenswelt‘ nennt, stets *als unsere kulturelle Welt* einer bestimmten Auffassung und Deutung unterliegt.

fungiert für Husserl die Vernunft bereits im Verborgenen, bevor sie in einem Prozeß der Idealisierung und Mathematisierung offen zutage tritt (Hua, Bd. VI, S. 97).

Der Wandel des Ordnungsdenkens zieht wissenschaftstheoretische Konsequenzen nach sich. Wenn es mittlere Bereiche variabler Ordnungen gibt, so verwandelt sich die strikte Trennung von Philosophie und Wissenschaft in eine beunruhigende Nähe. Wissenschaftliche Paradigmen oder Schlüsselkonzepte wie Gestalt, Struktur und System bilden Schnittflächen, die in beide Richtungen weisen. Begriffe wie Wahrnehmung, Erinnerung, Handlung, Leib, Gesellschaft, Geschlecht oder Ritual, ohne die weder die eine noch die andere Seite auskommt, beginnen zu schillern, sich regional und historisch aufzufächern. Doch dabei bleibt es nicht. Die Beunruhigung kann derart anwachsen, daß sie den Status beider Kontrahenten bedroht. So beschwört Husserl die paradoxe Situation, daß das Subjekt zugleich als Subjekt für die Welt und als Objekt in der Welt auftritt. Merleau-Ponty faßt unsere Leiblichkeit und Zwischenleiblichkeit als Ambiguität, die sich später in eine ontologische Reversibilität wandelt. Schließlich schreibt Foucault dem Menschen den Doppelstatus von Oberhaupt und Untertan zu, so daß jede Zentrierung immer wieder durch eine Dezentrierung aus dem Gleichgewicht gebracht wird.

## 7. Das Spiel der Selbstverdoppelungen

Foucault scheint mit seinen historischen Überlegungen recht zu behalten. Die Anthropologisierung und Soziologisierung der Philosophie, die im ausgehenden 18. Jahrhundert einsetzt und die Grenzen zwischen Philosophie und empirischer Wissenschaft verwischt, läßt mit den Human- und Sozialwissenschaften bestimmte Wissenschaftsformationen entstehen, die es vorher mangels entsprechender Gegenstände gar nicht geben konnte. Nehmen wir Aristoteles. Für ihn ist der Mensch ein zusammengesetztes Wesen, ein *συνθετον* (Nik. Eth. X, 1177 b 28 f.); einerseits bleibt er einbezogen in den Bereich des Lebendigen, andererseits nimmt er teil am göttlichen Logos. Auf andere Weise ist der Mensch für Descartes eine *permixtio* aus denkender und ausgedehnter Substanz. Auch hier gibt es noch kein einzigartiges und zentrales Wesen, das Mensch heißt. Die Naturalisierung von Psyche und Sozietät verrät sich noch dort, wo sie mehr sein will als Methode und auf eine Natur an sich abzielt, als szientistischer Nachhall der Metaphysik.

Wenn Psychologie, Anthropologie und Soziologie sich schließlich als eigenständige Disziplinen etablieren, so auf Grund einer Art von Selbstverdoppelung (vgl. Foucault 1966, Kap. IX). Die Selbstverdoppelung kommt auf zweierlei Weise zustande. Einerseits beginnen Human- und Sozialwissenschaften nicht bei sich selbst, sondern sie zeichnen sich durch eine bestimmte Form von *Selbstvorgängigkeit* aus. Dies liegt daran, daß sie nicht nur auf bestimmte *Erfahrungsmaterialien* zurückgreifen, nämlich auf etwas, *woraus* Gegenstände sich bilden lassen, sondern vielmehr auf eine bestimmte *Erfahrungsordnung* zurückverweisen, die dafür verantwortlich ist, *wie* Erfahrung sich organisiert. Das Verhalten, das diese Wissenschaften untersuchen, ist bereits auf einen Sinn ausgerichtet und folgt bestimmten Regeln. Psychologie und Soziologie haben ihren vorwissenschaftlichen Gegenpart in einer Art von Alltagspsychologie und Alltagssoziologie. Während wir nicht wissen, was ein elektromagnetisches Feld oder eine irrationale Zahl ist, bevor wir uns mit Physik oder Mathematik befassen, lernen wir nicht erst aus Handbüchern der Psychologie, Soziologie und Linguistik, was Hunger, Erinnerung, Liebe, Frage, Befehl, Liebe oder Kampf bedeuten. Alfred Schütz und Peter Winch unterscheiden daher in ihren Analysen des menschlichen und sozialen Verhaltens zwischen Konstrukten bzw. Regeln erster und zweiter Ordnung, und Anselm Strauss (1991, S. 64 f.) stellt den soziologischen Konstrukten „natürliche Kodes“ gegenüber, die einer Alltagskonzeptualisierung der Erfahrung entstammen. Die Besonderheit der Human- und Sozialwissenschaften liegt aber nicht nur in ihrer Selbstvorgängigkeit, sie lassen auch eine *Selbstüberschreitung* zu. Psychologie und Soziologie können sich potenzieren zu einer Psychologie der Psychologie und einer Soziologie der Soziologie, während eine Verdoppelung der Mathematik in eine Mathematik der Mathematik keinen Sinn ergibt. Metamathematik bedeutet eine Zweistufung innerhalb der mathematischen Forschung, sie bedeutet nicht, daß die mathematische Forschung reflexiv wird. Eben diese Möglichkeit eignet den

Human- und Sozialwissenschaften, die als Forschungspraxis in ihren eigenen Gegenstandsbereich fallen und deshalb einen Prozeß der Iteration auslösen.

Für eine Philosophie, die sich nicht mehr auf festem Boden befindet, sind ähnliche Probleme der Verdoppelung nachzuweisen, so etwa, wenn Husserl eine vor-reflexive Erfahrung und Merleau-Ponty eine zusätzliche Über-reflexion in Betracht zieht. Der Prozeß der Selbstverdoppelung tritt an verschiedenster Stelle in der Phänomenologie, der Hermeneutik, der Sprechakttheorie oder der kritischen Theorie zutage. Doch dabei macht es einen Unterschied, ob wir diese Verdoppelung thematisieren und problematisieren oder ob wir ihr einfach unterliegen. In dieser Hinsicht spricht Merleau-Ponty von einer guten oder einer schlechten Ambiguität. Auch die Rückbeziehung der Phänomenologie auf sich selbst, die Husserl und Fink ins Auge fassen, gehört in diesen Zusammenhang (vgl. Waldenfels 1995, Kap. 4). Dabei zeigt sich, daß weder eine regional-materiale Abgrenzung zwischen verschiedenen Disziplinen noch eine formal-methodische Abgrenzung wie die zwischen Apriori und Aposteriori das Problem zu lösen vermag. Weder auf der Ebene des Was noch auf der Ebene des Wie bietet sich eine säuberliche Trennung an, die das Spiel der Selbstverdoppelung beenden könnte. Doch schauen wir zunächst, wie die Wissenschaft mit diesem offenen Problem umgeht.

## 8. Freisetzung des Wie

Selbstbezüglichkeit der Wissenschaft besagt, daß sie sich selbst schon immer vorausgeht. Der Mangel an Selbständigkeit, der daraus resultiert, wird zu einer ständigen Quelle der Störung. Vielfach sucht man ihr zu entkommen, indem man die Flucht nach vorn antritt. Die Einsicht, daß es keinen zureichenden Grund gibt, veranlaßt dazu, auf Begründung überhaupt zu verzichten. Vom Fundamentalismus wechselt man über zum Funktionalismus. Das Fundierungsstreben wird ersetzt durch die Sorge um eine Funktionstüchtigkeit. Dies bedeutet nicht etwa, daß alte Theorien durch neue ersetzt werden, so daß die Funktion einfach als neues Schlüsselkonzept Verwendung fände. Die alte theoretische Einstellung weicht vielmehr einer neuen Praxis, die sich auf den *Prozeß des Funktionierens* stützt. Man baut Modelle, im kleinen wie im großen; sind es Modelle im großen Stil, so kann man mit Th. S. Kuhn von Paradigmen sprechen. Modelle im neuen Sinne sind keine bloßen Veranschaulichungen von Ideen, die uns eine Konzeption objektiver Ideale erleichtern (Hua, Bd. VI, S. 132). Es sind keine bloßen Hilfsmittel wie im Falle von Platons geometrischen Anschauungsmustern oder wie im Falle von Kants Schemata und Symbolen. In solchen Fällen schließt der Gebrauch von Modellen einen eigenständigen Sachbezug keineswegs aus.<sup>110</sup> Doch der Gebrauch von Modellen im funktionalistischen Sinne gleicht dem, was Wittgenstein zum Ausdruck bringt, wenn er in seinen *Philosophischen Untersuchungen* (§ 103) schreibt: „Die Idee sitzt gleichsam als Brille auf unserer Nase“. Diese Brille kann ich gegen eine andere austauschen, ich kann sie aber nicht abnehmen, denn dann sehe ich

<sup>110</sup> Zum Modellgebrauch als einem unentbehrlichen Hilfsmittel des anschaulichen Denkens, das von Alltagsvorstellungen, Kinderzeichnungen, Kunstdarstellungen bis zu den Wissenschaften reicht und dazu beiträgt, Unanschauliches anschaulich zu machen, vgl. Arnheim 1972, Kap. 15.

buchstäblich nichts mehr. Modelle, die solch eine konstitutive Funktion ausüben, wirken als Raster oder als Filter; sie machen bestimmte Aspekte sichtbar, indem sie andere unsichtbar machen. Für den Bereich des Sagbaren und des Praktikablen gilt ähnliches. Derartige Modelle erleichtern unsere Erkenntnis nicht, wie Instrumente es tun, vielmehr gehören sie zu Apparaturen, die Erkenntnis allererst erzeugen. Wir haben es nicht länger mit dem Wie einer Zugangsart zu tun, die das Was eines Sachgehaltes erschließt, vielmehr erzeugt das Wie ein bestimmtes Was. Wir erkennen, was dieses oder jenes ist, indem wir es herstellen.

Jean Baudrillard nimmt dementsprechend an, daß die früheren Phasen der Imitation und der Produktion durch eine dritte Phase der Simulation abgelöst werden. Diese beschränkt sich auf den Gebrauch von Modellen, „aus denen alle Formen durch eine leichte Modulation von Differenzen hervorgehen“, wobei die „referentielle Vernunft“ zum Verschwinden kommt (1982, S. 89). Der alte Kontrast zwischen Kopie und Original rückt in weite Ferne. Modelle, die sich keiner verborgenen Wirklichkeit annähern, kann man nicht länger als mehr oder weniger wahr bezeichnen, sie erweisen sich lediglich als mehr oder weniger brauchbar und haltbar, wobei Differenzierungsgrad, Anwendungsradius und Anschlußfähigkeit eine besondere Rolle spielen. Zu widerlegen sind sie nicht, sie können höchstens ins Leere laufen und aus dem Verkehr gezogen werden.

Der menschliche Dialog läßt sich beispielsweise mit den Mitteln der Informationstheorie als Kommunikationsprozeß konstruieren, bei dem auf dem Hintergrund eines gemeinsamen Signalsystems eine Botschaft durch den Sender encodiert, durch den Empfänger decodiert wird. Dieses formale System ist ausbaufähig. Bei Watzlawick werden die zwei Dimensionen des Gesprächs, in denen wir *mit* jemandem *über* etwas sprechen, als Beziehungs- und Inhaltsaspekt gefaßt und durch Einfügung in ein Zweistufenmodell aus Information und Metainformation einem technisch-praktischen Kalkül zugänglich gemacht. Lüge müßte man folgerichtig als falsche Metainformation verstehen (Watzlawick u.a. 1969, S. 53 ff.). Die Kommunikationstechnik läßt sich ergänzen durch eine Gefühlstechnik. Das alte praktische Modell der Gefühlskontrolle und Gefühlsunterdrückung, mit dem noch Norbert Elias operiert, wird ersetzt durch ein Schaltmodell.<sup>111</sup> Mit Gefühlen, die hohe Kosten im Seelenhaushalt verursachen, wird man fertig, indem man sie in bestimmte Gefühlsrahmen einpaßt. Gefühle lassen sich ein- und ausschalten je nach Situationsdefinition, man muß nur den Code wechseln und Trennungsregeln beachten, um einen Kurzschluß zu vermeiden. Wir mögen endlos darüber debattieren was in der *black box* vor sich geht, was zählt sind verhaltensregulierende Konnexionen. Selbst Philosophen zögern nicht, den wissenschaftlichen Modellbauern nachzueifern. Ein eleganter Designer wie John R. Searle hat keine Schwierigkeiten damit, von Sprechakten auf mentale Zustände und Ereignisse umzuschalten, indem er Husserls frühe Intentionalität bedarfsgerecht in sein Modell einbaut. Die Formel  $F(p)$ , die den propositionalen Gehalt an eine illokutionäre Rolle bindet, ist lediglich zu ersetzen durch die Formel  $S(r)$ , in der ein repräsentativer Inhalt mit einem psychischen Modus korreliert wird. Das allgemeine Verhältnis von Geist und Welt wird computergerecht nach Art von Input und Output eingerichtet, so daß *actiones* und *passiones animi* wohl unterschieden bleiben. Was herausspringt ist eine doppelte *direction of fit*, die von der Welt zum Geist oder vom Geist zur Welt verläuft. In der Wahrnehmung passen wir unsere *beliefs* der Welt an, während in der Handlung die Welt sich unseren *desires* anbequemt. Liebe und Haß bleiben als (explosive?) Restbestände zurück, da bei ihnen keine intentionale Anpassungsrichtung ausgewiesen werden kann (Searle 1983, Kap. 1).

Genauso wie Husserls Wissenschaftskritik sich nicht gegen wissenschaftliche Theorien als solche richtet, sondern gegen deren mangelndes Selbstverständnis und deren Mißdeutung, ebenso kann es hier nicht darum gehen, Modelle als solche zu kritisieren, wohl aber den unbekümmerten Umgang mit ihnen. Findet der Modellgebrauch seine Befriedigung in sich selbst, so wird Husserls „stumme Erfahrung“ für immer zum Schweigen gebracht. *Was* wir erfahren, findet seine Berücksichtigung nur noch in Form eines *Input*, der vorwissenschaftliches Material ‚einläßt‘, und in Form eines *Output*, der nachwissenschaftliche Effekte ‚ausstößt‘. Diese Wirkungen können in weitere Modelle

---

<sup>111</sup> Ich beziehe mich im folgenden auf einen Vortrag zur „Technik der Gefühle“, den Roland Eckert im Februar 1990 auf einer Tagung des Collège International de Philosophie in Paris gehalten hat.

eingespeist werden wie in solchen Fällen, wo Therapie die zweifelhaften Folgen von Erziehungsmodellen repariert. Innerhalb des Modellraumes gibt es formale Variablen, in die man Individualwerte einsetzt, und es gibt Leerstellen, die man ausfüllt wie in einem Formular. Bloße Modelle erlauben es jedoch nicht, daß man sie an dem mißt, *was modelliert*, das heißt gebildet und verbildet, in-formiert und de-formiert wird. Das Wozu schwindet auf ähnliche Weise wie das Was, wenn Werkzeuge als Mittel zum Zweck sich in ein technisches Potential verwandeln, das Ziele generiert und nicht bloß realisiert. Diese Macht der Technik bleibt nicht auf die Naturwissenschaften beschränkt, der Komplex von Wissen und Können, den Foucault in *Überwachen und Strafen* als *pouvoir-savoir* analysiert, hat als Psycho- und Sozialtechnik längst weite Gebiete der Psychologie und Soziologie erfaßt. Wie funktioniert menschliches und soziales Verhalten? Wie wird es gesteuert? Wie läßt es sich im Störfall reparieren, und wie lassen sich seine Kapazitäten steigern und vervielfältigen? Husserls Warnung vor dem Vergessen der Lebenswelt und vor der Mißachtung der Doxa wird zum Euphemismus, wenn das Leben selbst hergestellt wird und Alltagswissen sich in bloße Alltagstechnik verwandelt.

Wissenschaften, die sich ihren Modellen überlassen, verwandeln sich in pure Funktionswissenschaften. Die Funktionen, um die es hier geht, sind nichts weiter als Synthesen von Möglichkeiten. „Sie sind immer Gesichtspunkte des Vergleichs der realisierten mit anderen Möglichkeiten“ (Luhmann 1984, S. 405). Es handelt sich um dynamische und leitende Gesichtspunkte. *Wie* wir die Dinge betrachten, entscheidet darüber, *was* sie sind und *wozu* sie gut sind. Während Husserl Galilei vorwerfen konnte, er nehme für wahres Sein, was nur Methode ist, legt sich nun eine andere Deutung nah: Hinter dem, was modellartig abläuft, verbirgt sich nichts, oder umgekehrt: Ist's gleich nichts, so hat es doch Methode.<sup>112</sup> Die Gefahr, daß der Sachgehalt der Erfahrung durch die Produktionsweise absorbiert wird, ist nicht von der Hand zu weisen. Vielleicht nähert die Wissenschaftspraxis sich dem Punkt, den Baudrillard in allzu großer Generalisierung der heutigen Kunstpraxis zuschreibt. Diese sieht er in einem „Tumel der Selbstreferenz“ befangen, weil „es keine andere Bestimmung für das Bild gibt als das Bild selbst“ (vgl. Waldenfels 1990, S. 222). Sollte es soweit kommen, daß es keine andere Bestimmung für das Modell gibt als das Modell selbst? Die Freisetzung des Wie von allen Bindungen würde uns in eine ähnlich paradoxe Lage versetzen wie ein aller Relativität entkleidetes Was. Letzteres hat Husserl im Auge, wenn er die Möglichkeit abwehrt, daß die weltkonstituierende Subjektivität und Intersubjektivität ihrerseits zum Teilbestand der Welt gerechnet wird: „Der Subjektbestand der Welt verschlingt sozusagen die gesamte Welt und damit sich selbst.“ (Hua, Bd. VI, S. 183) Würde also auch der ‚Modellbestand‘ alles verschlingen, einschließlich seiner selbst? Leibniz parodierend könnte man dem entgegenhalten: „Alles, was gegeben ist, ist in und durch Modelle gegeben - außer das jeweilige Modell selbst.“ Wie aufgeklärtere Vertreter eines praktizierten Funktionalismus zugestehen, hat dieser - wie alles, was sich selbst konstituiert - einen blinden Fleck. Ein wissenschaftlicher ‚Modellismus‘, der dieses untilgbare Manko verkennt und Selbstreferenz ohne Fremdreferenz zu realisieren trachtet, fällt unweigerlich auf ältere Ordnungsvorstellungen zurück, die überwunden

<sup>112</sup> Vgl. *Hamlet* II, II, S. 203: „Though this be madness, yet there is method in't.“

schienen. Das Selbst bleibt als unverdaulicher Rest zurück in Gestalt eines Grundstrebens nach Selbsterhaltung. Ohne diesen Rest würde die Differenz von Ist- und Soll-Zustand schlichtweg verschwinden, und es gäbe kein Kriterium mehr, an dem die Brauchbarkeit von Modellen zu messen wäre. Konstrukteure, denen dieser Rekurs auf das Dogma und den Imperativ der Selbsterhaltung dubios oder nicht recht geheuer erscheint, suchen gern Unterschlupf in einem existentiellen oder humanen Ethos, das gut gemeint, aber schwerlich gut gedacht ist.<sup>113</sup> Andere suchen dem Paradox der Selbstreferenz ins Auge zu schauen, ohne sich in herkömmliche Lösungen zu flüchten. Doch was als resolute Übernahme eines Paradoxes gepriesen wird, enthüllt sich vielfach als Mischung aus Schaukelpolitik und Bauchredneri. Wenn etwa Pierre Bourdieu in seiner programmatischen Vorlesung *Leçon sur la leçon* (1982) die Lektionen der Soziologie auf sie selbst anwendet, so operiert er teils innerhalb des sozialen Feldes, indem er im sozialen Kampf Position bezieht, teils außerhalb dieses Feldes, indem er das soziale Leben kritisch beleuchtet. Im zweiten Falle kann die Sozialtheorie nicht als allumfassend gelten, da sie ihr eigenes Tun nicht mit einschließt, im ersten Falle degeneriert sie zur bloßen Äußerung sozialer Parteinahme, womit der Universalanspruch hinfällig wird.

## 9. Spannung zwischen dem Wie, Was und Worauf des Wissens

Was sich als Alternative anbietet, wäre ein ebenfalls praktizierter Austausch zwischen Philosophie und Wissenschaft, der sich im mittleren Bereich variabler Ordnungen abspielt, und zwar in Form von Überschneidungen, Vorwegnahmen und Verzögerungen. Paradigmen und Modelle sind weder in der Philosophie zu lokalisieren, da sie nicht jeder Erfahrung vorausgehen, noch sind sie in der Wissenschaft anzusiedeln, da sie ebensowenig aus der Erfahrung stammen. Sie finden ihren Ort *zwischen Philosophie und Wissenschaft* und weisen gleichzeitig zurück auf das *Alltagsleben* als einen Schmelztiegel der Rationalität (Waldenfels 1990, Kap. 12). Als beispielsweise Victor Kaplan eine Wasserturbine mit verstellten Laufschaufeln erfand, ließ er sich durch die Mühlräder im Murtal inspirieren, die ihm von Kindheit an vertraut waren. Anselm Strauss (1991, S. 58) ist daher Verfechter eines „offenen Kodierens“, das geeignet ist, die Forschungsarbeit zu eröffnen und sie nicht in ihre eigenen Konstrukte einzuschließen. Modelle gehören einer eigentümlichen Zwischenzone an, die sich nicht regional oder disziplinär aufteilen läßt, und jede Erfindung, die neue Modelle ins Spiel bringt, überschreitet eine bestimmte Schwelle der Normalität. Modelle und Paradigmen, die weder *vor der Erfahrung* auftreten, noch *aus der Erfahrung* stammen, entstehen gleichzeitig *mit der Erfahrung*, wann immer neue Möglichkeitsfelder eröffnet werden oder neue Wahrheiten und Ziele hervortreten. Was in diesem mittleren Bereich geschieht, läßt sich einer spontanen oder impliziten Philosophie zuschreiben, die sowohl auf philosophische Explikation wie auf empirische Erprobung angewiesen ist. Merleau-Ponty charakterisiert diesen mittleren Bereich als „dritte Dimension“, diesseits von reinem Subjekt und reinem Objekt, als ein Milieu, an dem Philosophie und positive Wissenschaft auf verschiedene Weise teilhaben (vgl. Waldenfels 1983, S. 150). Selbst Wolfgang Stegmüller (1973, S. 17, 24 f.) spricht sich in bezug auf Wissenschaftstheorie, Wissenschaftswissenschaft und Spezialwissenschaften bzw. in bezug auf Wissenschafts- und Erkenntnistheorie für eine „wechselseitige Befruchtung und Durchdringung“ aus, die eine „Rückkoppelung“ zwischen den beteiligten Instanzen zuläßt.<sup>114</sup> Wird dieser mittlere Bereich der philosophischen Befragung entzogen, so tendiert die wissenschaftliche Forschung zu einem horizontlosen Positivismus und Funktionalismus, dem die eigenen Voraussetzungen verschlossen bleiben, und erspart sich umgekehrt das philosophische Fragen die Reibung mit der wissenschaftlichen Forschung, so verfällt sie auf Fundierungsansprüche und versteigt sich zu Methodenidealen, die der Erfahrung auf andere Weise Gewalt antun.

Austausch bedeutet keine *Über- und Unterordnung*, bei der eine Seite über die leitenden Prinzipien und Direktiven verfügt, die von der anderen Seite angewandt und ausgeführt werden. Wenn die Art

---

<sup>113</sup> Vgl. z. B. den Epilog in Watzlawick u.a. 1969, in dem ein existentialistischer Subjektivitätsglaube den Objektivierungsgang der Wissenschaft abrupt zum Stillstand bringt.

<sup>114</sup> Vgl. dazu vom Verfasser: „Wider eine reine Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie“, in: Waldenfels u.a., *Phänomenologie und Marxismus*, Bd. 4, 1979.

und Weise, wie wir uns den Dingen nähern, weder eindeutig durch das festgelegt wird, was ist, noch durch das, was sein soll oder was erstrebt wird, so versagen die alten Herrschafts- und Steuerungsmechanismen. Austausch besagt aber auch keine bloße *Nebeneinanderordnung*, bei der die Differenz zwischen den verschiedenen Betrachtungsweisen eingeebnet wird, so daß der eine Weg am Ende so gut ist wie der andere. Eine Philosophie, die sich einfach in den wissenschaftlichen Paradigmenwettbewerb einschalten wollte, würde das Erbe philosophischer Fragekunst verschleudern. Austausch bedeutet Geflecht verschiedener Betätigungsweisen, die ineinander übergehen, aber nicht einander ersetzen können. Philosophische „Wissensfragen“, die ständig auf sich selbst zurückschlagen, sind keine „Erkenntnisfragen“, die sich mehr oder weniger beantworten lassen.<sup>115</sup> Ferner können wir mit Husserl unterscheiden zwischen einem anfänglichen *Fungieren* und einem nachträglichen *Thematisieren*. Da in jeder Thematisierung bestimmte Dinge, Aspekte und Zusammenhänge zugunsten anderer bevorzugt werden, kann keine von ihnen den Anspruch erheben, die entsprechende Erfahrung vollständig und erschöpfend zu erfassen. Es bleibt stets ein anonymer Rest, der sich der Thematisierung entzieht (vgl. Hua, Bd. VI, S. 141). Thematisierung wissenschaftlicher Forschung heißt explizieren, was die Wissenschaft tut. Eine solche Explikation bringt nicht nur zur Sprache, wie Wissenschaft vorgeht, sondern auch das, von wo sie ausgeht, in welchen Grenzen sie sich bewegt, in welchem Maße sie in die Erfahrung eingreift und was sie ausschließt. Andernfalls wäre die Philosophie der Wissenschaft nur eine Theorie, die auf dem Boden der Wissenschaft verbliebe; sie wäre unfähig, das Faktum der Wissenschaft zu befragen und den Charakter der Wissenschaft als Wissenschaft zu bedenken.

Doch von welchem Ort könnte eine radikale Thematisierung ausgehen, die imstande wäre die Wissenschaft als Wissenschaft zu befragen? Nach allem Gesagten könnte sie weder innerhalb der Wissenschaft operieren noch außerhalb, wohl aber an ihren Grenzen, das heißt innen und außen zugleich. In Anbetracht dessen, daß *mittlere Ordnungen* nicht nur funktionieren, sondern daß sie sich unter bestimmten kontingenten und selektiven Bedingungen durchsetzen, führen sie selbst einen *Hof des Außer-ordentlichen und Anomalen* mit sich. Würde es sich hierbei lediglich um überschüssige Möglichkeiten handeln, warum sollten uns diese beunruhigen? Die Beunruhigung, die das Suchen und Forschen in Gang bringt, überschreitet den Bereich bloßer Möglichkeiten. Über die Variation und Erweiterung bestehender Möglichkeiten hinaus gibt es solches, was sich unserer Verfügung entzieht. Es ist das, *worauf* wir antworten, wenn wir etwas zur Sprache bringen, ins Werk setzen oder der Forschung zugänglich machen. Neben der ‚signifikativen Differenz‘ zwischen dem, *was* wir sagen und tun, und der Art und Weise, *wie* wir es tun, gibt es eine ‚responsive Differenz‘ zwischen dem, *was* wir antworten, und dem, *worauf* wir antworten. Es stimmt zwar, daß ‚wahre Antworten‘ nicht in den Dingen bereitliegen, sondern zu erfinden sind. Dennoch gibt es etwas, das wir nicht erfinden, nämlich die Situationen, auf die unsere Erfindungen und Forschungen antworten. Husserls ‚Sachen selbst‘ sind nicht zu verstehen als etwas fertig Vorgegebenes, das wir lediglich rezipieren, sondern als

---

<sup>115</sup> Zu dieser Unterscheidung, die sich in Merleau-Pontys Werk *Das Sichtbare und das Unsichtbare* findet, vgl. *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Kap. 10: „Fragendes Denken“.

etwas, das wir nur erreichen, indem wir auf seinen Anspruch antworten. Somit bewegen wir uns stets auf einem schmalen Grat zwischen Fiktion und Realität, zwischen Konstruktivismus und Realismus, zwischen Fundamentalismus und Funktionalismus. Was wir sehen und wie wir es sehen, läßt sich nicht ablösen von einer bestimmten Art des antwortenden Hinsehens und Hinhörens (vgl. Hua, Bd. XV, S. 462). So wie Merleau-Ponty von einem Paradox des schöpferischen Ausdrucks spricht, da im Ausdruck Erfahrungen *zur Sprache* kommen, die erst *in der Sprache* faßbar werden, können wir auch von einem Paradox der schöpferischen Antwort reden, da im Antworten Finden und Erfinden zusammentreffen. Worauf wir antworten, wissen wir einzig und allein, indem wir antworten. Wir wissen davon also niemals auf eine objektive oder thematische Weise, außer in jenen Fällen, in denen das Antworten bereits normalisiert und standardisiert, in einen Antwortvorrat eingegliedert oder gar in ein Maschinenprogramm aufgenommen ist. Würden Wissenschaften in all ihren Formen nicht auf spezifische Weise auf etwas antworten, das uns anspricht, herausfordert und uns etwas *zu sagen und zu tun* gibt, so würde die Rationalität der noch so exakten Wissenschaften zurücksinken auf die „Rationalität der ägyptischen Pyramiden“ (Hua, Bd. VI, S. 343), nur daß die Wissenschaften flüchtiger und trivialer wären als ihre altehrwürdigen Vorgänger.

## Literatur

- Arnheim, R., *Anschauliches Denken*, Köln 1972.
- Baudrillard, J., *Der symbolische Tausch und der Tod*, übersetzt von G. Bergfleth u.a., München 1982.
- Bourdieu, P., *Leçon sur la leçon*, Paris 1982. - Deutsch in: *Sozialer Raum und ‚Klassen‘. Leçon sur la leçon*, übersetzt von B. Schwibs, Frankfurt am Main 1985.
- Foucault, M., *Les mots et les choses*, Paris 1966 - Deutsch: *Die Ordnung der Dinge*, übersetzt von U. Köppen, Frankfurt am Main 1971.
- , *Surveiller et punir. La naissance de la prison*, Paris 1975. - Deutsch: *Überwachen und Strafen*, übersetzt von W. Seitter, Frankfurt am Main 1977.
- Grathoff, R., *Milieu und Lebenswelt*, Frankfurt am Main 1989.
- Gurwitsch, A., *Phenomenology and the Theory of Science*, Evanston 1974.
- Husserl, E., *Husserliana*, Den Haag / Dordrecht 1950 ff. (= Hua).
- Luhmann, N., *Soziale Systeme*, Frankfurt am Main 1984.
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945. - Deutsch: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übersetzt von R. Boehm, Berlin 1966.
- , *Le visible et l'invisible*, Paris 1964. - Deutsch: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, übersetzt von R. Giuliani und B. Waldenfels, München 1986.
- Nietzsche, F., *Kritische Studienausgabe* (KSA), herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin 1980.
- Schütz, A., und A. Gurwitsch, *Briefwechsel 1939-1959*, herausgegeben von Richard Grathoff, München 1985.
- Searle, J. R., *Intentionality*, Cambridge 1983. - Deutsch: *Intentionalität*, übersetzt von H. P. Gavagai, Frankfurt am Main 1987.
- Stegmüller, W., *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, Bd. IV: Personelle und statistische Wahrscheinlichkeit*, 1. Halbbd., Berlin / Heidelberg / New York 1973.
- Strauss, A. L., *Grundlagen qualitativer Sozialforschung*, übersetzt von A. Hildenbrand, mit einem Vorwort von B. Hildenbrand, München 1991.
- Waldenfels, B., „*Wider eine reine Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*“, in: B. Waldenfels und J.M. Broekman, A. Pažanin (Hg.), *Phänomenologie und Marxismus*, Bd. 4, Frankfurt am Main 1979.
- , *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main 1983.
- , *Phänomenologie unter eidetischen, transzendentalen und strukturalen Gesichtspunkten*, in: M. Herzog und C. F. Graumann (Hg.), *Sinn und Erfahrung*, Heidelberg 1991; Wiederabdruck in : Waldenfels 1998.
- , *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt am Main 1990.
- , *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt am Main 1995.
- , *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Frankfurt am Main 1998.
- Watzlawick, P., J. H. Beavin, und D. D. Jackson, *Menschliche Kommunikation*, Bern u.a. 1969.
- Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main 1960.

## Reinhold Esterbauer: Zum Begriff des Heiligen bei Emmanuel Levinas

J. B. Lotz meint in seinem Buch „Transzendente Erfahrung“, daß „sich kaum ohne den Rückgriff auf das Sein verdeutlichen“ lasse, „[w]as das Heilige genau beinhaltet“.<sup>116</sup> E. Levinas hingegen behauptet, daß er sehr wohl das Heilige denken könne, ohne auf Ontologie zurückzugreifen, ja daß es sogar geboten sei, das Heilige jenseits des Seins zu denken, wenn nicht ein falscher Begriff des Heiligen vorgestellt werden soll und wenn es darum geht, das Heilige „genau“ zu denken. Wie Levinas dem Heiligen zu entsprechen sucht, sagt er nicht in einer Abhandlung über das Heilige oder in längeren Text-Passagen. Vielmehr entwickelt er seine Gedanken über einen ethisch zu verstehenden Begriff des Heiligen an verschiedenen Stellen und verstreut in seinen Werken. Obwohl ihn das nicht hindert, über sein zweites Hauptwerk *Autrement qu'être* zu sagen, daß er versuche, in diesem Buch eine solche Heiligkeit auszuarbeiten.<sup>117</sup> Daraus ersieht man, daß Levinas dem Heiligen offenbar eine zentrale Stelle in seiner Philosophie zugeordnet hat. Nichtsdestotrotz ist man für einen Nachvollzug seiner Gedanken zu dieser Thematik darauf angewiesen, auf verschiedene Schriften Bezug zu nehmen.

### 1. Ontologie, Theologie und „Religion“

Da das Heilige bei Levinas im Grenzgebiet von Religion, Theologie und Philosophie angesiedelt ist und diese Begriffe mit prägt, erscheint es sinnvoll, zunächst von Levinas her eine Begriffsklärung vorzunehmen und zuzusehen, wie er die Begriffe „Religion“, „Theologie“ und „Philosophie“ versteht und verwendet. Damit kann ein erster Zugang zu Levinas' ethischem Grundverständnis des Heiligen gewonnen werden.

#### 1.1 „Religion“

Levinas verbindet mit M. Heidegger die Ablehnung der „Onto-Theo-Logie“<sup>118</sup>, Levinas zieht daraus aber andere Konsequenzen als sein Lehrer. Während Heidegger die klassische Form der philosophischen Gotteslehre ablehnt und die Seinsfrage in den Mittelpunkt stellt, geht es Levinas um Gott jenseits des Seins. Er sucht ein Intelligibilitätsmodell für Gott jenseits einer Onto-theologie und

---

<sup>116</sup> Lotz J. B., *Transzendente Erfahrung*, Freiburg/Br. 1978, 248.

<sup>117</sup> Levinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974 (= *Phaenomenologica* 54), 76 (dt.: Lévinas E., *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/Br. 1992 [= *Alber-Reihe Philosophie*], 141). In Hinkunft zitiere ich die Werke von Levinas, wenn sie das erste Mal erwähnt werden, vollständig französisch und – wenn bereits erschienen – deutsch. Bei nachfolgender Zitation führe ich nur mehr den französischen Kurztitel mit Seitenangabe an und setze die entsprechende Seitenangabe der deutschen Ausgabe in Klammern dahinter. Die oft ziemlich frei übersetzten deutschen Levinas-Zitate im Text sind den in den Fußnoten angegebenen Übersetzungen entnommen. Eigene Übersetzungen liegen nur dann vor, wenn keine deutschsprachigen Ausgaben zur Verfügung stehen.

<sup>118</sup> Heidegger M., *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, in: Heidegger M., *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, 31–67, 45.

jenseits der Seinsfrage, und das heißt für ihn: in der Ethik.<sup>119</sup> Levinas möchte nicht mehr das Sein als den Ursprung allen Sinns ansetzen, sondern jenseits einer Ontotheologie einen neuen Sinn entwerfen.<sup>120</sup> Er geht daran, Gott zu denken, „sans faire intervenir ni être ni étant dans la relation avec Dieu / ohne daß dabei Sein oder Seiendes in die Beziehung zu Gott eingreifen“; Gott sei zu denken als „un au-delà de l'être / ein Jenseits des Seins“.<sup>121</sup> Diese Vorgabe zwingt Levinas dazu, den Entwurf eines neuen Sinns so anzulegen, daß dieser nicht nur eine Alternative zum Seinssinn darstellt, sondern eine Sinnwidrigkeit zu herkömmlichem Denken. „La recherche d'un Dieu non onto-théo-logique ne procède pas d'une pensée adéquate. Elle doit savoir qu'elle part d'un modèle sans monde, et que la relation avec autrui es *contre-sens*. / Die Suche nach einem nicht onto-theo-logischen Gott geht nicht von einem angemessenen Denken aus. Sie muß wissen, daß sie von einem Modell ohne Welt ausgeht und daß die Beziehung zum Anderen *sinnwidrig* ist.“<sup>122</sup> Der oben angekündigte neue Sinn ist eigentlich Un- oder Widersinn. Und zudem ist das Denken in Frage gestellt. Denn Gott, den Levinas sucht, bezeichnet „de façon *invraisemblable* un au-delà de l'être / auf *undenkbare* Weise ein Jenseits des Seins“<sup>123</sup>. Levinas muß also, wenn er den eigenen Ansprüchen gerecht werden will, wider das Gott-Denken andenken und manövriert sich so in eine paradoxe Denksituation, die er aber gerade nicht auflösen, sondern auf die Spitze treiben möchte.

Historisch knüpft Levinas nicht nur bei Heidegger an, mit dem er nur die Ablehnung der Ontotheologie teilt, sondern auch bei I. Kant. Levinas schätzt den von Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* ausgearbeiteten Gedanken, daß Erfahrung nicht an das Sein heranreicht und es nicht einholen kann, sondern auf das Ding als Erscheinung angewiesen bleibt.<sup>124</sup> Daß Kant zudem Gott als transzendentes Ideal, also als einen Vernunftbegriff, dem kein sinnlicher Gegenstand entspricht, ansetzt,<sup>125</sup> kommt Levinas insofern entgegen, als er Gott mit dem durch die Anschauung zugänglichen Sein nicht in Berührung bringen möchte. Insoweit Kant Gott aber als Ideal versteht, das eine regulative Idee ist, distanziert sich Levinas von Kant.<sup>126</sup> Das läßt sich an einer Stelle aus der *Kritik der reinen Vernunft* exemplarisch zeigen, wiewohl Levinas selbst auf sie nicht direkt Bezug nimmt. Bei Kant heißt Gott als regulative Idee bekanntlich, „alle Verbindung in der Welt so anzusehen, *als ob* sie aus einer allgenugsamen notwendigen Ursache entspränge“<sup>127</sup>. Levinas nimmt Kants Ausführungen zum transzendentalen Ideal offenbar ernst und versteht unter Kants Ideal etwas, das –

---

119 Lévinas, Dieu et l'onto-théo-logie, in: Lévinas E., Dieu, la mort et le temps, Paris 1993 (= Livre de poche biblio essais 4205), 135–279, 156 (dt.: Lévinas E., Gott und die Onto-Theo-Logie, in: Lévinas E., Gott, der Tod und die Zeit, Wien 1996 [= Edition Passagen 43], 131–236, 149).

120 Lévinas, L'onto-théo-logie, 141f. (136f.).

121 Lévinas, L'onto-théo-logie, 186 (172).

122 Lévinas, L'onto-théo-logie, 226 (206).

123 Lévinas, L'onto-théo-logie, 238 (217).

124 Vgl. z.B. KrV B XX (Kant zitiere ich nach der Akademie-Ausgabe: Kant I., Kant's gesammelte Schriften. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1910ff).

125 Vgl. KrV B 596: Ein Ideal ist nach Kant „ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding“.

126 Vgl. Lévinas, L'onto-théo-logie, 177–181 (165–168).

127 KrV B 647.

obwohl es kein Ding ist – „*alle* [Hervorhebung von R. E.] Verbindung in der Welt“ bestimmt, und zwar als „allgenugsame nothwendige Ursache“. Damit denkt Kant aus der Sicht von Levinas totalisierend und zugleich in einer Rationalität der Ursache. Beides lehnt Levinas ab, weil damit einerseits das Totalitätsdenken der Ontotheologie nur unter anderem Vorzeichen fortgeführt wird und weil andererseits der mit Heidegger geteilten Kritik an der Ontotheologie in ihrem dritten Aspekt, nämlich der Kritik an der „-logie“, nicht entsprochen ist. Levinas sucht ein Denken, das mit dem Logos bricht, insofern dieser eine „rationalité du fondement / Rationalität des Grundes“ einschließt.<sup>128</sup> Damit setzt er sich nicht nur von Kant, sondern auch von Heidegger ab, der den Logos von der Bedeutung des Sammelns in eine Einheit her versteht.<sup>129</sup> Das bedeutet, daß in dieser Hinsicht sowohl eine Onto-logie als auch eine Theo-logie für Levinas unmöglich geworden sind. Übertragen auf ein Nachdenken über das Heilige, ergibt sich daraus, daß das Heilige weder ontologisch noch theologisch zu denken ist.<sup>130</sup>

Das Heilige zu denken ist bei Levinas an das gebunden, was er „Religion“ nennt. „Religion“ ist die Gebundenheit des Ichs an den anderen Menschen. Diese Bindung wird angesetzt als eine, die sich vor einem gemeinsamen Grund oder einem Ursprung, aus dem Ich und Anderer gemeinsam entspringen würden, immer schon ereignet hat. Die „Religiosität“ des Ichs besteht darin, „*pré-originellement / vor-ursprünglich*“ an den Anderen gebunden zu sein.<sup>131</sup> Diese Bindung heißt, daß das Ich in seiner Freiheit vom Anderen eingesetzt ist, und zwar so, daß es als „*otage / Geisel*“ auf den Anderen oder die Andere ausgerichtet ist, also unendliche Verantwortung für den anderen Menschen zu tragen hat, der ihm in seinem Antlitz begegnet. Die angesprochene Bindung an den anderen Menschen versucht Levinas insofern als vor-ursprüngliche zu denken, als der Andere bzw. die Andere so angesetzt wird, daß er oder sie nicht Inhalt einer Vorstellung des Ichs ist und so nicht in einen Sinnentwurf des Ichs einen ihm zugewiesenen Platz einnehmen muß. Vielmehr geht es Levinas darum festzuhalten, daß das „religiöse“ Ich immer schon von dem oder der Anderen angerufen und zur Verantwortung ihm oder ihr gegenüber aufgerufen ist, noch bevor es selbst irgendeine Initiative ergreifen kann. „*La relation avec autrui n'est donc pas ontologie. Ce lien avec autrui qui ne se déduit pas à la représentation d'autrui, mais à son invocation et où l'invocation n'est pas précédée d'une compréhension, nous l'appelons religion* / Die Beziehung zum Anderen ist also nicht Ontologie. Dieses Band mit dem Anderen, das sich nicht auf seine Vorstellung, sondern auf seine Anrufung zurückführt, wobei der Anrufung kein Verstehen vorausgeht, nennen wir *Religion*.“<sup>132</sup> Diese Bezeichnung inkludiert auch einen Gottes-„Bezug“, weil Levinas die Begegnung mit dem anderen Menschen

---

128 Lévinas, *L'onto-théo-logie*, 181 (168).

129 Lévinas, *L'onto-théo-logie*, 244 (223)

130 Vgl. Wimmer M., *Das Andere als Spur des Heiligen*, in: Kamper D. / Wulf C. (Hg.), *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne*. Nachdruck, Bodenheim 1997, 338–355, 351.

131 Lévinas, *L'onto-théo-logie*, 205 (187).

132 Levinas E., *L'ontologie est-elle fondamentale?*, in: RMM 56 (1951) 88–98, 95 (dt.: Lévinas E., *Ist die Ontologie fundamental?*, in: Lévinas E., *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/Br. 1983 [= Alber-Broschur Philosophie], 103–119, 113).

so ansetzt, daß anlässlich dieser Begegnung Gott mit begegnet.<sup>133</sup>

## 1.2 Lebendiger Gott und religiöse Erfahrung

Die angeführte Uminterpretation des Begriffes „Religion“ führt nach Levinas zu einer Religion *vor* jedem Gefühl und *vor* jeglicher religiöser Erfahrung.<sup>134</sup> Dieses „vor“ ist logisch zu verstehen. Das bedeutet, daß „Religion“ nicht darauf angewiesen ist, daß Gott erfahren wird, sondern daß Gott vielmehr schon ohne alle Erfahrung in den Menschen eingeschrieben ist. Levinas ist skeptisch gegenüber einem Gott, der durch Erfahrung vom Menschen mitkonstituiert wird. Sein Mißtrauen gegenüber dem Erfahrungsbegriff rührt daher, daß für ihn Erfahrung an die Einheit der Apperzeption und daher an die „Sinnggebung“ durch das Ich gebunden ist, sowie daher, daß Erfahrung für Levinas immer Vergegenwärtigung und Präsentsetzung *für das Ich* heißt.<sup>135</sup> Damit ist eine Immunisierung gegenüber Gott verbunden. Sobald nämlich Gott thematisiert wird, kann die Erzählung religiöser Erfahrung die Philosophie nicht mehr erschüttern. Gott bleibt dann in einem einheitlichen, vom Menschen bestimmten Sinngefüge verfangen und kann nicht mehr als er selbst begegnen.<sup>136</sup>

Levinas' Sorge gilt also der Transzendenz Gottes, die er in einer auf Erfahrung basierenden Phänomenologie verloren sieht. Durch die Präsentsetzung Gottes und seine Einordnung in einen Verstehenskontext, der ontologisch vermittelt wird, begegnet Gott nicht mehr als er selbst, sondern als in die Immanenz hinein verharmloster und ethisch irrelevanter Gott. So ist Phänomenologie für Levinas – wie W. N. Krewani sagt – „eine Philosophie der Endlichkeit ohne Bezug zum Unendlichen“<sup>137</sup>. Erfahrungsbezug ist für Levinas eine Verschleierung Gottes und der Versuch, über Gott zu verfügen. Da Gott für ihn jedoch – wie bereits angedeutet – nur in einer ethischen Herausforderung begegnet und da es nach Levinas keine ethische Erfahrung gibt,<sup>138</sup> kann Gott als er selbst nicht Gegenstand einer religiösen Erfahrung sein. Erfahrung setzt nämlich Korrelation zwischen dem oder der Erfahrenden und dem zu Erfahrenden voraus. In einer solchen Beziehung wird nach Levinas das zu Erfahrende zum Erfahrungsfeld, an das man

---

133 Lévinas E., *La pensée juive aujourd'hui*, in: Lévinas E., *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris 1976 (= *Le livre de poche biblio essais* 4019), 223–233, 223 (dt.: Lévinas E., *Das jüdische Denken heute*, in: Lévinas E., *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt/M. 1992, 116–125, 116): „Le Divin ne peut se manifester qu'à travers le prochain / Das Göttliche kann sich nur über den Mitmenschen manifestieren.“

Siehe auch: Levinas E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1961 (= *Phaenomenologica* 8), 51 (dt.: Lévinas E., *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/Br. [= *Alber-Broschur Philosophie*], 108: „Autrui est ... indispensable à mon rapport avec Dieu / Der Andere ist ... für meine Beziehung zu Gott unerlässlich.“

134 Lévinas E., *Dieu et la philosophie*, in: Lévinas E., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1992 (= *Bibliothèque des textes philosophiques*), 93–127, 118 (dt.: Levinas E., *Gott und die Philosophie*, in: Casper B. [Hg.], *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg/Br. 1981 [= *Alber-Broschur Philosophie*], 81–123, 112).

135 Lévinas, *L'onto-théo-logie*, 244 (223).

136 Lévinas, *L'onto-théo-logie*, 247f (226f).

137 Krewani W. N., *Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen*, Freiburg/Br. 1992 (= *Kolleg Philosophie*), 173.

138 Lévinas, *L'onto-théo-logie*, 233 (212): „Il n'y a pas d'expérience éthique / Es gibt keine ethische Erfahrung ...“

aus eigener Initiative herangehen kann. Darüber hinaus wird in der Korrelation das zu Erfahrende immer *ad modum recipientis* aufgenommen und verliert so seine Eigenständigkeit. Das bedeutet: „Entrée en corrélation, la divinité de Dieu se dissipe comme les nuées qui servent à décrire sa présence. Toute ce qui aurait pu attester sa sainteté, c’est-à-dire sa transcendance, infligerait aussitôt, dans la lumière de l’expérience, un démenti à son propre témoignage, déjà par sa présence et son intelligibilité, c’est-à-dire par son enchaînement aux significations qui constituent le monde / In der Wechselseitigkeit würde die Göttlichkeit Gottes zerrieben wie die Wolken, die dazu dienen, seine Gegenwart zu beschreiben. Alles, was seine Heiligkeit, d.h. seine Transzendenz, hätte bezeugen können, würde im Lichte der Erfahrung sogleich sein eigenes Zeugnis dementieren, und zwar schon aufgrund seiner Gegenwart und seiner Intelligibilität, d.h. aufgrund seiner Verknüpfung mit den Bedeutungen, die die Welt konstituieren.“<sup>139</sup>

Verbunden mit der Skepsis gegenüber einem Gott, der wie die Welt durch Konstitutionsleistungen des Menschen bestimmt ist, begegnet bei Levinas die Sorge um den Verlust der Heiligkeit Gottes, die er im eben zitierten Text mit dessen Transzendenz identifiziert. Der Gott, der der Erfahrung zugänglich ist, erweist sich als vom Menschen gemachter Gott, also als Idol.<sup>140</sup> Gegen Gott als Idol setzt Levinas den lebendigen Gott. Dieser behält seine Lebendigkeit dann, wenn ihn nicht der Mensch aktiv vergegenwärtigt und präsent setzt, um so möglicherweise einen gnädigen Gott zu erhalten oder Gott auf das für den Menschen rechte Maß zu beschränken. Das Leben Gottes erweist sich nach Levinas gerade als „*excédence* sur le présent / *Überschuß* über die Gegenwart hinaus“<sup>141</sup>. Das „Leben des Unendlichen / *vie de l’Infini*“<sup>142</sup> ist dessen „*gloire* / Herrlichkeit“, die sich in keine Ordnung der Erfahrung einfügt und in diesem Sinn anarchisch ist.<sup>143</sup> Da sich die Herrlichkeit des Unendlichen jeder Ordnung widersetzt, die durch Konstitutionsleistungen eines Subjekts zustande kommt, kann sie nicht erscheinen.<sup>144</sup> Deshalb wird sie in religiöser Erfahrung auch nicht gegenwärtig.

Levinas möchte mit diesem Ansatz von „Religion“ einen neuen Zugang zum Transzendenten und zu Gott öffnen. Dieser Zugang ist ein ethischer, wobei Ethik keine Wertethik ist, sondern die Fundierung für menschliche Freiheit und verantwortliches Handeln darstellt. So ist „Religion“ der ethische Bezug des Menschen zu Gott, den Levinas dem ontologisch gedachten gegenüberstellt. Levinas’ Philosophie ist das Denken, das sich an diesem Transzendenz-Ereignis versucht. Sie möchte die Betroffenheit des Menschen durch Gott oder das Unendliche besser denken als jede Theologie oder Ontologie, die nach Levinas’

---

139 Lévinas E., *Enigme et phénomène*, in: Lévinas E., *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974 (= *Bibliothèque d’histoire de la philosophie*), 203–217, 204 (dt.: Lévinas E., *Rätsel und Phänomen*, in: Lévinas E., *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/Br. 1983 [= *Alber-Broschur Philosophie*], 236–260, 238).

140 Lévinas, *L’onto-théo-logie*, 191 (176).

141 Lévinas, *L’onto-théo-logie*, 227 (207).

142 Ebd.

143 Lévinas, *L’onto-théo-logie*, 225 (205).

144 Ebd.

Meinung Transzendenz verharmlosen und verfälschen, also vorgeben, Gott sei irgendwie faßbar, oder implizieren, er könne in eine Ordnung eingegliedert werden.

## 2. Heiliges in Ontologie und „Religion“

In Entsprechung zu seiner Beurteilung des Bezugs bzw. Unbezugs zwischen Gott und Mensch differenziert Levinas auch den Begriff des Heiligen in zwei Bereiche. Denn Ausdrücke der Wortfamilie „heilig“ treten gewöhnlich im Kontext von Erörterungen des Transzendenz-Bezugs oder -Unbezugs auf und bekommen so ihre Bedeutung, je nachdem, ob der Bezug als korrelativ oder als asymmetrisch eingestuft wird.

Auf der einen Seite steht das Heilige für das, was der Mensch in die Sphäre des Göttlichen bringt, das dadurch ausgezeichnet ist, daß es über Rationalität hinausreicht. Auf der anderen Seite steht das Heilige, das deshalb heilig ist, weil es den Menschen überkommt, und zwar so, daß dieser bleibend von ihm bestimmt wird, ohne dies je zu verstehen oder zu erfassen.

Die französische Sprache gibt Levinas die Möglichkeit, diese Unterscheidung des Heiligen durch zwei verschiedene Ausdrücke festzumachen. Während im Deutschen dann, wenn man keine Fremdwörter benutzt, nur der Ausdruck „heilig“ zur Verfügung steht, bietet das Französische die Termini „sacré“ und „saint“ an. Seltsamerweise ist das Deutsche diesbezüglich inhaltsärmer als die meisten anderen indogermanischen Sprachen. Wie nämlich E. Benveniste gezeigt hat, sind etymologisch im Indogermanischen zwei komplementäre Wortstämme zu unterscheiden, die nicht auf eine einzige Wurzel reduziert werden können: „Darüber hinaus stellen wir fest, daß einige der ältesten Sprachen einen zweifachen Ausdruck besitzen, der in jeder Sprache unterschiedlich ist. Dort liegen zwei komplementäre Termini vor, die das Heilige von verschiedenen Seiten her zum Ausdruck bringen.“<sup>145</sup> Zum einen ist der Stamm mit der Bedeutung „mit göttlicher Kraft erfüllt“ festzustellen und zum anderen derjenige mit dem Sinn des nicht zu Berührenden, also mit dem des Tabus.<sup>146</sup>

Levinas bedient sich dieses sprachlichen Unterschieds, der auch im Französischen besteht, unterlegt „sacré“ und „saint“ jedoch nach seinem eigenen Verständnis mit Bedeutung. Er interpretiert die beiden Termini – wie A. Valevicius zusammenfaßt – auf folgende Art und Weise: „The sacred is the elevation of natural things to the level of the divine, out of fear of the inability to rationalize them; the holy is the desire of the Infinite. The sacred gives us magic; the holy communicates to us the Transcendent.“<sup>147</sup> Um im folgenden diese Unterscheidung terminologisch nachvollziehen zu können, und um die Ausdrucksweise nicht unnötig zu verkomplizieren, werde ich „sacré“ mit „sakral“ und „saint“ mit

---

145 Benveniste É., Das Heilige, in: Colpe C. (Hg.), Die Diskussion um das „Heilige“, Darmstadt 1977 (= Wege der Forschung 103), 223–254, 252.

146 Zusammenfassend: Benveniste, Das Heilige, 253.

147 Valevicius A., >From the Other to the Totally Other. The Religious Philosophy of Emmanuel Levinas, New York 1988 (= American University Studies 7, 44), 125.

„heilig“ wiedergeben.<sup>148</sup>

Bevor ich versuche, die von Valevicius angedeutete inhaltliche Trennung weiter zu entfalten, ist darauf hinzuweisen, daß es Levinas darum geht, das Sakrale als Beschreibung für das Heilige als mangelhaft auszuweisen. Für ihn ist das Heilige als „le saint“ zu denken, wenn es nicht von vornherein falsch aufgefaßt wird: Das wahrhaft Sakrale (sacré) ist das Heilige (saint).<sup>149</sup> Gerade diese Ablehnung des Sakralen und der Versuch, diesem gegenüber das Heilige denkend zu etablieren, zeichnen die Levinasschen Ausführungen über die Thematik des Heiligen – in einem allgemeinen Sinn verstanden – aus. Die innere Dynamik dieses Denkens ist charakterisiert vom Bestreben, das Sakrale in seiner Genese zu erschließen, um es danach als Fehlform zu destruieren; dasselbe Bestreben richtet sich jedoch auch darauf aus, anstelle des Sakralen das Heilige als ethisches Geschehen zugänglich zu machen. Ausgedrückt wird diese Spannung im Titel einer von Levinas' Sammlungen von Talmud-Interpretationen: „Du sacré au saint / Vom Sakralen zum Heiligen“<sup>150</sup>.

Beachtet man die hermeneutische Schwierigkeit für die Deutung der Levinasschen Talmud-Lektüren – worauf P. Petzel hinweist –<sup>151</sup>, d.h. hütet man sich vor Harmonisierung dieses Denkens mit dem eigenen, so ist für die Spannung zwischen Sakralem und Heiligem auf ein Wort aus einer dieser Talmud-Lesungen hinzuweisen: Levinas trennt die beiden Heiligauffassungen strikt. In bezug auf das Sakrale behauptet er, daß selbst in der Entsakralisierung das Sakrale, d.h. die Fehlform des Heiligen, immer noch Bestand habe. Für Levinas ist es schlimmer, wenn das Sakrale abnimmt oder verfällt, als wenn es gänzlich verschwindet. Denn das Heilige kann nicht heilig sein, solange es mit dem Sakralen amalgamiert bleibt: „Le sacré qui dégénère est pire que le sacré qui disparaît. C'est pourquoi, le sacré n'est pas sacré, le sacré n'est pas la sainteté.“<sup>152</sup> Diese radikale Trennung, die einem aus religionswissenschaftlichem Gesichtspunkt für überzogen erscheint, mutet fremd an, da in vielen Religionen das Zaubhafte des Göttlichen mit ethischen Forderungen verknüpft ist. Levinas argumentiert vom „judaïsme / Judaismus“ her und stellt fest, daß für diesen die Heiligkeit vom lebendigen Gott her zukomme: „La sainteté qu'il [= le judaïsme; R. E.] veut lui vient du Dieu vivant.“<sup>153</sup> Das bedeutet, daß Levinas diese strikte Trennung betont, weil er davon überzeugt ist, daß das Denken Gott sonst in seiner Lebendigkeit beschneiden würde und so, statt „religiös“ im Levinasschen Sinn zu bleiben, in die Ontotheologie zurückfallen würde.

---

148 Anderslautende Übersetzungen lasse ich bestehen, weil mit der Angabe des Originaltextes die Unterscheidung möglich ist. Wenn ich unspezifisch und nicht im Levinasschen Sinn vom Heiligen rede, so ist der gewöhnliche, alltägliche Begriff von „heilig“ gemeint.

149 Levinas E., *Désacralisation et desensorcellement*, in: Levinas E., *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudique*, Paris 1977 (= Collection „Critique“), 82–121, 100.

150 Levinas E., *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris 1977 (= Collection „Critique“).

151 Petzel P., „Einem Buch angehören ...“ E. Levinas' Talmud-Lektüren, in: *Orien*. 61 (1997) 185–188 und 196–199, bes. 187.

152 Levinas, *Désacralisation*, 109.

153 Levinas, *Désacralisation*, 121.

### 3. Das Ungenügen des Sakralen (du sacré)

Den Begriff des Sakralen macht Levinas an einigen Momenten fest, die in der Tradition der Heiligkeitskonzeptionen auszumachen sind. Im folgenden werde ich seine Kritik anhand von vier Punkten nachzeichnen. Da Levinas seine eigene Position in Absetzung von den zu erörternden Konzeptionen ausarbeitet, kann – ausgehend von seiner Kritik – in einem anschließenden Abschnitt seine eigene Sicht insofern positiv vorgestellt werden, als er in den vier Punkten angesprochene Kritik fortentwickelt.

#### 3.1 Das Numinose

Levinas verwendet das Wort „numinos“ des öfteren, und zwar mit negativer Konnotation. Mit der Zurückweisung des Numinosen spielt er offenbar auf das 1917 erschienene Buch „Das Heilige“<sup>154</sup> von Rudolf Otto an, das er selbst aber – soweit ich sehe – nicht wörtlich, sondern nur indirekt und ohne Hinweis auf Otto zitiert.<sup>155</sup> Levinas verbindet mit Otto, daß beide von der Unmöglichkeit ausgehen, das Heilige – in einem noch unspezifischen Sinn verstanden – abzuleiten oder auf andere Phänomene zu reduzieren.<sup>156</sup> Gegen Otto führt Levinas jedoch ins Feld, daß einerseits das Heilige nicht durch eine religiöse Vernunft zu beschreiben und daß andererseits das Unendliche nicht als Numinoses zu fassen sei.<sup>157</sup> Otto vertritt den direkten Zugang zum Heiligen über den Bereich des Gefühles und sieht im Numinosen eine „Kategorie vollkommen sui generis“; daher ist sie für ihn nicht definier-, sondern höchstens erörterbar.<sup>158</sup> Für eine solche Erörterung wird ein direkter Zugang zum Numinosen angesetzt, das seinerseits als eigener Bereich vorausgesetzt wird, der nur direkt im Gefühl zugänglich ist. Erkenntnistheoretisch gesehen, ist also nicht die Rationalität, sondern das Gefühl der menschliche Bereich, durch den das Heilige zugänglich ist. Inhaltlich ist das Gefühl, in dem das Heilige manifest wird, das Kreaturgefühl. Gegen Schleiermachers „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit“, das nach Otto nur der Superlativ dazu analoger Abhängigkeitsgefühle ist, aber keine eigene Qualität hat, betont Otto die Eigenständigkeit der Abhängigkeit als Kreaturgefühl.<sup>159</sup> Diese wiederum versteht er gegen Schleiermacher, dem er vorwirft, die Abhängigkeit zum Inhalt des Gefühls gemacht zu haben, als Reflex-Gefühl auf das inhaltlich ursprüngliche Gefühl der Scheu. Die Scheu ist für Otto das primäre Gefühl, das sich in der Begegnung mit dem numinosen Objekt einstellt.<sup>160</sup> Das Numinose selbst wird darin als „mysterium“ offenbar, das den Doppelcharakter des „tremendum“ und des „fascinans“ aufweist.<sup>161</sup>

---

154 Otto R., *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1979 (1917).

155 Vgl. Valevicius, *From the Other*, 121.

156 Valevicius, >*From the Other*, 129.

157 Hentschel M., *Das Heilige bei Levinas*, in: Mayer M. / Hentschel M. (Hg.), *Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*, Gießen 1990 (= *Parabel; Schriftenreihe d. Evang. Studienwerks Villigst* 12), 195–221, 196.

158 Otto, *Das Heilige*, 7.

159 Otto, *Das Heilige*, 9.

160 Otto, *Das Heilige*, 11.

161 Vgl. Otto, *Das Heilige*, 42.

Gegen das Konzept, das Unendliche als Numinoses zu erfassen, führt Levinas ins Feld, daß trotz der Eigenständigkeit des Erkennens des Heiligen dieses noch als Relat im Bezug zwischen Gott und Mensch gedacht sei. Dieser Bezug äußert sich darin, daß der Mensch bei der Berührung mit dem Heiligen vernichtet werde oder außer sich gerate.<sup>162</sup> Solche Vorstellungen sind für Levinas bloß mythologisch und zeugen von einem „ensorcellement“ / einer „Verzauberung“ des oder der Fühlenden, die zu „enthousiasme / Enthusiasmus“ anstachelt.<sup>163</sup> Solche Verstellungen des Heiligen als Schaudervolles, das in seinen Bann zieht und dadurch den Betroffenen oder die Betroffene der sozialen Verantwortung entzieht, sieht Levinas als bloße „élévation humaine / menschliche Erhebung“<sup>164</sup> des Gefühls ohne ethische Konsequenz. Der Mensch verharrt in dem Gefühl, daß das numinose Objekt das Heilige sei, er selbst im Gegenteil aber das Unheilige, wie Otto in seinen Ausführungen über das Kreaturgefühl betont: Dieses ist nach ihm „eine Abwertung des erlebenden *Subjektes* hinsichtlich seiner selbst. Oder anders ausgedrückt: Das Gefühl einer ‚schlechthinnigen Abhängigkeit‘ meiner hat zur Voraussetzung ein Gefühl einer ‚schlechthinnigen Überlegenheit (und Unnahbarkeit)‘ seiner [= des Heiligen; R. E.]“<sup>165</sup> In einer solchen Relation bleiben für Levinas die beiden Relate Gott und Mensch dialektisch miteinander verknüpft. Im Kreaturgefühl weiß sich der Mensch durch Teilhabe am Numinosen an dieses gebunden und daher in Korrelation mit diesem. Das Numinose ist trotz seiner „majestas“<sup>166</sup> an den Menschen fixiert und daher von ihm mitbestimmt. So aber wird das Transzendente nach Levinas weder als Unendliches noch als Absolutes gedacht. Levinas betont dagegen, daß es keine Verbindung zwischen Transzendente und Mensch geben könne, die auf der Erfahrungs- oder Gefühlsebene zustande kommt. Wenn seiner Meinung nach überhaupt von Relation gesprochen werden kann, dann nur von einer Verbindung mit Noumenalem. Das Heilige ist daher weder Numen noch Phänomen, sondern Noumenon. „La transcendance se distingue d’une union avec le transcendant, par participation. La relation métaphysique – l’idée de l’infini – relie au noumène qui n’est pas un numen. / Die Transzendenz ist etwas anderes als eine Vereinigung mit dem Transzendenten durch die Teilhabe. Die metaphysische Beziehung – die Idee des Unendlichen – verknüpft mit dem Noumenon, das kein Numen ist.“<sup>167</sup>

Ein weiterer Aspekt der Differenz zwischen Otto und Levinas zeigt sich in Ottos Konzept der Schematisierung. Das Heilige in seiner genuinen Form ist der Restbegriff, der übrigbleibt, wenn man vom alltäglichen Verständnis des Heiligen das Rationale und das Sittliche abzieht<sup>168</sup> – eine Vorstellung, die auch M. Heidegger in seinen Vorarbeiten zu einer Rezension des Buches von Otto in

---

162 Levinas, *Totalité*, 49 (105).

163 Lévinas E., *Une religion d’adultes*, in: Lévinas E., *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris 1976 (= *Le livre de poche biblio essais* 4019), 24–42, 28 (dt.: Lévinas E., *Eine Religion für Erwachsene*, in: Lévinas E., *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt/M. 1992, 21–37, 25).

164 Ebd.

165 Otto, *Das Heilige*, 12.

166 Otto, *Das Heilige*, 22–27.

167 Levinas, *Totalité*, 49 (105f).

168 Otto, *Das Heilige*, 6.

Frage stellt.<sup>169</sup> Das Heilige ist bei Otto nicht nur als das Irrationale bloß dem Gefühl zugänglich, sondern auch getrennt von jeder Ethik oder Moral. Das Heilige als Irrationales wird jedoch vom Sittlichen, Ästhetischen schematisiert und dadurch erst rational erfassbar. Otto legt Wert auf die Feststellung, daß bei einer „Gefühls-gesellungs“ anderer Gefühle mit dem religiösen Gefühl der Scheu keine Mischung stattfindet, sondern daß das religiöse Gefühl mit den anderen bloß in einem Schema gekoppelt ist.<sup>170</sup> So ist bei Otto das Heilige trotz möglicher Verbindung in einem Gefühlsschema seinem Wesen nach strikt vom Sittlichen getrennt. Levinas hingegen läßt das Heilige zu einem rein ethischen Begriff werden. Bei ihm hat das Heilige im Gegensatz zum Sakralen keine andere Dimension als die ethische. Begegnung mit dem Heiligen ist Herausforderung, sich für den Anderen oder die Andere in Verantwortung zu verzehren.

### 3.2 Stimmung

Wie in der Beschreibung des Numinosen sichtbar geworden ist, bildet für Otto das Gefühl den exklusiven Zugang zum Heiligen. Auch bei M. Heidegger vollzieht sich die Erfahrung des Heiligen in einem Gefühl bzw. in einer Stimmung. Freilich grenzt sich Heidegger von einem bloß psychologischen Verständnis von Stimmung und Gefühl ab, d.h. es handelt sich bei ihm, wie er in „Was ist das – die Philosophie?“ sagt, um eine andere Affektion, die „durchaus nichts mit dem zu tun hat, was man gewöhnlich Affekte und Gefühle, kurz das Irrationale nennt“<sup>171</sup>. So ist die Stimmung keine Tönung seelischer Vorkommnisse, sondern „positiv eine Grundart, die *Grundweise, wie das Dasein als Dasein ist*“<sup>172</sup>. Die Stimmung ist also für Heidegger das Wie des Daseins: Das Dasein ist immer schon gestimmt. Jenseits einer Psychologie der Stimmungen sieht Heidegger Stimmung als „fundamentales Existenzial“.<sup>173</sup> Ähnlich wie R. Otto bezüglich des Gefühls behauptet Heidegger in „Sein und Zeit“ im Hinblick auf die Stimmung, daß sie ursprünglicher erschließe als das Erkennen.<sup>174</sup> Bei Otto ist die Ursprünglichkeit auf das Heilige gemünzt, während sie bei Heidegger allgemein formuliert ist. Heidegger verfällt jedoch ebenso der Kritik Levinas' wie Otto. Wenn nämlich Heidegger behauptet, daß „Affektion [...] ontologisch das Gegenwärtigen voraus[setze], so zwar, daß in ihm das Dasein auf sich als gewesenes zurückgebracht werden kann“<sup>175</sup>, so ist mit dem Gegenwärtigen für Levinas wieder Korrelation gegeben und daher das Heilige aus seiner Transzendenz entlassen. Levinas billigt der Phänomenologie zu, daß mit der Betonung der „Angst / angoisse“ die „Gleichmütigkeit der Vergegenwärtigung / l'impassibilité des représentations“ erschüttert worden ist, „wie die Furcht und das Zittern einen Zugang zum Gefühl des Heiligen konstituieren / à la façon dont la crainte et le tremblement constituent un accès au sentiment du sacré“.<sup>176</sup> Darüber sei aber die Phänomenologie nicht hinausgekommen. An ihr kritisiert Levinas: „...

169 Heidegger M., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt/M. 1995 (= GA 60), 333.

170 Vgl. Otto, *Das Heilige*, 56–65.

171 Heidegger M., *Was ist das – die Philosophie?*, Pfullingen 1966, 5.

172 Heidegger M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt/M. 1983 (= GA 29/30), 101; vgl. auch 97.

173 Heidegger M., *Sein und Zeit*, Frankfurt/M. 1977 (= GA 2), 178.

174 Heidegger, *Sein und Zeit*, 179.

175 Heidegger, *Sein und Zeit*, 457.

176 Lévinas, *L'onto-théo-logie*, 246 (225).

mais le privilège de la représentation n'en a pas pour autant été mis en question, car on a continué à parler de ces états affectifs comme d'*expériences* affectives / doch das Privileg der Vergegenwärtigung wurde dabei nicht in Frage gestellt, denn diese affektiven Zustände wurden weiterhin affektive *Erfahrungen* genannt.“<sup>177</sup> Zwar konnte die Phänomenologie nach Levinas – und hier hat er wohl Husserl und Heidegger im Auge, in bezug auf das Heilige auch Otto – mit der Hinwendung zur Affektion die Vergegenwärtigung erschüttern, nicht aber überwinden. Es bleibt immer noch die transzendente Apperzeption die dominierende Bestimmung der Erfahrung, auch wenn sie nur versteckt und implizit gegenwärtig ist. Levinas seinerseits möchte mit seiner Philosophie sowohl die Einheit der Apperzeption als auch die Gegenwärtigkeitsstruktur der Erfahrung überwinden. In Hinsicht darauf spricht auch er von Affektion, und zwar von „*affection de la présence par l'Infini* / Affektion der Gegenwart durch das Unendliche“<sup>178</sup>. Diese Affektion ist das Hintergehen der Gegenwart, die diese von ihrer hervorragenden Stellung absetzt und unterläuft. Nach Levinas ist das vergegenwärtigende Subjekt immer schon auf den anderen Menschen hin ausgerichtet, noch bevor das Gefühl, die Stimmung oder der Affekt zum oder zur Anderen einen Zugang verschaffen. Levinas geht es um eine „*justice injustifiable, dans laquelle on ne peut pas entrer à partir des sentiments naturels de l'homme* / nicht zu rechtfertigende Gerechtigkeit, in die man nicht aufgrund natürlicher menschlicher Gefühle eindringen kann“<sup>179</sup>.

Die primäre Ausrichtung des Ichs auf den Anderen oder die Andere lassen Levinas auch Heideggers Analysen zur Befindlichkeit der Furcht ablehnen. Die Gottesfurcht und die Furcht vor dem oder der Anderen ist für ihn weder ein „*Sichfürchten*“ noch ein „*Fürchten für*“ wie bei Heidegger. Dieser bestimmt die Furcht ja als Befindlichkeit, in der sich nur ein Seiendes befinden kann, „*dem es in seinem Sein um dieses selbst geht*“<sup>180</sup>. Diese Reflexivität, die das Ich auf sich selbst zurückbindet, ist für Levinas bloß „*peur*“, nicht aber „*crainte*“: „*La crainte pour autrui, crainte pour la mort de l'autre homme est ma crainte, mais n'est en rien un s'effrayer. Elle tranche ainsi sur l'admirable analyse phénoménologique que *Sein und Zeit* propose de l'affectivité, de la *Befindlichkeit* [sic!] ... / Die Furcht für den Anderen, die Furcht um den Tod des anderen Menschen, ist meine Furcht, aber sie ist keineswegs ein *Sich-Fürchten*. Sie hebt sich insofern entschieden ab von der bewundernswerten phänomenologischen Analyse, die ‚*Sein und Zeit*‘ in bezug auf die Affektivität, *die Befindlichkeit*, vorlegt ...*“<sup>181</sup>

Levinas lehnt aber nicht nur Heideggers Analyse der Befindlichkeit der Furcht ab, sondern auch seine Analyse der Angst. Heidegger sieht die Furcht als

---

177 Lévinas, *L'onto-théo-logie*, 246f (225).

178 Lévinas, *Dieu et la philosophie*, 116 (109).

179 Levinas E., *Du langage religieux et de la crainte de Dieu*, in: Levinas E., *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris 1982, 107–122, 116 (dt.: Levinas E., *Über religiöse Rede und Gottesfurcht*, in: Levinas E., *Jenseits des Buchstabens. 1. Talmud-Lesungen*, Frankfurt/M. 1996, 131–150, 141).

180 Heidegger, *Sein und Zeit*, 188.

181 Levinas E., *De l'Un à l'Autre*, in: AF 51 (1993) 21–38, 32 (dt.: Lévinas E., *Vom Einen zum Anderen*, in: Lévinas E., *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg/Br. 1985 [= Alber-Broschur Philosophie], 229–265, 252f).

uneigentliche, an die Welt verfallene und ihr selbst verborgene Angst. Angst bringt im Gegensatz zur Furcht das Dasein vor die eigenen Grundmöglichkeiten und ist so eine ausgezeichnete Befindlichkeit.<sup>182</sup> Nach Heidegger ist „[d]as Sein zum Tode ... wesenhaft Angst.“<sup>183</sup> Levinas bringt dagegen seine Konzeption der „crainte pour l'autre homme / Furcht für den anderen Menschen“ ins Spiel und behauptet, daß diese nicht zur „angoisse pour ma mort / Angst um meinen Tod“ zurückkehre, sondern die Ontologie des Daseins „überschreite / déborde“. Dieses Überschreiten ereignet sich als ethisches Erwachen zugunsten des oder der Anderen, das zugleich keine herkömmliche Affektion, sondern ein „trouble affectif“ / eine „affektive Störung“ ist. Den wesentlichen Unterschied zwischen Heideggers und seiner eigenen Konzeption der Affektion sieht Levinas darin, daß das Sein-zum-Tode keinen „Skrupel davor zu sein / scrupule d'être“ erwecke.<sup>184</sup> Da es dem Dasein um sein Sein geht, ist es gegen die überbordende und das Ich aufspaltende Verantwortung immun, zu der dieses angesichts des Antlitzes des oder der Anderen eingesetzt ist. Die Skrupellosigkeit des „Daseins“, sich *vor* den Anderen zu stellen bzw. diesen auszublenden, ist der Hauptkritikpunkt von Levinas an Heideggers Analyse der Befindlichkeit.

So ist es folgerichtig, daß Levinas auch für eine so verstandene Befindlichkeit der Furcht oder der Angst im Zusammenhang mit der Erfahrung des Heiligen nur Ablehnung übrig hat. Durch eine phänomenologische Interpretation der Gefühle und den Versuch, die Angst in das Zentrum des Bewußtseins zu stellen, wird für ihn die Immanenz des Bewußtseins genauso wenig durchbrochen wie durch die Annahme, „Furcht und Zittern vor dem Heiligen [= Sakralen] / crainte ou ... tremblement devant le sacré“ eröffneten einen direkten Zugang zum Transzendenten.<sup>185</sup> Dieses bleibt in solchen Konzepten für Levinas immer noch der Welt der Vorstellung verhaftet und so vom intentionalen Subjekt abhängig. Umgekehrt ist in einer Konzeption von Furcht, Angst oder Schrecken für Levinas zu konstatieren, daß das von einer solchen Analyse abgeleitete Transzendente eine Fehlform ist und nicht transzendent genug ist. Im „terreur / Schrecken“, der bei Heidegger als „Erschrecken“ erscheint und neben dem Moment des Bedrohlichen, das die Furcht auszeichnet, auch noch das Plötzliche beinhaltet,<sup>186</sup> begegnet nach Levinas eine unterbestimmte Transzendenz. Das Sakrale, von dem eine solche erschreckende Transzendenz abgeleitet wird, bedroht den Menschen mit dem Nichts oder mit der Ekstase. Wegen seiner fehlenden ethischen Herausforderung bleibt das Sakrale, das Schrecken im Sinn von Terror<sup>187</sup> ausübt, ein „sacré inhumain, anonyme et neutre / unmenschliche[s], anonyme[s] und neutrale[s] Sakrale[s]“<sup>188</sup>.

### 3.3 Dimensionalität und Räumlichkeit

---

182 Heidegger, *Sein und Zeit*, 252f und 250.

183 Heidegger, *Sein und Zeit*, 353.

184 Levinas, *De l'Un à l'Autre*, 32 (253).

185 Lévinas, *Dieu et la philosophie*, 102 (92f); „crainte“ wird hier negativ konnotiert, sonst ist „crainte“ meist die positiv gesehene Furcht vor dem anderen Menschen.

186 Heidegger, *Sein und Zeit*, 189.

187 Im Französischen sind für „Schrecken“ nicht nur „terreur“, sondern auch „effroi“ und „frayeur“ gebraucht.

188 Levinas, *Totalité*, 247 (394).

Die Transzendenz, die mit dem Sakralen verbunden ist, vor dem man sich fürchtet, ist eine räumliche Transzendenz. Diese mit dem Sakralen verbundene Transzendenz der Räumlichkeit stellt Levinas in einer Analyse der Sinnlichkeit vor. Sakrales entsteht dort, wo sich die Augen vom Körper trennen, in den sie eingelassen sind. Dadurch werden Tastsinn und Gesichtssinn voneinander getrennt, und der gesehene Himmel wird zum Unberührbaren. „... dans cette séparation se défait la complicité de l'œil et de la main, plus vieille que la distinction entre le connaître et le faire. Le regard s'élevant vers le ciel rencontre alors l'intouchable: le sacré. (L'intouchable est le nom d'une impossibilité avant d'être celui d'un interdit.) La distance ainsi franchie par le regard est transcendance / ... bei dieser Trennung löst sich die Komplizenschaft von Auge und Hand auf, die älter ist als die Unterscheidung zwischen Erkennen und Tun. Der Blick, der sich zum Himmel hebt, begegnet also dem Unberührbaren: dem Sakralen. (Das Unberührbare ist der Name einer Unmöglichkeit, bevor es der eines Verbotes wird.) Die so durch den Blick überwundene Distanz ist Transzendenz.“<sup>189</sup>

Durch die Trennung der ursprünglichen Einheit von Auge und Hand wird eine Transzendenz konstituiert, die bloß in der Unberührbarkeit besteht, also eine privative Bestimmung trägt: Was geschaut wird, kann haptisch nicht eingeholt werden. Wird solche Transzendenz mit dem Sakralen verbunden, so ist dieses als Bewegungshemmung der Hand bei gleichzeitigem Aufblicken der Augen zu bestimmen.

Die Räumlichkeit der Transzendenz als Diastase von Auge und Hand begegnet für Levinas wohl auch im Begriff der „Dimensionalität“ bei Heidegger, obwohl er – soweit ich sehe – darauf nicht anspielt. So scheint mir die Levinassche Kritik am Heiligkeitsverständnis von Heidegger nicht nur in der Kritik an dessen Befindlichkeitskonzept zu liegen, sondern auch in der Kritik an der Einbettung des Heiligen in Räumlichkeit. M. Hentschel macht darauf aufmerksam, daß im „Seynsdenken“ Heideggers – das Levinas jedoch kaum rezipiert hat – die Fuge als wesentlicher Begriff auftaucht.<sup>190</sup> „Fuge“ ist bei Heidegger offensichtlich nicht vom musikalischen Begriff der Fuge genommen, der aus dem Italienischen kommt und sich vom Lateinischen „fuga“, also von der Bedeutung „Flucht“, ableitet, sondern vom deutschen Begriff der Fuge, also dem verbindenden Zwischenraum. So ist es bezeichnend, daß im Kontext der Vorlesung über „Hölderlins Hymne ‚Andenken‘“ das Zueinander von Gott und Mensch im Fest und am Feiertag betont wird, das durch das Heilige zustande kommt, und an dieser Stelle auch von „Fuge“ gesprochen wird. Zunächst schreibt Heidegger: „Übergang und Ausgleich, zusammengenannt mit den ‚Feiertagen‘, meinen das, was diese vorbereiten: die Entgegnung der Menschen und Götter, will sagen das Fest“; und weiter: „Beide [= Menschen und Götter; R. E.] sind zuvor, und zwar jedesmal verschieden, zu ihrem Entgegen bestimmt durch das Heilige, das Menschen und Götter in ihren Wesensstand schickt.“<sup>191</sup> Unmittelbar darauf setzt Heidegger diese Relation zwischen Menschen und Göttern, die durch das Heilige

<sup>189</sup> Levinas, *L'onto-théo-logie*, 191 (175).

<sup>190</sup> Hentschel, *Das Heilige bei Levinas*, 200.

<sup>191</sup> Heidegger M., *Hölderlins Hymne ‚Andenken‘*, Frankfurt/M. 1982 (= GA 52), 99f.

zuwege gebracht wird, mit der Fuge in Beziehung: „Die Einheit und Einfachheit dieser ursprünglichen Bezüge ist die Fuge, die alles fügt und Jegliches bestimmt, was der Fug ist. Die Fuge nennen wir das Seyn, worin alles Seiende west.“<sup>192</sup> Das Bild des Zusammenfügens, also des räumlichen Annäherns, vermittelt ein In-Beziehung-Setzen, das zunächst Getrenntes nebeneinander stellt und so eine Korrelation herstellt.

Wie schon angedeutet, betont Levinas gegen eine solche räumliche Vorstellung von In-Beziehung-Bringen, die im „Seyn“ gründet, die Asymmetrie, die den Anderen oder die Andere immer schon in das Subjekt eingebrochen sein läßt. Die „Nähe“, von der Levinas spricht, ist im Gegensatz zur „Nähe“ bei Heidegger immer schon die „obsession / Besessenheit“, die anders als räumliche Vermittlung die Unabschüttelbarkeit der Verantwortung des Ichs für den anderen Menschen meint.

Von versteckten Räumlichkeitsvorstellungen scheint mir auch der Begriff der „Dimensionalität“ nicht frei zu sein, den Heidegger im Zusammenhang mit der Erklärung des Heiligen betont. Etwa im „Humanismusbrief“ spricht Heidegger vom Heiligen als dem „Wesensraum der Gottheit“ und vom Heiligen als der „Dimension, die schon als Dimension verschlossen bleibt, wenn nicht das Offene des Seins gelichtet und in seiner Lichtung dem Menschen nahe ist“. Dazu parallel gesetzt wird die „Dimension des Heilen“.<sup>193</sup> Dimension scheint mir bei Heidegger einen Bereich abzugrenzen, in dem sich das Erscheinen oder Auftreten von etwas ereignen kann. Sie ist gleichsam die bereite oder nicht bereite Bühne für ein Drama der Seinsgeschichte. Von Levinas aus gesehen, dürfte besonders die Ausständigkeit des Heiligen in einem möglichen Raum anstößig sein. Denn für ihn ist das Heilige immer schon im Ich, ob dieses will oder nicht. Es handelt sich bei ihm also nicht um offene oder geschlossene Dimensionen, die ein mögliches Warten implizieren, sondern um unmittelbare Betroffenheit. Diese wird bei Levinas mit dem Begriff der „Nähe“ beschrieben, also ebenfalls räumlich. Levinas betont jedoch zugleich, daß solche Beschreibungen eigentlich Unbegriffe sind, die man erst dann erfaßt, wenn man sie semantisch bis zur Unkenntlichkeit traktiert.<sup>194</sup>

Die ursprüngliche Verbindung von Heiligem als Sakralem und Räumlichkeit besteht nach Levinas – wie ausgeführt – in der Trennung der Komplizenschaft zwischen Auge und Hand. Konsequenterweise ist gerade diese Trennung bei Levinas auch der Beginn von Stimmung. Das Nicht-Berühren-Können des Erschauten gebiert nach ihm nämlich das Staunen, das Aristoteles ja bekanntlich als den Anfang der Philosophie bezeichnet.<sup>195</sup> Den Beginn der Philosophie nicht aus ethischem Handeln, sondern aus dem Auseinanderklaffen von Schauen und

---

192 Heidegger, „Andenken“, 100.

193 Heidegger M., Brief über den Humanismus, in: Heidegger M., Wegmarken, Frankfurt/M. 1976 (= GA 9), 313–364, 338 und 351f.

194 Zum Begriff der „Nähe“ siehe auch die Ausführungen im Kapitel über das Heilige als „le saint“.

195 Lévinas, L'onto-théo-logie, 191 (176). Vgl. Aristoteles, Metaphysik. Griech.–dt. Übers. v. H. Bonitz. Hg. v. H. Seidl. Griech. Text nach der Ed. v. W. Christ. 1. Bücher I (A) – VI (E), Hamburg 1978 (= Philosophische Bibliothek 307), A, 2, 982 b.

Berühren im Kosmos herzuleiten, bewertet Levinas als fatal für die Vorstellungen des Heiligen. Der Blick, dem die Hand abhanden gekommen ist, kann die räumliche Distanz allein nicht ersteigen, vielmehr wird der Blick zu einem „Sich-Beugen / *déférence*“ vor einer räumlichen Höhe, die ihrerseits wegen ihrer Unerreichbarkeit in der Berührung „göttlich / *divine*“ wird. Das bedeutet, daß das Sakrale diese Höhe ist, vor der man sich beugt. Verehrung eines solchen Sakralen ist allerdings „*idolâtrie / Idolatrie*“, da das Sakrale ein vom Menschen gemachtes Heiliges ist.<sup>196</sup> Levinas setzt diesem *Sich-Beugen* an anderer Stelle ein *Gebeugt-Werden* entgegen, das seiner Meinung nach dem Heiligen näher steht. Er meint die Tatsache, daß die Korrelation zerbricht, wenn „das Gute das Ich beugt / *le Bien décline le moi*“, und zwar durch die „*assignation de moi à autrui / Vorladung des Ichs vor den Anderen*“.<sup>197</sup>

### 3.4 Entsprechung in Freiheit

Wie in den bisherigen Ausführungen sichtbar geworden ist, wendet sich Levinas gegen jede Form von Korrelation in der Beziehung zwischen Mensch und Gott und in bezug auf den Begriff des Heiligen. Während das Sakrale als Defizienzform des Heiligen gegenseitige Bezüge auf der ontologischen Ebene einschließt, ist das Heilige davon frei. Levinas' Betonung der Ethik als Gegenposition zu einer intentionalen Sicht des Heiligen mag die Überlegung nahelegen, daß eine ethisch gefaßte Korrelation für Levinas annehmbar sei. Das würde bedeuten, daß Bezüge des Menschen zum Heiligen, wenn sie moralisch konzipiert sind, möglicherweise die Zustimmung von Levinas finden könnten. Daß dem nicht so ist, zeigt Levinas' Auseinandersetzung mit Kant.

Im Unterabschnitt über den Begriff der „Religion“ habe ich zu zeigen versucht, inwiefern Levinas Kants Trennung zwischen Phänomen und Noumenon mitträgt, aber Kants Gottesbestimmung als regulative Idee nicht mitvollzieht. Darüber hinaus ist auch Kants Konzeption des Heiligen nicht im Sinne Levinas' gefaßt. Levinas folgt Kant, insofern dieser der Freiheit eine eigene Ordnung zuschreibt, die vom moralischen Gesetz bestimmt wird. Kant schreibt diesem Heiligkeit zu.<sup>198</sup> Darüber hinaus ist Heiligkeit für Kant aber auch „[d]ie völlige Angemessenheit des Willens ... zum moralischen Gesetze“; nach diesem zweiten Begriff von Heiligkeit ist diese eine „Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist“.<sup>199</sup> Heiligkeit kann vom Menschen nur durch einen unendlichen Prozeß erreicht werden, eine Bestimmung, die ins Postulat der Unsterblichkeit der Seele einfließt. Einen heiligen Willen, d.h. einen Willen, „der keiner dem moralischen Gesetze widerstreitenden Maximen fähig wäre“, hat nur die „allernüchternste Intelligenz“,

---

196 Lévinas, *L'onto-théo-logie*, 191 (175f).

197 Lévinas, *L'onto-théo-logie*, 207 f (189).

198 Kant I., *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: *Kant's gesammelte Schriften*. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. 6., Berlin 1914, 1–202, 184 Anm. 2.

199 Kant I., *Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Kant's gesammelte Schriften*. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. 5., Berlin 1913, 1–163. Die angegebenen Stellen befinden sich auf der Seite 220 der Originalausgabe. Nach deren Seitenangaben wird im weiteren zitiert.

also Gott.<sup>200</sup> Was für Gott das Gesetz der Heiligkeit ist, ist für den Menschen also das Gesetz der Pflicht. Das bedeutet, daß die Angleichung der subjektiven Maximen des nicht-heiligen menschlichen Willens an das Sittengesetz, das nach dem Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft allgemeingültig ist, eine Annäherung an die Heiligkeit darstellt. Während der heilige Wille keiner Imperative mehr bedürftig ist, sind sie für den menschlichen Willen gegeben. Da der Mensch, insofern er keinen Willen besitzt, dessen Maximen dem moralischen Gesetz gar nicht widerstreiten können, auch keinen heiligen Willen sein eigen nennen kann, untersteht er dem kategorischen Imperativ. „Das moralische Gesetz ist daher bei jenen [= bei den Menschen; R. E.] ein *Imperativ*, der kategorisch gebietet, weil das Gesetz unbedingt ist ...“<sup>201</sup>

Bei Kant ist der Zusammenhang zwischen Heiligkeit und endlichem Willen durch den kategorischen Imperativ gegeben: Auf der einen Seite die Heiligkeit des Sittengesetzes und auf der anderen Seite der zur Heiligkeit herausgeforderte endliche Wille, der sich dieser in einem unendlichen Prozeß annähert. In der Levinasschen Philosophie ist eine solche Relation jedoch noch nicht auf dem Niveau, das rechtens erlaubt, von Heiligkeit zu sprechen. Denn obwohl durch den kategorischen Imperativ der endliche Wille ethisch herausgefordert ist und mit Pflichten konfrontiert wird, ist Heiligkeit noch als Adäquation gedacht. Zwar ist der endliche Wille als Individuum in seinem Leben dieser Heiligkeit nicht fähig, wohl aber sollte nach Kant „die *Menschheit* in unserer Person uns selbst *heilig*“<sup>202</sup> sein. Denn Gott als Subjekt des moralischen Gesetzes, also dessen, was „an sich heilig ist“ und „in Einstimmung mit welchem auch überhaupt nur etwas heilig genannt werden kann“, garantiert die Ordnung der Zwecke, wonach der Mensch an sich selbst nie bloß als Mittel genommen werden darf, sondern als Zweck gelten muß. Die Heiligkeit der Menschheit in jedem einzelnen Menschen ist also garantiert durch das Reich der Zwecke, das argumentativ dafür herangezogen wird, daß Gott als Garant für die Übereinstimmung von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit gilt und daher auch postuliert werden kann.

Die Heiligkeit ist nach dem eben angeführten Kant-Zitat auf der Ebene des Menschen nur für den Menschen an sich und die Menschheit, nicht aber für den konkreten einzelnen, endlichen Menschen auszusagen. Dennoch ist dieser auf die Heiligkeit ausgerichtet und durch die Pflicht zu ihr aufgefordert. Zu erreichen ist jegliche Heiligkeit nach Kant nur durch „Einstimmung“. Demgegenüber siedelt Levinas Heiligkeit jenseits jeder möglichen Übereinstimmung an. Der göttliche Wille ist so gedacht, daß er einen Adäquationsbezug – selbst wenn er nur in einem unendlichen Prozeß als möglich gesehen wird – möglich macht. Levinas lehnt einen solchen kategorisch ab. Das setzt nämlich für ihn immer noch einen wenigstens ideellen Rahmen voraus, in dem Gott und der Mensch übereinkommen. So ist für Levinas Heiligkeit nicht Entsprechung eines freien Willens, sondern allererst Einsetzung des Ichs in Freiheit, in der dann eine solche Entsprechung gesucht werden kann. Folgerichtig muß Levinas auch den kategorischen Imperativ als zu wenig weit gedacht überschreiten. Er ist ja die

---

200 KpV 57.

201 Ebd.

202 KpV 237.

Verbindung zur zu erstrebenden Heiligkeit. Der kategorische Imperativ ist unbedingtes Gesetz, aber nichtsdestotrotz einer wenn auch nur formalen Allgemeinheit unterworfen. Levinas sucht demgegenüber einen Willen, der von außerhalb jeder Gemeinsamkeit den Menschen trifft, noch bevor dieser sich dafür oder dagegen entscheiden kann. „Obéissance répondant à une volonté totalement extérieure où l’homme ne découvre même pas l’universalité formelle de l’impératif catégorique de Kant / Gehorsam gegenüber einem vollkommen von außen kommenden Willen, in dem der Mensch nicht einmal mehr die formale Allgemeinheit des Kant’schen Imperativs entdecken kann.“<sup>203</sup> Daher ist Kantsche Heiligkeit für Levinas wiederum nur eine Defizienzform.

#### 4. Entsakralisierung, Säkularisierung, Atheismus

Die Frage, die sich Levinas angesichts defizienter Formen des Heiligen stellt, ist die, wie von solchen Formen wegzukommen ist und wie der Übergang vom Sakralen zum Heiligen vonstatten gehen könnte. Levinas setzt beim Begriff der „désacralisation / Entsakralisierung“ an. Wie ich schon erwähnt habe, steht für Levinas Entsakralisierung jedoch vor dem Problem, daß die Amalgamierung von Heiligem und Sakralem durch einen Vorgang, der das Sakrale minimiert, nicht aufgehoben wird, sondern vielmehr die Gefahr besteht, daß das Sakrale unerkannt das Heilige verstellt. So hält er die Verminderung des Sakralen für schlimmer als das Verschwinden des Sakralen, wiewohl man meist der Verlust des Sakralen heftiger beklagt als sein Schwinden, weil mit dem Verlust des Sakralen den Verlust des Heiligen befürchtet wird. Levinas versteht nach seiner These das Verschwinden des Sakralen hingegen als Bedingung dafür, daß das Heilige unverfälscht begegnet. Da im Prozeß der Entsakralisierung das Sakrale stets – in welchem geringem Maß auch immer – bestehen bleibt, weil entsakralisieren nur reduzieren bedeutet, lehnt Levinas diesen Weg als Zugang zum Heiligen ab.<sup>204</sup>

Einen Ansatz zum Verschwinden des Sakralen sieht Levinas in der „sécularisation / Säkularisierung“. Sowohl die Ethik als auch das Heilige möchte Levinas ausgehend von einer „sécularisation du sacré / Säkularisierung des Sakralen“ denken.<sup>205</sup> Sein Ansatz für die Säkularisierung liegt im Hunger und beginnt in der Leiblichkeit. „À un niveau très humble, dans l’humilité de la faim, on peut voir se dessiner une transcendance non ontologique qui commence dans la corporéité des hommes / Man kann auf einem sehr bescheidenen Niveau in der Demut des Hungers sehen, daß sich eine nicht ontologische Transzendenz abzeichnet, die in der Leiblichkeit des Menschen beginnt.“<sup>206</sup> Gemeint ist der Hunger des anderen Menschen, der das Ich aus seiner Verzauberung durch die Welt und das Sakrale, das diese überhöht, befreit. Man kann weder sich noch den hungernden Anderen oder die hungernde Andere durch irgendeine sakrale oder

---

203 Levinas E., *Du langage religieux et de la crainte de Dieu*, in: Levinas E., *L’au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris 1982, 107–122, 116 (dt.: Levinas E., *Über religiöse Rede und Gottesfurcht*, in: Levinas E., *Jenseits des Buchstabens. I. Talmud-Lesungen*, Frankfurt/M. 1996, 131–150, 141).

204 Vgl. Levinas, *Désacralisation*, 109.

205 Lévinas, *L’onto-théo-logie*, 190 (175).

206 Lévinas, *L’onto-théo-logie*, 198 (181).

ästhetische Ordnung über seinen oder ihren Hunger hinwegtrösten; „la faim qu’aucune musique n’apaise sécularise toute cette éternité romantique / der Hunger, den keine Musik stillen kann, säkularisiert diese ganze romantische Ewigkeit.“<sup>207</sup> Es kündigt sich eine Transzendenz jenseits von Ontologie und Erfahrung an,<sup>208</sup> da der Hunger des oder der Anderen jede Vereinnahmung oder Verharmlosung verhindert. „Die neue Transzendenz, das ist die Weigerung, an einen Frieden im Anderen aufgrund irgendeiner Harmonie des Gesamten zu glauben; die Gewißheit, daß nichts den Hunger des anderen Menschen zu betrügen vermag.“<sup>209</sup>

Die Säkularisierung vollzieht sich jenseits der Entsakralisierung und wird vom anderen Menschen in Gang gesetzt, dessen Leiblichkeit im Hunger jede Unterordnung unter eine Vertröstung in die Universalität des Sakralen konterkariert. Der Hunger des anderen Menschen bricht mit dem Sakralen. Das bedeutet, daß er einen Theismus, der sich auf das Sakrale stützt, stürzt. Diesen Sturz traut Levinas dem Jüdischen Monotheismus zu, dem er in seinem Denken zu entsprechen versucht. „Le monothéisme marque une rupture avec une certaine conception du sacré. Il n’unifie ni ne hiérarchise ces dieux numineux et nombreux; il les nie. A l’égard du divin qu’ils incarnent, il n’est qu’athéisme / Der Monotheismus bricht mit einer bestimmten Auffassung des Heiligen. Weder vereinheitlicht noch hierarchisiert er diese vielen numinosen Götter; er negiert sie. Gegenüber dem Göttlichen, das sie verkörpern, ist er schierer Atheismus.“<sup>210</sup> Die Säkularisierung endet bei Levinas im Atheismus. Dieser Atheismus wendet sich gegen den Gott oder die Götter, die in der Dimension des Sakralen erfahren werden. Er macht das Denken frei für das Heilige.

## 5. Das Heilige (le saint)

Nach der Erörterung von Levinas’ Kritik an phänomenologischen Heiligkeitskonzeptionen, an der die Stoßrichtung von Levinas’ eigener Position sichtbar geworden ist, werde ich nun – parallel zu den angeführten Kritikpunkten am Sakralen – Levinas’ eigene Position weiter ausfalten. Scharnier für den Umschlag von der Ablehnung des Sakralen zu einem ethischen Denken des Heiligen bilden die Säkularisierung und der Atheismus. Diese lassen das Numinose in das Wissen, die Stimmung in die doppelte Furcht, die Dimensionalität in die Trennung bzw. Spur und die Entsprechung in Freiheit in das Jenseits des Sollens umschlagen.

### 5.1 Wissen

In seiner Kritik am Numinosen hat Levinas neben der Tatsache, daß das Numinose das Ich in seinen Bann schlägt, die damit einhergehende „Verzauberung / ensorcellement“ des Ichs kritisiert. Das Heilige als „mirum“

---

207 Lévinas, L’onto-théo-logie 199 (182).

208 Ebd.

209 Levinas E., Säkularisierung und Hunger, in: Theunis F. (Hg.), Zum Problem der Säkularisierung. Mythos oder Wirklichkeit – Verhängnis oder Verheißung, Hamburg 1977 (= Kerygma und Mythos VI-9), 66–72, 72.

210 Lévinas, Une religion d’adultes, 29 (25).

führt in ein Staunen oder in eine Scheu, die das Sakrale zu einem Transzendenten macht. Die Transzendenz wird bloß als räumliche angesetzt, sodaß die Verehrung des Sakralen zur Idolatrie wird. Gegen solches Staunen und solche Scheu, die das Ich vor dem Sakralen zurückweichen lassen und das Transzendent zu einem Geheimnis machen, das das Ich in seinen Bann zieht, setzt Levinas das Wissen. Er folgt damit der Grundüberzeugung jüdischer Pädagogik, „que l'ignorant ne saurait être réellement pieux / daß der Unwissende nicht wirklich fromm sein [könne]“<sup>211</sup>.

Zunächst billigt Levinas dem vom griechischen Geist geprägten Abendland zu, durch „Wissen / savoir“ eine Säkularisierungsleistung vollzogen zu haben. Die zur Idolatrie führende, räumlich angesetzte Transzendenz des Sakralen wurde durch Astronomie, Rationalität und Atheismus in Frage gestellt, und das Staunen wurde in Philosophie übergeführt. Obwohl so Idolatrie ansatzweise säkularisiert wurde, konnte sich in den abendländischen Rationalitätsformen die Transzendenz dieser Idolatrie bewahren. Solches Wissen ruht nämlich in der Anschauung und in der „Gelassenheit der Theorie / sérénité de la théorie“<sup>212</sup>. Im Wissen wird die bloß betrachtende und um das Selbst des Ichs kreisende „Unwissenheit, die sich als Erwartung des Wissens gebärdet / ignorance qui veut se savoir attente du savoir“<sup>213</sup>, offenbar. Das Gesehene wird zwar nicht mehr mit den Händen zu greifen versucht, wohl aber durch Begriffe. Die Transzendenz bleibt eine räumliche.

Das Wissen, das Levinas solchem betrachtenden (Un-)Wissen entgegensetzt, ist ein Wissen, das kein „besoin / Bedürfnis“ mehr ist.<sup>214</sup> Solches Wissen tritt in der ethischen Konfrontation des Ichs durch den Anderen oder die Andere auf. Das in Verantwortung eingesetzte Ich weiß, daß es sich für sein Gegenüber zu verzehren hat. „La relation éthique se définit, contre toute relation avec le sacré, en excluant toute signification qu'elle prendrait à *l'insu* de celui qui l'entretient / Im Gegensatz zu jeder Art von Beziehung mit dem Sakralen schließt die ethische Beziehung aus ihrer Definition jede Bedeutung aus, die ihr *ohne das Wissen* dessen, der sie unterhält, zukommen könnte.“<sup>215</sup> Der oder die Wissende, d.h. der oder die angesichts des Antlitzes des anderen Menschen in Verantwortung Eingesetzte, ist nicht mehr bereit, „à figurer dans un drame du salut ou de la damnation, qui se jouerait malgré ... [lui ou elle ] et de ... [lui ou elle] / in einem Heils- oder Verdammungsdrama mitzuspielen, das gegen ... [seinen oder ihren] Willen verläuft und in dem ... [er oder sie] zum Besten gehalten ... [wird]“<sup>216</sup>. Das Wissen, das Levinas gegen das Wissen um das Numinose setzt, ist das Wissen um die unendliche Verantwortung für den Anderen oder die Andere, das das Ich mit seiner Einsetzung in diese Verantwortung und in seine Freiheit immer schon in sich trägt. Es ist also kein Wissen über eschatologische Szenarien, mit denen das Sakrale das Ich verzaubert und in denen das Ich bloß Statist ist, dem ein bestimmtes Schicksal zukommt, sondern ein Wissen jenseits des Bewußtseins.

---

211 Lévinas, *Une religion d'adultes*, 29 (26).

212 Lévinas, *L'onto-théo-logie* 193 (177).

213 Lévinas, *L'onto-théo-logie* 192 (176).

214 Ebd.

215 Levinas, *Totalité*, 52 (109).

216 Ebd.

## 5.2 Doppelte Furcht

Mit der Ablehnung des Heiligen als eines Numinosen geht die Zurückweisung von Stimmung und Gefühl als Erkenntnisweg zum Heiligen einher. Gegen Otto und Heidegger betont Levinas, daß die wahre Affektion diejenige ist, die das Ich ethisch auf den anderen Menschen hin ausrichtet. Das Gefühl der Furcht interpretiert Levinas um und entzieht es dem Bezug des Ichs zum Sakralen. Furcht benennt bei Levinas die asymmetrische Relation zum oder zur Anderen und zu Gott, die eigentlich keine Relation mehr ist. Furcht ist Antwort auf die Überforderung in der unendlichen Verantwortung des Ichs und hat eine doppelte Ausrichtung: Sie ist Furcht vor Gott und Furcht um den Nächsten.

Gott als derjenige, der dem Ich im Antlitz des anderen Menschen begegnet, affiziert nicht Furcht vor seiner Allmacht. Allmachtsvorstellungen sind für Levinas immer bloß eine Übersteigerung weltlicher Kräfte.<sup>217</sup> Vielmehr richtet sich die Gottesfurcht auf Gott als einen Anderen. Gott als Anderer ist jedoch anders anders als der andere Mensch. Er ist der „autre autrement, autre d’altérité préalable à l’altérité d’autrui, à l’astriktion éthique au prochain / der andere Andere, die andere Anderheit, die der Anderheit des Anderen vorgängig ist, der ethische Zwang zum Nächsten“<sup>218</sup>. Erst die „crainte de dieu / Gottesfurcht“, die nicht mehr Angst (peur oder effroi) vor der Mächtigkeit eines in sich ruhenden Gottes ist, sondern die den Gottesfürchtigen oder die Gottesfürchtige zum anderen Menschen wendet und ihn zur Verantwortung für diesen zwingt, ist Furcht vor dem *lebendigen* Gott.

Furcht vor jenem Anderen, der das Ich auf den anderen Menschen ausrichtet, kehrt sich nach Levinas um in die Furcht für den Nächsten. Das Gott fürchtende Ich ist gezwungen, für den anderen Menschen einzutreten, also um ihn zu fürchten: „retournement de cette crainte, aussi étrangère à l’effroi devant le Sacré qu’à l’angoisse du Néant, en crainte pour le prochain / Umkehrung dieser Furcht, die dem Entsetzen vor dem Sakralen ebenso fremd ist wie der Angst vor dem Nichts, in die Furcht um den Nächsten“<sup>219</sup>. Weder die Furcht vor dem Sakralen noch die Angst vor dem Nichts, das das Dasein vor sich selbst bringt, zielt Levinas an, sondern die Furcht vor dem anderen Menschen, dem gegenüber das Ich unendliche Verantwortung trägt. In der Furcht vor Gott, die sich zur Furcht für den Nächsten wendet, geht es dem Ich um den anderen Menschen: Es hat Furcht vor dessen Tod,<sup>220</sup> noch bevor es ihm um den eigenen Tod und das eigene

---

217 Levinas, *Du langage religieux*, 119 (144).

218 Lévinas, *L’onto-théo-logie*, 258 (236).

219 Lévinas E., *De la déficience sans souci au sens nouveau*, in: Lévinas E., *De Dieu qui vient à l’idée*, Paris 1992 (= Bibliothèque des textes philosophiques), 77–89, 89 (dt.: Lévinas E., *Vom sorg-losen Versagen zum neuen Sinn*, in: Lévinas E., *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg/Br. 1985 [= Alber-Broschur Philosophie], 79–95, 95).

220 Lévinas E., *La pensée de l’être et la question de l’autre*, in: Lévinas E., *De Dieu qui vient à l’idée*, Paris 1992 (= Bibliothèque des textes philosophiques), 173–188, 187 (dt.: Lévinas E., *Das Seinsdenken und die Frage nach dem Anderen*, in: Lévinas E., *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg/Br. 1985 [= Alber-Broschur Philosophie], 150–171, 169). Vgl. auch: Habel T., *Der Dritte stört. Emmanuel Levinas – Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungsphilosophie. Mit einem Exkurs zum*

Dasein geht.

Furcht vor Gott und um oder für den Nächsten ist weder Gefühl noch Stimmung, sondern asymmetrischer Bezug zu Gott, der das Ich weder auf sich zurückbeugt noch auf Gott bezogen sein läßt. Vielmehr wird der Gottesbezug des Ichs auf den Nächsten hin abgebogen, der das Ich gänzlich einfordert und eine Selbstreflexion des Ichs verhindert.

### 5.3 Trennung und Spur

Die räumlichen Transzendenzvorstellungen bis hin zur Dimensionalität des Heiligen bei Heidegger widersprechen Levinas' Denken. Levinas möchte über das Sakrale hinaus gelangen, das nur in einem räumlichen Außen angesiedelt ist und so in der Dialektik von außen und innen verbleibt. Seine Frage lautet: „Comment trouver une extériorité non spatiale / Wie eine nicht räumliche Exteriorität finden?“<sup>221</sup> Auch für Levinas ist die Frage nach Gott eine Sache des Ortes.<sup>222</sup> Aber der Ort, den er sucht, ist ein „Un-Ort“ oder griechisch eine „Utopie“. Levinas geht es um eine „Örtlichkeit“ außerhalb eines jeden Ortes, „wo“ die Frage „Wo?“ ihr Privileg verliert.<sup>223</sup> Die Bestimmung solcher Exteriorität jenseits der Möglichkeit des Vereinnahmens findet Levinas wiederum in Gott und im anderen Menschen. Damit das Antlitz des anderen Menschen wirklich jenseits des Raumes gedacht wird, ist es in seiner „séparation / Getrenntheit“ zu denken. Trennung meint hier die Unmöglichkeit, auf das Antlitz zuzugreifen oder es zu begreifen. Ein Zugriff gelingt nur mit dem Gesicht, nicht jedoch mit dem Antlitz.

Trennung ist nach Levinas Heiligkeit.<sup>224</sup> Im Gegensatz zum Sakralen ist das Heilige nicht wegen der Unzulänglichkeit des Menschen nicht zu begreifen oder einzuholen, also weil der menschlichen Erkenntniskraft Grenzen gesetzt sind, sondern weil es prinzipiell jenseits jeder Zugriffsmöglichkeit steht. Diese Situation beschreibt Levinas mit dem Begriff „Trennung“. Die Begegnung mit dem Heiligen ereignet sich jedoch nicht bloß in der Trennung, sondern in der paradoxen Einheit von „séparation / Trennung“ und „proximité / Nähe“. Während die Trennung die prinzipielle Unzugänglichkeit des Unendlichen durch den endlichen Menschen beschreibt, meint Nähe die in der Trennung bestehende Geiselschaft des Ichs. Der andere Mensch ist dem Ich näher als es sich selbst und hat so die Selbstbezüglichkeit des Ichs als dessen primären Bezug immer schon aufgebrochen. Der oder die Andere ist aus der Exteriorität in das Subjekt eingebrochen, hat es zum „Sub-jekt“ gemacht und kann trotz solcher Nähe nicht erfaßt werden. Vielmehr ist das Ich zur „substitution / Stellvertretung“ für den Anderen oder die Andere bestimmt. Dieses paradoxe Zusammen von Nähe und Trennung macht nach Levinas den eigentlichen Sinn des Wortes heilig aus: „proche, mais différent – ce qui est ... le sens même du mot saint / nah, aber different – was .. den eigentlichen Sinn des Wortes ‚heilig‘ ausmacht“<sup>225</sup>. Das

Verhältnis zwischen E. Levinas und M. Buber, Mainz 1994, 103.

221 Lévinas, L'onto-théo-logie, 198 (181).

222 Bernier J.-F., Transcendance et manifestation. La place de Dieu dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas, in: RPL 94 (1996) 599–624, bes. 600f., 604, 611.

223 Levinas, Autrement qu'être, 12f (40).

224 Levinas, Autrement qu'être, 76 (140).

225 Lévinas, L'onto-théo-logie, 256 (235). Ebenso: Lévinas, Dieu et la philosophie, 113 (105).

Heilige ist also das in der Intentionalität nicht Einholbare und in diesem Sinn Getrennte oder Differente, zugleich aber das ethisch gesehen Nahe, das das Ich sich selbst entfremdet, insofern es dieses immer schon zum Stellvertreter oder zur Stellvertreterin des anderen Menschen gemacht hat.

So bekommt auch der Ausdruck der „Spur des Heiligen“, wie ihn Heidegger in „Wozu Dichter?“ etabliert, einen ganz anderen Sinn.<sup>226</sup> Für Heidegger ist das Heilige „die Spur der entflohenen Götter“.<sup>227</sup> Zugleich befürchtet er, daß das Heilige nicht mehr als „Spur zur Gottheit des Göttlichen“ erfahren werde, und vermutet, daß nur mehr eine Spur zum Heiligen selbst ausmachbar sei, doch selbst diese bleibe undeutlich: „Undeutlich bleibt, was die Spur zur Spur sein könnte. Fraglich bleibt, wie eine solche Spur sich uns zeigen möchte.“<sup>228</sup> Levinas setzt dagegen „trace / Spur“ ganz anders an. Spur ist für ihn im Gegensatz zu Heidegger nicht Weg und Zeichen auf das Heilige und von diesem auf die Gottheit und dann auf die Götter bzw. den Gott hin. Levinas kennt keine „Spur zur Spur“, sondern nimmt das Antlitz als die Spur des Unendlichen. Das Antlitz ist immer schon dessen Spur; Spur besagt für Levinas „la proximité de Dieu dans le visage de mon prochain / die Nähe Gottes im Antlitz meines Nächsten“<sup>229</sup>. „Nähe“ ist hier ethisch zu verstehen und nicht im Sinne Heideggers. Für diesen besagt Nähe – nach E. Kettering – das Folgende: „Die NÄHE als die Ortschaft des wechselweisen *Zusammengehörens* von Sein und Menschenwesen und zugleich als die Be-wegung, die beide einander nähert und übereignet, gewährt erst den Raum der Erfahrung des Heiligen.“<sup>230</sup> Nähe als räumlicher Begriff, der zudem ein reziprokes Zusammen ausdrückt, ist Levinas fremd, noch dazu, wenn es zwischen Sein – aber nicht Gott – und Menschenwesen – aber nicht ethischem Subjekt – besteht. Die ethische Neutralität solcher Nähe muß für ihn auch das Verfehlen des Heiligen bedeuten, das nach Heidegger erst in solcher Nähe erfahren werden kann. Nach Levinas ist das Heilige überhaupt nicht erfahrbar, schon gar nicht im Raum.

Die Heideggerstelle insinuiert, daß die Spur ein Wegweiser entweder zu Gott oder davor zum Heiligen sei. Dagegen ist für Levinas das Heilige nicht erst aufzuspüren, sondern immer schon und unabwendbar im Ich. „Le visage n’y fonctionne pas comme signe d’un Dieu caché qui m’imposerait le prochain / Das Gesicht fungiert hier nicht als Zeichen für einen verborgenen Gott, der mir den Nächsten aufnötigen würde.“<sup>231</sup> Vielmehr ist das Antlitz des Anderen als Spur des Unendlichen referenzlose Unruhestiftung, die das Ich daran hindert, sich selbst genug zu sein. Nur jenseits von Zeichen und Symbolen kann Gott wirklich als heiliger Gott bezeichnet werden, da er in der Spur ethisch nah, aber different zum Sein des Sakralen bleibt.

---

226 Heidegger M., Wozu Dichter?, in: Heidegger M., Holzwege, Frankfurt/M. 1977 (= GA 5), 269–320, bes. 272–275.

227 Heidegger, Wozu Dichter?, 272.

228 Heidegger, Wozu Dichter?, 275.

229 Levinas E., Un Dieu homme?, in: Exercices de la patience 1 (1980) 69–74, 72.

230 Kettering E., NÄHE als Raum der Erfahrung des Heiligen. Eine topologische Besinnung, in: Pöltner G. (Hg.), Auf der Spur des Heiligen. Beitrag zur Gottesfrage, Wien 1991, 9–22, 14.

231 Levinas, Autrement qu’être, 119 (210f).

#### 5.4 Jenseits des Sollens: Intrige

Kants Versuch, den Begriff des Heiligen als die Übereinstimmung des Willens mit dem allgemeinen Sittengesetz zu verstehen, ist bei Levinas auf doppelte Kritik gestoßen. Zum einen lehnt Levinas eine Adäquation als Beschreibung des Heiligen ab. Zum anderen wehrt er sich dagegen, daß das Heilige eine Sache eines schon freien Willens sei. Ein solcher Wille kann nämlich vom Sakralen manipuliert werden und ist dann diesem hörig. „Le numineux ou le sacré enveloppe et transporte l’homme au-delà de ses pouvoirs et de ses vœux / Das Numinose oder das Heilige umhüllt und entrückt den Menschen über seine Kräfte und seinen Willen hinaus.“<sup>232</sup> Das Numinose setzt das Ich unter seine Gewalt: „Le sacré qui m’enveloppe et me transporte est violence / Das Heilige, das mich einhüllt und entrückt, ist Gewalt.“<sup>233</sup> Die Einheit von Heiligem und Gewalt, die R. Girard konstatiert,<sup>234</sup> ist für Levinas nur eine Einheit von Sakralem und Gewalt. Das Heilige hingegen unterläuft für ihn diese Gewalt, die die Freiheit mit mythologischen Vorstellungen umhüllt und dadurch einschränkt. Eine solche Freiheit ist eine Freiheit „dans une volonté, gonflée et altérée, vendue ou folle / in einem aufgeblasenen und verdorbenen, verratenen oder verrückten Willen“<sup>235</sup>. Ihr setzt Levinas „une vraie liberté / eine wahre Freiheit“ gegenüber, die sich solcher Überformungen durch das Sakrale widersetzt.<sup>236</sup>

Damit wendet er sich gegen die Engführung von Heiligem und Heil bei Heidegger. Während Heidegger „das Heile als die Spur zur Gottheit“ sieht, die wegen der Heillosigkeit der Welt ausgelöscht zu werden droht,<sup>237</sup> ist das Heile im Sinn von Einheit und Zusammenspiel bei Levinas gerade ein Anzeichen dafür, daß das Heilige zugunsten des Sakralen verfehlt wird.<sup>238</sup> Denn die wahre Freiheit zielt nicht auf die Suche nach dem Heilen ab, sondern ist die bis zur eigenen Verwundbarkeit reichende Verantwortung für den Anderen oder die Andere. Das Ich wird durch den anderen Menschen, in dessen Antlitz Gott mit begegnet, in diese Freiheit eingesetzt, die die Suche nach eigenem Heil erst ermöglicht. Eine solche Freiheit ist bis zur Selbstaufgabe auf den Anderen oder die Andere hin geordnet, ohne daß Heil oder Glück in Aussicht gestellt sind. Vielmehr ist sie gekennzeichnet von Leibbürgerschaft und Verwundbarkeit.

Der andere Mensch ist die „intrigue de l’être et de l’ontologie / Intrige des Seins und der Ontologie“<sup>239</sup>, die eine Universalisierung zulassen. Diese Intrige schneidet die durch das allgemeine Sittengesetz und den kategorischen Imperativ vermittelte Annäherung an den Anderen oder die Andere durch, die durch ein beständiges Sollen ausgedrückt ist. Das Sollen als Annäherung an das allgemeine

---

232 Lévinas, *Une religion d’adultes*, 28 (25).

233 Lévinas, *Une religion d’adultes*, 29 (25).

234 Girard R., *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt/M. 1994 (= Fischer TB 10970), 379: „Das Spiel des Heiligen und das Spiel der Gewalt sind eins.“

235 Levinas, *Autrement qu’être*, 76 (141).

236 Lévinas, *Une religion d’adultes*, 28 (25).

237 Heidegger, *Wozu Dichter?*, 295.

238 Vgl. Halder A., *Heidegger und Lévinas – einer in der Frage des anderen*, in: Pöltner G. (Hg.), *Auf der Spur des Heiligen. Heideggers Beitrag zur Gottesfrage*, Wien 1991, 91–107, 105.

239 Levinas, *De l’Un à l’Autre*, 38 (265). Die deutsche Übersetzung verwendet den Ausdruck „Intrige“ an dieser Stelle nicht.

Sittengesetz einerseits und an den anderen Menschen andererseits ist „la [sic!] mauvais infini du Sollen / das schlechte Unendliche des Sollens“<sup>240</sup>. In diesem Sinn gibt es für Levinas keine Annäherung des Willens an die eigene Heiligkeit, die darin bestehen würde, daß der Wille in Übereinstimmung mit dem Sittengesetz agiert. Die Annäherung ist nicht bloß deshalb unmöglich, weil das Heilige von einem endlichen Willen nie erreicht werden kann, wie schon Kant konstatiert, sondern auch deshalb, weil der andere Mensch nicht erst zu erreichen ist. Vielmehr befindet er sich schon im Ich. Es gibt keine Annäherung, sondern nur eine Klimax in dem Sinn, daß die das Ich überbordende Verantwortung für den Anderen oder die Andere stets steigt und nicht abzuschütteln ist. Je mehr sich das Ich für den anderen Menschen verzehrt, desto zwingender wird sein Gehorsam diesem gegenüber. Diese ethische Steigerung, die keine Annäherung mehr ist, vollzieht sich derart, „que le *donner* s’y montre parcimonie, l’exposition, réserve et la sainteté, coupable / daß das *Geben* sich hier als Geiz erweist, die Ausgesetztheit als Zurückhaltung und die Heiligkeit als schuldig“<sup>241</sup>. Das Ich hat stets zu wenig getan. Die Heiligkeit des oder der Anderen, in deren oder dessen Antlitz Gott begegnet, hinterläßt im Ich eine Schuld. Diese ist jedoch keine moralische Schuld, die aus einem Vergehen oder aus einem Unterlassen eines Sollensanspruches erwachsen wäre, sondern die Schuld, die darin besteht, als ein freies Subjekt eingesetzt zu sein.

Das Ich ist vom anderen Menschen und zugleich von Gott, die in Nähe und Trennung, also in Heiligkeit, zum Ich stehen, jenseits des Sollens in Freiheit versetzt worden. Zugleich hat eine Ausrichtung auf den Nächsten stattgefunden, für den das Ich Verantwortung trägt, ohne sich dafür frei entschieden zu haben. Die Ausrichtung ist mit der Freiheit verbunden und steht nicht in deren Disposition. Freiheit kann sich dagegen wehren, die Verantwortung unterdrücken usw. Das sind aber alles Re-aktionen auf den vorgängigen Anspruch von seiten des oder der Anderen. Diese Grundausrichtung der Freiheit läßt einen kategorischen Imperativ erst möglich werden. Seine Unbedingtheit liegt in der Ausrichtung der Freiheit des Ichs auf den anderen Menschen, die ein Sollen erst verständlich macht. Nicht der kategorische Imperativ zwingt das Ich zur Annäherung an den anderen Menschen und an das Sittengesetz, also zur Annäherung an die Heiligkeit; vielmehr zwingen das Heilige, also Gott und der andere Mensch, das Ich zum kategorischen Imperativ.<sup>242</sup>

## 6. Begegnung des Heiligen

Nach Levinas beginnt die Säkularisierung, also die völlige Ablösung des Sakralen durch das Heilige, im Hunger des anderen Menschen. Dort findet jeder Vertröstungsmechanismus sein Ende, auch wenn er durch Sakrales gerechtfertigt wird. Wenn Levinas behauptet, daß im Hunger das Ende des Sakralen gegeben sei, in dem sich eine andere Form von Transzendenz ankündigt, so ist er weiter zu befragen, „wo“ das Ich mit dieser Transzendenz konfrontiert wird. Neben der Spur im Antlitz weist Levinas auf einen weiteren „Unort“ hin, nämlich auf die

---

240 Levinas, *Autrement qu’être*, 181 (312).

241 Ebd.

242 Vgl. Levinas, *De l’Un à l’Autre*, 38 (265).

Sprache. Die Verantwortung für den Anderen oder die Andere ist zwar „älter“ als das Bewußtsein und die gesetzgebende Vernunft, aber nicht unbedingt „älter“ als die Sprache, wie U. Bernhardt behauptet.<sup>243</sup> Denn in der Rede bzw. im Diskurs tritt mir der oder die Andere in doppelter Weise entgegen, zum einen als Thema meiner Rede und zum anderen als Gesprächspartner oder Gesprächspartnerin, der oder die nicht bloß als Thema dem Ich gegenüberstehen. „...l'écart ... conteste aussitôt le sens que je prête à mon interlocuteur / dieser Abstand macht unmittelbar den Sinn, den ich meinem Gesprächspartner verleihe, streitig.“<sup>244</sup> Die Diastase zwischen dem andern Menschen als Thema des Diskurses und dem andern Menschen als Gesprächspartner bzw. Gesprächspartnerin läßt sich nicht schließen, sondern ist stete Herausforderung. „Par là, la structure formelle du langage annonce l'inviolabilité éthique d'Autrui et, sans aucun relent de ‚numineux‘, sa ‚sainteté‘ / Dadurch kündigt die formale Struktur der Sprache die ethische Unverletzlichkeit des Anderen an, in ihr meldet sich – ohne jeden Beigeschmack des ‚Numinosen‘ – seine ‚Heiligkeit‘.“<sup>245</sup>

Levinas setzt die Begegnung des Heiligen – wie sichtbar geworden ist – in verschiedenen Anläufen immer ein wenig anders an. Gemeinsam ist diesen Versuchen allerdings, daß sie unmittelbar an den andern Menschen und an Gott gebunden sind, der im menschlichen Antlitz mit begegnet. Das Heilige ist ein ethischer Begriff, noch genauer ein ethischer Begriff, der jenseits jeder Korrelation oder Reziprozität angesiedelt ist. So lehnt er auch den zwar ethischen, aber auf Übereinstimmung basierenden Heiligkeitsbegriff Kants ab. Alle anderen Formen des Heiligen, also Heiligkeitsauffassungen, die nicht ethisch ansetzen, tut Levinas von vornherein als bloße Konzeptionen des Sakralen ab. Zu fragen ist, ob diese Engführung des Begriffes des Heiligen aufrechtzuerhalten ist. Besonders die Aussage, daß Heiliges nicht erfahrbar sei, macht z. B. eine Begegnung mit dem Heiligen in der Natur oder in der Kunst unmöglich. Solche Versuche sind nach Levinas bloß pagane Unternehmen, die in Idolatrie zurückfallen. Im Sinne von Levinas wäre die Frage, ob in der Natur oder im Kunstwerk Heiliges begegnen kann, gleichbedeutend mit der Frage, ob diese ein Antlitz haben oder nicht. Ich bin mir nicht sicher, ob das diesbezügliche kategorische Nein von Levinas aufrechtzuerhalten ist.

---

243 Bernhardt U., Vom Anderen zum Selben. Für eine anthropologische Lektüre von Emmanuel Levinas, Bonn 1996 (= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik 243), 182.

244 Levinas, Totalité, 169 (279).

245 Ebd.

## Hugh J. Silverman: Befindet Merleau-Ponty sich innerhalb oder außerhalb der Geschichte der Philosophie?

„Eine Anthologie über berühmte Philosophen zusammenzustellen, mag wie eine harmlose Unternehmung erscheinen. Aber man unternimmt sie nicht ohne Vorbehalte. Sie wirft die Frage auf, welche Idee man von der Geschichte der Philosophie und sogar von der Philosophie selbst haben sollte.“ (*Signs*, 126) – „Wir wissen, wie unangenehm es für einen Schriftsteller ist, wenn er gefragt wird, eine Geschichte seiner Gedanken zu verfassen. Für uns ist es kaum weniger unangenehm, wenn wir unsere berühmten Zeitgenossen zusammenzufassen haben.“ (S, 154) — „Die Philosophie ist überall, sogar in den ‚Tatsachen‘, und nirgends besitzt sie eine Privatsphäre, die sie von der Ansteckung des Lebens beschützt.“ (S, 130) — „Es gibt nicht *eine* Philosophie, die alle Philosophien enthält; die Philosophie als ein Ganzes ist zu gewissen Zeitpunkten in jeder Philosophie. Um die berühmte Phrase wieder aufzunehmen: das Zentrum der Philosophie ist überall und ihre Peripherie nirgends.“ (S, 128)<sup>246</sup>

Im Jahre 1956 veröffentlichte Maurice Merleau-Ponty einen Band von Aufsätzen über die Geschichte der Philosophie. Er trug den Titel *Les Philosophes célèbres*<sup>247</sup>. Für diesen Band ersuchte um den Beitrag von Kollegen und Freunden - viele von ihnen waren zu der Zeit kaum bekannt. Sie umfaßten Namen wie Gilles Deleuze (über Bergson), Norbert Bobbio (über Croce), Anthony Quinton (über Russell), Alphonse de Waelhens (über Husserl, Heidegger und Sartre), Alfred Schütz (über Scheler); und über frühere Jahrhunderte: Jean Beaufret (über Heraklit, Parmenides und Zenon), Maurice de Gandillac (über Nicolaus Cusanus), Ferdinand Alquié (über Descartes und Malebranche), Raymond Polin (über Hobbes und Locke), Jean Starobinski (über Rationalismus und über Montaigne), Gilbert Ryle (über Hume), Jules Vuillemin (über Kant, Fichte und Schelling), Eric Weil (über Hegel), Harold Rosenberg (über Marx), Karl Löwith (über Nietzsche) und andere. Diese Liste selbst - um nur einige der Hauptnamen auszuwählen, die zu Schlüsselfiguren für die Entwicklung des Denkens des zwanzigsten Jahrhunderts in Frankreich, England und den USA wurden - ist eine Art Pantheon von Figuren von philosophischer Bedeutung. Merleau-Ponty war selbst bereits Professor der Philosophie am Collège de France. Und darum war er in der Lage, einige Koryphäen (oder solche, die im Begriffe waren, zu Koryphäen zu werden) seines eigenen Zeitalters zu versammeln. Es gibt aber auch Persönlichkeiten, die auf dieser Liste fehlen: am vornehmlichsten Merleau-Ponty selbst.

### I.

Jene, die von der Liste der Hauptfiguren aus der Geschichte der Philosophie abwesend sind, haben auch etwas zu bedeuten. Die „Entdeckung“ von Vico als einer Hauptfigur aus der italienischen rationalistischen Tradition des 18.

---

246 Zur Zitation im Text: „S“ = Maurice Merleau-Ponty: *Signs*. Trans. Richard C. McCleary. Evanston, Northwestern University Press, 1964. - „TD,“ = *Text and Dialogues*. Edd. Hugh J. Silverman and James Barry, Jr. New York: Humanities Press, 1992; mit einer erweiterten Bibliographie.

247 Paris: Editions Mazenod, 1956).

Jahrhunderts; Mill und Bentham hätte man vielleicht auswählen können, um den Utilitarismus des 19. Jahrhunderts zu erklären; aber am außergewöhnlichsten ist die vollständige Absenz amerikanischer Philosophen. James, Royce, Peirce, Santayana, Dewey und auch Whitehead sind bemerkenswerterweise nicht vertreten. Natürlich würden Spezialisten der Renaissance die Auswahl von Pomponazzi, Ficino und Pico della Mirandola und möglicherweise auch von Machiavelli, Thomas Morus und Erasmus geschätzt haben. Aber die Einbeziehung von Bacon und Montaigne wird jenen das Herz erwärmen, die an eine Renaissance-Philosophie glauben ...

Abgesehen von der Abwesenheit amerikanischer Philosophen - und Merleau-Ponty bat Harold Rosenberg und Alfred Schütz um Beiträge für das Buch -, wird seine Anordnung des Denkens im 20. Jahrhundert einigen nicht-französischen Philosophiehistorikern seltsam erscheinen. Der überdimensionale, 1956 publizierte Band mag einige Jahre in Vorbereitung gewesen sein. Nun, da vier Dekaden seit Veröffentlichung des Buches vergangen sind, verdient die Auswahl eine Überprüfung. Die Kontinentalphilosophen von heute werden die Dominanz von einigen ihrer Hauptfiguren bemerken: Bergson, Croce, Alain, Husserl, Scheler, Heidegger, Sartre. Während Bergson, Croce und Alain heute nicht so viel studiert werden, wie sie vielleicht sollten, waren sie unzweifelhaft prägende Gestalten für Merleau-Ponty, als er seine philosophische Identität entwickelte. Für viele wird heute besonders die Einbeziehung von Maurice Blondel überraschend sein. Einige würden gerne Ingarden, de Beauvoir, Levinas, Dufrenne und sogar Camus auf der Liste sehen. Und für jene, die in der analytischen Tradition schreiben, wird die alleinige Präsenz von Russell, verglichen mit der Abwesenheit von Frege, Wittgenstein, Moore, Ryle, Austin und Ayer, ärgerlich sein - wie auch das Übersehen von Lukacs, Benjamin, Horkheimer und Adorno in der sogenannten Frankfurter Schule. Es gibt auch einige zeitgenössische italienische Philosophen wie Enzo Paci und Luigi Payerson, die, wie Ortega y Gasset und Unamuno in Spanien, nicht in der Sternkonstellation erschienen.

Man kann nicht Merleau-Ponty für die Nichteinbeziehung von so vielen wichtigen Philosophen bemängeln, die später zu Namen geworden sind, mit denen man rechnen muß. Hätte ein britischer Philosoph einen ähnlichen Band zu jener Zeit produziert, so ist zweifelhaft, ob mehr als drei der neun Philosophen: Russell, Husserl und Heidegger (möglicherweise auch Sartre), die Liste der Tophits überlebt haben würden. Und Bradley wie auch Collingwood hätten anstelle von Croce eingesetzt werden können. Und ich bezweifle, daß ein amerikanischer Herausgeber die totale Auslassung von Emerson, Thoreau, James, Royce, Peirce, Santayana, Whitehead, Dewey, Mead und so weiter gestatten würde.

Ein Katalog von Namen für verschiedene Traditionen ist nur eine Art und Weise, Merleau-Ponty an einem bestimmten Ort in der Geschichte des Denkens und in bezug auf die Bedeutung von nationalen Perspektiven (wenn nicht Nationalstolz) zu situieren. Er zeichnete in der Tat chronologisch gerade die Gestalten auf, die seine eigene philosophische Entwicklung kennzeichneten. Er war bereits Inhaber

des Lehrstuhls für Philosophie am Collège de France, den Bergson vor ihm innegehabt hatte. Bergson, behauptet er, „macht die Wahrnehmung zum Grundmodus unserer Seinsbeziehung.“ (S, 155) Und man sollte nicht vergessen, daß Merleau-Ponty selbst im Jahre 1946 Vorlesungen über Bergson wie auch Malebranche und Maine de Biran an der Ecole Normale Supérieure abhielt (deren Übersetzung von Humanities Press nächstes Jahr fertiggestellt sein sollte). Des weiteren: Alain, der einer seiner Lehrer an der École Normale Supérieure war, „beschrieb die vom Weltenfluß aufrechterhaltene Freiheit wie einen Schwimmer auf dem Wasser, das ihn oben hält und seine Kraft ist.“ (S, 155) Croce war der beherrschende Überlebende der hegelianischen Tradition im zwanzigsten Jahrhundert - abgesehen vielleicht von Bradley und Collingwood in Britannien -, und anders als Kojève und Hyppolite, die Hegel übersetzten und in Merleau-Pontys jüngeren Jahren in Paris Vorlesungen über ihn abhielten. Von Croce sagt Merleau-Ponty, daß er „die Philosophie wieder in Kontakt mit der Geschichte brachte.“ (S, 155) Und es gibt keinen Zweifel über die Rolle von Husserl und Heidegger in der phänomenologischen Artikulation von Merleau-Pontys eigener Position - auch wenn dieser Heidegger einige Jahre später in seinen Vorlesungen über „Philosophie und Nicht-Philosophie seit Hegel“ kaum thematisiert. Es ist faszinierend, daß, wenn Merleau-Ponty Husserls Werk beschreibt, er behauptet, daß er „die fleischliche Gegenwart der Dinge als das Modell der offensichtlichen Tatsache nahm.“ (S, 155) In gewissem Sinne sind dann die Philosophen, die Merleau-Ponty für das 20. Jahrhundert ausgewählt hat, die Kulisse für seine eigene Entwicklung und sein Denken.

Scheler ist gegenwärtig, nicht nur weil er eine phänomenologische Theorie der Werte und des Fühlens lieferte, sondern auch weil Merleau-Ponty 1935 eine Rezension über Schelers Studie des *Ressentiments* geschrieben hatte. Und dann gibt es Sartre - Merleau-Pontys Zeitgenosse, sein Mitstudent, sein Mitarbeiter an *Les Temps Modernes*, sein Mitherausgeber in der Gallimard Bibliothèque de la philosophie und sein früherer Freund. Als das Projekt in Angriff genommen wurde, standen Sartre und Merleau-Ponty vermutlich noch auf freundschaftlichem Fuß - der Bruch erfolgte um 1954, als Sartre Merleau-Pontys Studenten und Freund Claude Lefort attackierte. Und es ist kein Zufall, daß de Waelhens - der bereits ein Buch über Merleau-Pontys Philosophie und dann eines über Heidegger veröffentlicht hatte - ersucht wurde, den Aufsatz nicht nur über Husserl und Heidegger zu schreiben, sondern auch den über Sartre. Man könnte vermuten, daß dadurch ein Gefühl der Sicherheit gegeben war, daß Sartre „korrekt“ dargestellt werden würde.

## II.

Es geht vor allem um Merleau-Pontys eigenen Platz in der Geschichte der Philosophie - einen, den er nicht nur durch die Auswahl der Philosophen im Band von 1956 gestaltet hat, sondern auch durch seinen eigenen Beitrag zu diesem Band. Er schrieb damals einen Einleitungsaufsatz für das ganze Buch und kurze Einleitungsbemerkungen für jeden Abschnitt. Die Abschnitte umfaßten: „Der Orient und die Philosophie“, „Die Gründer“, „Christentum und Philosophie“, „Der große Rationalismus“, „Die Entdeckung der Subjektivität“, „Die

Entdeckung der Geschichte“ und „Existenz und Dialektik“. Das einleitende Vorwort und fünf der sieben Abschnitte wurden zusammengenommen und als das Kapitel „Überall und nirgends“ in *Signes*<sup>248</sup> weniger als ein Jahr vor seinem Tode, veröffentlicht. Die anderen zwei Abschnitte „Die Gründer“ und „Die Entdeckung der Geschichte“ wurden im Englischen zum ersten Mal 1992 in *Texts and Dialogues* veröffentlicht. Es ist seltsam, daß diese beiden Abschnitte nicht mitaufgenommen wurden, da sie zwei der durchdringendsten und erhellendsten Stücke im Band sind.

Merleau-Pontys Wahl der Titel für jeden Abschnitt ist ebenso signifikant wie die durch dieses Buch deifizierten Philosophen. Für die letzten drei Abschnitte identifizierte er eindeutig Schlüsselthemen aus seinem eigenen Denken: Subjektivität, Dialektik und Geschichte - die Entdeckung der Subjektivität, die sich mit der Frage des Selbst von Montaigne zu Kierkegaard befaßt; die Entdeckung der Geschichte, die mit den deutschen Idealisten (Schelling und Hegel) bis zu Marx und Nietzsche zu tun hat; und zuletzt „Existenz und Dialektik“, die sich auf die Entwicklungen des zwanzigsten Jahrhunderts von Bergson zu Sartre konzentriert.

Warum Merleau-Ponty den Abschnitt über die „Entdeckung der Geschichte“ gemeinsam mit dem über „Die Gründer“ aus seinem Aufsatz in *Signes* ausließ, ist nicht vollkommen klar. Man könnte spekulieren, daß er sich um die Wiederholung von „Entdeckung“ in den zwei angrenzenden Texten - die Entdeckung der Subjektivität und die Entdeckung der Geschichte - sorgte. Obgleich dies in der englischen Übersetzung nicht wiedergegeben ist, beginnt „Die Entdeckung der Geschichte“ mit dem Ausdruck „repetons que ...“ – „repetons que les ‚decouvertes‘ en philosophie sont toujours en meme temps des ‚inventions.‘“ (TD, 126) Merleau-Ponty verleiht der Vorstellung beträchtliche Bedeutung, daß Entdeckungen in der Philosophie auch Erfindungen sind. Weil er in Hinblick auf „Geschichte“ sagt: „Als die Philosophen den Begriff der Geschichte bildeten, war diese ‚Bewußtseinsbildung‘ [‚prise de conscience‘] eine Gestaltung [‚mise en forme‘] und nicht einfach die Beobachtung oder das Festhalten einer ersten Tatsache.“ (ebd.) „Die Menschheit“, behauptet er, „würde eine Geschichte nicht *leben*, hätte jemand nicht eines Tages von Geschichte *gesprochen*.“ (ebd.) Damit meint Merleau-Ponty, daß die Geschichte erläutert, beobachtet, festgehalten, artikuliert, kurz: „gesagt“ werden muß, damit sie ist, was sie ist. Das heißt nicht, daß es Ereignisse gibt, die dann niedergeschrieben werden. Merleau-Pontys Verständnis von Geschichte ist, daß sie gemacht, nicht nach geschehener Tat(sache) observiert wird. Und diese Lektüre der Position der deutschen Idealisten wie auch die von Nietzsche ist eine ziemlich radikale Perspektive. Nicht daß Geschichte unvermeidlich ist oder daß Geschichte geschieht und dann niedergeschrieben wird. Im Gegenteil: In Merleau-Pontys Art und Weise wird das Gelebte durch die Beschreibungen und Erklärungen, die es erläutern, als Gelebtes verstanden. Obgleich nun Merleau-Ponty den Aufsatz mit der Intention verfaßt, daß dies seine eigene Ansicht ist, möchte er zeigen, daß Schelling, Hegel, Marx, Comte und Nietzsche nicht nur diese Position innegehabt, sondern sie auch *entdeckt* haben. Als ob es keine *Geschichte* gäbe,

---

248 Paris: Gallimard, 1960.

bevor diese Philosophen sie aufnahmen, formten, gestalteten, neu bedachten und erfanden. Als ob sie „die Geschichte erfanden“, was für Merleau-Ponty auch zugleich heißt, daß sie „die Geschichte entdeckten“. Das heißt nicht, daß die Menschen Geschichte nicht vor dem neunzehnten Jahrhundert erlebten. Das heißt nicht, daß die Geschichte, auch die Geschichte der Philosophie, nicht stattfand. Es bedeutet vielmehr, daß „von Geschichte zuerst zu einem gewissen Zeitpunkt, in einem gewissen historischen Kontext, gesprochen wurde.“ (ebd.) Die Erfindung der Geschichte bedeutet nicht, daß die Dinge nicht geschahen. Es bedeutet nicht, daß es keine Historiker wie Thukydides, Herodot, Plutarch, Livius, Commines, Joinville, Machiavelli und andere lange vor Hegel und Marx, Comte und Nietzsche gab, sondern daß Geschichte gedacht, erfunden wurde in einer Weise, in der sie zuvor nicht fungieren hätte können. Es war nun möglich, Geschichte zu erfahren, wie sie geschrieben wurde, durch eine „Rückwärtsbewegung“ Wahrheit zu finden, in der Geschichte sich uns als etwas darbietet, das vor unserem Erkenntnisakt existiert. Dies gleicht Merleau-Pontys eigener Behauptung, daß, wenn ich einen Raum betrete, ich ihn als „schon da seiend“ erfahre. Hier ist es eine Sache von Geschichte, die vermerkt, was schon da ist, schon erfahren wurde, schon ereignisreich ist. Der Philosoph, sagt er, wird mit der Geschichte leben müssen, die Geschichte „entdeckt“, genauso viel wie die Geschichte, die die Philosophen des 19. Jahrhunderts „entdeckt“, d.h. *erfunden* haben.

Die Wiederholung des Wortes „Entdeckung“ in den zwei Aufsätzen ist nicht unbedeutend. In der Diskussion der „Entdeckung der Subjektivität“ stellt Merleau-Ponty die Frage, warum wir die verschiedenen und diskordanten Theorien der Subjektivität in „Stufen einer einzigen Entdeckung“ verwandeln sollten - vom „Selbst, das Montaigne über alles bevorzugte und das Pascal haßte“, zu Descartes' „denkendem Ego“, zu Rousseaus Abgrund von Unschuld und Schuld, zu Kants transzendentelem Subjekt, zu Birans erkennendem Subjekt in einer von einem Körper bewohnten Welt, zu Kierkegaards „Subjektivität“. Merleau-Pontys Frage lautet: „Sollen wir glauben, daß die Subjektivität vor den Philosophen existierte?“ (S, 152) Und er fragt weiters: „Welcher Art ist dieser Kontakt von Selbst mit Selbst, bevor das Selbst enthüllt wird?“ (S, 152-3) In diesem Sinne ist für Merleau-Ponty die Entdeckung der Subjektivität auch deren Erfindung. Die Subjektivität, war in der Tat bereits da, als sie benannt, identifiziert, artikuliert, ausgedrückt wurde. Aber dies ist nicht mehr Realismus als Nominalismus. Die Subjektivität erhält ihre Identität nicht davon, benannt zu werden (sie wird entdeckt), und die Subjektivität tritt ins Dasein (wird erfunden), wenn man auf sie stößt und sie benannt wird (auf verschiedene Weisen). Und es ist nicht ohne Bedeutung, daß Merleau-Ponty diesen Gedanken der Entdeckung sowohl der Subjektivität als auch der Geschichte zuschreibt. Für Merleau-Ponty wurden sowohl die Subjektivität als auch die Geschichte in der Neuzeit entdeckt - sie warteten bereits darauf, entdeckt zu werden, und doch wurden sie ebenso von den modernen Philosophen erfunden.

Die Entdeckung der Geschichte und die Entdeckung der Subjektivität waren beide Vorbereitungsstadien für, oder vielleicht besser: Stadien, die der Beschäftigung mit der „Existenz“ und „Dialektik“ vorauslagen. Das Buch endet mit Sartre - und jedem, der dessen Werk kennt, ist bewußt, daß Sartres Denken in eine

Beschäftigung mit Existenz - wie in *Das Sein und das Nichts* (1943) - und in eine mit Dialektik - wie in *Kritik der dialektischen Vernunft* (1960) - geschieden werden kann. Während Sartre letztere noch nicht veröffentlicht hatte, war ihre Methodologie 1956 als „Questions de méthode“ veröffentlicht worden, und jener Essay war in vielerlei Hinsicht eine Antwort auf und eine Reformulierung von Merleau-Pontys eigenen *Abenteuer der Dialektik* (1955).

Merleau-Ponty schreibt: „Wir wissen, wie unangenehm es für einen Schriftsteller ist, wenn er gefragt wird, eine Geschichte seiner Gedanken zu verfassen. Für uns ist es kaum weniger unangenehm, wenn wir unsere berühmten Zeitgenossen zusammenzufassen haben.“ (S, 154) Und das größte Unbehagen bereitete Merleau-Ponty ohne Zweifel die Notwendigkeit, das Werk von Sartre zusammenzufassen. 1936 hatte er eine Kritik von Sartres Buch *Die Imagination* verfaßt, und 1943 rezensierte er Sartres Remake der Orestie, *Die Fliegen*. Darin beklagte er die Abwesenheit des Wortes „Freiheit“ in den meisten anderen Rezensionen von Sartres Stück. Er stellt die Frage: „Ist die Freiheit dann ohne dramatischen Wert?“ „Ohne Heimatland oder Familie, vom Erzieher und durch Reisen auf die Relativität von richtig und falsch aufmerksam gemacht, schwebte Orest in der Luft umher, kaum faßlich, ohne Überzeugungen, für jeden Vorschlag offen. Aber ein Augenblick kommt, wenn er dieser Art Freiheit überdrüssig wird. Er würde gerne wirklich existieren, die Erde unter seine Füßen fühlen und ein Menschen unter Menschen sein.“ (TD, 115) Merleau-Ponty lieferte nun im Jahre 1956, als die Gefühle sich gewandelt hatten, dennoch eine faire Lektüre von Sartre:

„Hinter der Idee souveräner Wahl gab es auch in Sartres Denken (wie in *Das Sein und das Nichts* gesehen werden kann) die andere und wirklich antagonistische Idee einer Freiheit, die nur in der Welt verleblichte Freiheit als Arbeit ist, die an einer faktischen Situation verrichtet wird. Und von da an ist, sogar in Sartres Denken, „existieren“ nicht bloß ein anthropologischer Begriff. Im Angesicht der Freiheit enthüllt die Existenz ein gänzlich neues Gesicht der Welt - die Welt als Versprechen und als Drohung für sie; die Welt, welche ihr Fallen stellt, sie verführt oder ihr nachgibt ...“ (S, 155) Der Freiheit ins Angesicht zu sehen ist für Merleau-Ponty das Grundelement von Sartres Philosophie der Existenz.

Merleau-Ponty sagt: „Die Dialektik, die unsere Zeitgenossen entdecken, ist ‚eine Dialektik des Realen‘.“ (S, 156) Sie ist, durch Bergson und Husserl, auch eine „Dialektik der Zeit“ und eine „Intuition der Wesenheiten“. Er sieht sie als in einer lebendigen Einheit verbunden, deren kontrastierende Dimensionen aus einer Zeit bestehen, die sich letzten Endes mit dem Sein deckt. Eine mit dem Sein koextensive Zeit - dies ist die Dialektik, die Merleau-Ponty (durch Heidegger) als die Dialektik seines eigenen Zeitalters ansieht. Er betrachtet sie als durch Zeitlichkeit, Wahrnehmung und unser fleischliches Sein verbunden. (S, 156) Dies ist kaum die Dialektik von Hegel oder auch von Sartre. Merleau-Ponty beginnt hier, seine eigene Interpretation der Dialektik und ihr Eingebettetsein in Zeitlichkeit, Wahrnehmung und fleischliches Sein einzuschreiben - drei Themen, die sein Denken vom Zeitpunkt der *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1945) an durchdrungen haben. Er betrachtet diese Dialektik als eine der Vermittlung - eine

Vermittlung, in der wir, um Zugang zur Welt zu erlangen, uns von ihr zurückziehen müssen. Eine solche „konkrete“ Philosophie erfordert, daß man nahe an der Erfahrung bleibt. In Merleau-Pontys Formulierung:

„So schwierig es ist ... die Zukunft der Philosophie sich vorzustellen, zwei Dinge scheinen gewiß: Sie wird niemals die Überzeugung wiedererlangen, die Schlüssel zu Natur oder Geschichte in ihren Begriffen zu halten, und sie wird nicht ihrem Radikalismus entsagen, jener Suche nach Voraussetzungen und Begründungen, die die großen Philosophien erzeugt hat.“ (S, 157)

Die Philosophie wird nicht in der Lage sein, der wissenschaftliche Zugang zu den Geheimnissen der Natur und Geschichte zu sein, so wie sie es einmal war; und die Philosophie wird niemals ihre Radikalität hinsichtlich ihrer Suche nach Voraussetzungen und Begründungen aufgeben. Ersteres zediert den Natur- und Geschichtswissenschaften, was sie für sich selbst beansprucht haben. Letzteres bejaht erneut die Notwendigkeit für die Philosophie, radikal in der Suche nach dem zu sein, was Urteilen und Positionen zugrundeliegt, wie auch in der Errichtung von Grundlagen.

Was bedeutet es, die Errichtung von Grundlagen zu suchen? Im Einleitungsabschnitt zur Diskussion der griechischen Philosophen zollt Merleau-Ponty ihnen Anerkennung, insofern als sie „die Philosophie begründeten“, während andere Gesellschaften einfach auf die Philosophie stießen oder sie zufällig kurz streiften. Er behauptet, daß die Griechen kein Verständnis für Geschichte und Subjektivität hatten (da dies viel später kam). Aber sie verstanden, daß die „Philosophie die Suche ist, die alle die Voraussetzungen von Leben und Erkenntnis ans Licht bringen, das Begehren nach einem unbedingten Wissen, nach absoluter Transparenz.“ (TD, 124) Die Griechen führten also ein und begründeten einen Teil des zweiten Radikalismus, den Merleau-Ponty als eng und vielleicht unauflöslich mit der Philosophie verknüpft ansieht. Und zudem „entdeckten sie erneut das abrupte Aufwallen des Seins vor der Reflexion, und jenes radikale Wissen entdeckt erneut das Unwissen.“ (ebd.) So wie das Sein sich darstellt oder zeigt, gibt es auch eine Art Bewußtsein von dem, was nicht erkannt wird. Dieses scheinbare Paradox ist für Merleau-Pontys Konzeption des Begründens grundlegend - für die Art der Grundlegung, in die die Philosophie verwickelt ist und die Art, für die die Griechen besonders bekannt waren. Ihre *Erfindung* der Dialektik ist entscheidend für die Grundlegung, die sie inaugurierten. Und für Merleau-Ponty bedeutete dies eine „Überwindung des Skeptizismus“, eine Herausziehen der Wahrheit aus dem Paradox, eine Erkenntnis, daß die Macht der Wahrheit nicht von der Macht, fehlzugehen, getrennt werden kann, und daß Man-selbst-Sein Anderssein bedeutet. (TD, 124) Diese Begründungsfunktion, die Merleau-Ponty den Griechen zubilligt, wird auch in seiner Erklärung der Zukunft der Philosophie am Ende von „Überall und nirgends“ erneut bejaht. Aber dies sind auch Elemente, die er selbst in der Philosophie hochschätzt, die er selbst in seiner eigenen Philosophie gerne entwickeln möchte. Was er also in den Griechen erkennt, ist genau das, was er in seinen eigenen Unternehmungen sieht. Aus Existenz und Dialektik heraus soll eine neue und radikale Begründung der Philosophie kommen - wobei die

Begründung wiederum im Sinne von Entdeckung und Erfindung, der Befragung und Offenlegung einer indirekten Sprache der Erfahrung zu verstehen ist.

### III.

Nun können wir zu unserer ursprünglichen Frage zurückkehren: Befindet sich Merleau-Ponty innerhalb oder außerhalb der Geschichte der Philosophie? Es ist keine Frage, daß in seiner Interpretation der Geschichte der Philosophie in *Les Philosophes célèbres* er sich selbst sehr wohl als Teil einer historischen Abfolge begreift, in der die Entdeckung der Subjektivität und die Entdeckung der Geschichte sich in eine Dialektik von Existenz und Dialektik verwandeln. Aber wiederum ist seine Dialektik nicht die von Hegel. Seine Dialektik ist solchermaßen, daß er die Philosophen jenem begegnen sieht, was bereits da ist; seine Dialektik ist eine von Erfahrung und die zu jener Erfahrung werdende Philosophie; die Philosophie befragt, was ist, und trifft sich selbst in dem an, was sie befragt. Seine Dialektik besteht mehr aus einer Spannung zwischen Existenz und Dialektik, aus einer Ambiguität zwischen den zwei.

Aber in gewisser Hinsicht reflektiert Merleau-Ponty auch über die Geschichte der Philosophie und stellt sich außerhalb von ihr, irgendwo in die zukünftige Richtung, die er selbst beschwört. Aber er konnte nicht wissen, in welchem Sinne er bereits jenseits der Geschichte ist, die er einleitet und befragt. Merleau-Ponty konnte das Werk von Foucault, Derrida und Kristeva nicht kennen - um drei beachtenswerte Ereignisse zu nennen, die nach Merleau-Ponty erfolgen, und die ihn sowohl einbeziehen als sich auch von ihm absetzen.

Wenn Merleau-Ponty über die Gestalt der Geschichte der Philosophie reflektiert, stellt er die Frage, was von dieser Geschichte in seiner eigenen Welt fortlebt: Die Gründer (die griechischen Philosophen) waren Gründer, nicht nur weil sie Begriffe oder Denkgewohnheiten einführten und dann in die Vergangenheit verschwanden, sondern vielmehr weil „sie die Grundhaltung praktizierten und definierten, die alles hervorrief, was dann später als Philosophie bekannt wurde.“<sup>249</sup> Daher ist die Lektüre der Griechen eine Lektüre der heutigen Philosophie. Diese Lektüre ist ein Aufdecken von dem, was wir heute - für welches Heute auch immer - als schon in unseren Gedanken, Haltungen, Praktiken als daseiend erkennen. In diesem Sinne befindet sich Merleau-Ponty nicht nur vollkommen innerhalb der Geschichte der Philosophie, sondern auch die Griechen sind nicht einfach historische Figuren, sondern vielmehr die andauernden Fundamente des philosophischen Denkens zu jedem Zeitalter seit ihrer Zeit. Darum sind wir für Merleau-Ponty bereits griechische Philosophen, wir denken bereits wie sie, da sie in der Begründung der Philosophie auch in unserem eigenen Denken präsent sind.

Dasselbe gilt auch von Merleau-Ponty selbst. Die Merleau-Ponty-Spezialisten von lesen ihn ausführlich und suchen die Strukturen, die Ambiguitäten, die Dialektiken und die Verflechtungen in seinem Denken zu artikulieren. Aber in einem gewissen Sinne denkt die ganze kontinentale Tradition seit Merleau-Ponty

---

249 TD, 123.

auch mit ihm, in seinen Begriffen, in seinem Schatten. Er selbst sprach vom Schatten, den Husserl auf die europäische Philosophie seit seiner Zeit warf - und doch klingt Merleau-Ponty, jedes Mal, wenn er von Husserl spricht, mehr wie Merleau-Ponty als Husserl. Wenn er behauptet, daß „Husserl die fleischliche Gegenwart der Dinge als Modell der offensichtlichen Tatsache nahm“ (S, 155) - würde man jene Beschreibung mehr mit Husserl oder mit Merleau-Ponty in Verbindung bringen? Und wie Husserl vor ihm findet er in der Geschichte der Philosophie, was er selbst bereits in der Philosophie selbst entdeckt hat, d.h. was er selbst bereits in seinem eigenen Verständnis von Philosophie erfunden hat.

Was ist also „partout et nulle part“ - überall und nirgends? Merleau-Ponty behauptet, daß es die Philosophie sei, die überall und nirgends ist: „Die Philosophie ist überall, sogar in den ‚Tatsachen‘, und nirgends besitzt sie eine Privatsphäre, die sie vor der Ansteckung des Lebens beschützt.“ (S, 130) Die Philosophie ist öffentlich, aber sie ist auch in allen Ecken und Winkeln des menschlichen Lebens (und nicht nur in jenen Bereichen, die die Menschen wahrnehmen). Ihr Geschäft ist es, diese Räume freizulegen - alle von ihnen, wo und in welchem Bereich auch immer sie sind: ob in der menschlichen Gesellschaft, in der natürlichen Welt, in Kunst und Literatur, in Ideen und Gedanken, in allem und überall. Aber kann die Philosophie auf spezifische Weise festgelegt, bezeichnet, eingefaßt werden? Merleau-Pontys Antwort ist ein klares „Nein“. Die Philosophie besitzt keine „Privatsphäre“, keinen Raum, der unzugänglich ist, keinen sicheren Zufluchtsort, der abseits läge vom Schmerz und der Lust des täglichen Lebens, von den Sorgen und Freuden menschlicher Erfahrung, von der Mühe und dem Tumult des Kommerzes und internationalen Handels, von Friede und Krieg, von Glaube und Überzeugung, von jedem Aspekt menschlicher Erfahrung. Die Philosophie ist überall und nirgends ist sie unzugänglich.

Aber dies bedeutet nicht, daß jeder Philosoph erfolgreich jeden Aspekt der Philosophie freigelegt hätte. Und es bedeutet nicht, daß jeder Philosoph Einsichten in diesen gänzlich unbegrenzten Raum menschlicher Erfahrung lieferte. Darum ist die Frage zu stellen, ob Merleau-Ponty selbst diesen Erfolg erreicht hat. Er nimmt ihn gewiß für die Philosophie in Anspruch. Und wie wir gesehen haben, hat er erzählt, wie verschiedene Philosophen oder philosophische Bewegungen zu verschiedenen Zeitaltern gewisse Aspekte dieses unbegrenzten, nicht-privaten Erfahrungsbereiches entdeckt (und erfunden) haben; wie einige ihn begründet haben; wie andere die Rolle der Subjektivität entdeckt haben; wie wiederum andere den Sinn von Geschichte artikuliert haben und wie in seiner eigenen Zeit von der Existenz und Dialektik festgestellt wurde, daß sie durch alle menschlichen Räume hindurch wirksam sind. Sein eigenes Denken eröffnete sicherlich ein Verständnis von Wahrnehmung, wie es zuvor nicht artikuliert wurde - er würde sagen, daß er es dort fand: das phänomenale Feld, Räumlichkeit, Leiblichkeit, den geschlechtlichen Leib, Zeitlichkeit, die Zwischenwelt, Freiheit, indirekte Sprache, Expressivität, Sichtbarkeit, Interrogation und so weiter. Aber in welchem Sinne ist Merleau-Pontys eigenes Denken begrenzt? In welchem Sinne befindet er sich „innerhalb“ der Geschichte der Philosophie?

Während er selbst über die Grundlegung, die einige Philosophen erlangt haben, und die Entdeckungen, die andere durchgeführt haben, spricht, könnte man behaupten, daß er ebenso eine ähnliche Rolle in der Geschichte der Philosophie, und sicherlich für die Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts, gespielt hat. Aber nun befinden wir uns am Ende des Jahrhunderts. Und in der kontinentalen Tradition - genau die Tradition, die er selbst in *Les Philosophes célèbres* identifiziert -, ist Merleau-Ponty selbst als Philosoph sowohl überall als auch nirgends. Nur wenige seiner Nachfolger in den europäischen Traditionen der Philosophie erwähnen ihn überhaupt. Heute wird damit begonnen, ihn als eine Gestalt in der Geschichte der Philosophie zu studieren: in Frankreich von Gestalten wie Françoise Dastur, Michel Haar, Renaud Barbaras, in Deutschland von Bernhard Waldenfels; in den Niederlanden von Jacques Taminiaux und Marc Richir; und in Österreich von Elisabeth List, Silvia Stoller und anderen; in Japan, in Südamerika und natürlich in Nordamerika von Scharen von sowohl etablierten als auch jüngeren Philosophen - viele von ihnen sind zu gelegentlichen, wenn nicht sogar regelmäßigen Teilnehmern am Merleau-Ponty-Circle geworden.

Aber es gibt auch jene, für die Merleau-Ponty eine Denkweise, eine Weise zu philosophieren, eine Art und Weise ist, wie sie selbst in die Geschichte der Philosophie eintreten - nicht nur als jene, die sie lehren, sie kommentieren, interpretieren, aber die auch ein Teil von ihr werden. Manchmal sind dies dieselben Namen wie jene, die auch Merleau-Ponty übersetzen, studieren und über ihn schreiben. Unter ihnen - und ich führe hier nur Beispiele an - sind Dufrenne, Waldenfels, Taminiaux, Lingis, Casey, Butler, Grosz, Dillon, Levin und viele andere.

Aber es gab und gibt eine ganze Generation von Philosophen - insbesondere in Frankreich -, die beinahe niemals den Namen von Merleau-Ponty erwähnen und deren eigene Philosophien dennoch von Merleau-Pontys Denken und Beitrag stark gekennzeichnet sind. Als ob Merleau-Pontys eigenes Denken zu einer indirekten Sprache geworden wäre - wie die Sprachen von Malerei, Tanz, Musik, Architektur und so weiter. Es ist da, in der Erfahrung gegenwärtig, und doch nicht direkt ausgesprochen. Ein paar Beispiele schließen ein: Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard und Julia Kristeva. Es ist hier nicht die Zeit, um ausführlich zu entwickeln, wie sie Merleau-Pontys Denken artikulieren, ohne es zu nennen - und ich habe an vielen Orten insbesondere dieses Thema entwickelt. Dennoch würde ich gerne hier die Hinsicht demonstrieren, in der Merleau-Ponty auf so wunderbare Weise irgendwo zwischen der Geschichte der Philosophie und dem zeitgenössischen Denken situiert ist.

Was Merleau-Ponty über Geschichte in „Überall und nirgends“ sagte, bereitete die Bühne für die Art Position, die Foucault in *Die Ordnung der Dinge* (1966) - zehn Jahre nach *Les Philosophes célèbres* - artikuliert, auch wenn Foucault selbst Studien in Psychologie - etwa über Binswanger - zu Beginn der fünfziger Jahre veröffentlicht hatte. Foucaults Idee (in *Die Ordnung der Dinge*), daß Geschichte nicht nur eine zu vermerkende Tatsache ist, sondern daß in jeder Epoche es ein neues Verständnis, eine neue Formulierung, eine neue Identifikation von dem gibt, was als Wissen zählt, könnte in das zurückgelesen

werden, was Merleau-Ponty über Geschichte sagt. Nicht nur daß das 19. Jahrhundert die Geschichte entdeckte; das 19. Jahrhundert war vielmehr eine neue Wissensformation in Bezug auf die Beziehung zwischen Worten und Dingen, Denken und Erfahrung, Wahrnehmung und Ausdruck. Die Kodes verändern sich, die Denkstrukturen wandeln sich, die Semiotiken verändern sich - und sie ersetzen, was vorausging. Foucault würde vielleicht nicht sagen, daß die neue Epoche in dem, was sie sieht, entdeckt, was schon da ist, und doch ist die Erfindung einer neuen epistemologischen Praktik, einer neuen Episteme und einer Ersetzung von jenen, denen sie nachfolgt, in gewissem Sinne eine andere Sichtweise der Welt, eine andere Erkenntnis der Welt, aber auch ein anderes Erkennen - die Entdeckung einer anderen Erkenntnisweise ist auch eine andere Erkenntnisweise, die schon dort aufgefunden wird. Die Repräsentation im neoklassischen Zeitalter des 17. und 18. Jahrhunderts war nicht besser als die Episteme der „Ähnlichkeit“ in der Renaissance. Sie ist eine andere Art und Weise, ihre eigenen Kodes und ihre eigenen Beziehungen zu verstehen, zu erkennen, zu sagen, zu interpretieren. Als ob Foucault in komplizierterem Detail ausarbeiten würde, was Merleau-Ponty schon als die „Ambiguität von Geschichte“, die „Verflechtung von Sichtbarem und Unsichtbarem“, die Expressivität von Sprache“ als indirekter Sprache verstand.

Jacques Derrida - ein begieriger Leser von Husserl in den ihn prägenden Jahren am Ende der fünfziger Jahre und frühen sechziger Jahre - hätte die Bedeutung von Merleau-Ponty nicht übersehen können. Und in einem gewissen Sinne wurde gerade die Unentscheidbarkeit von Merleau-Pontys Position hinsichtlich der Geschichte der Philosophie bereits in den Schriften und Lehren des Philosophieprofessors am Collège de France dargelegt. Viele Jahre lang war Derrida Maître de Conférences an der École Normale Supérieure, wo es sein Job war, Geschichte der Philosophie zu unterrichten. Hätte er nicht *Les Philosophes célèbres* lesen können? Hätte er nicht Merleau-Pontys Werk kennen können? Und gibt es da nicht einen persistenten Sinn, daß, während Merleau-Ponty das phänomenale Feld auf „überall“ hin öffnen und feststellen wollte, daß es „nirgends“ ausgeschlossen ist, er tatsächlich die Ränder der Philosophie markiert - die Grenzen philosophischer Untersuchung, die Frage danach, was außerhalb des Philosophischen liegt? An welchem Punkt ist es nicht die nächste Entdeckung zu erkennen, daß das Feld der Philosophie bereits der Text der Philosophie, der Text der Metaphysik, ist? Merleau-Ponty nennt den ersten Abschnitt seiner gesammelten Einleitungen zu *Les Philosophes célèbres* „Die Philosophie und das ‚Draußen‘.“ Stellt er mit einem solchen Titel nicht auch die Frage, was es bedeutet, „außerhalb“ der Philosophie zu sein - oder man könnte sogar fragen: „außerhalb“ der Geschichte der Philosophie? Erhebt dies dann nicht gerade die Frage des Scharniers zwischen dem Drinnen und Draußen der Philosophie, dem Drinnen und Draußen der Geschichte der Philosophie, und folglich nach Merleau-Pontys eigenem Status als innerhalb oder außerhalb der Geschichte der Philosophie? Merleau-Ponty schreibt: „Es gibt nicht *eine* Philosophie, die alle Philosophien enthält; die Philosophie ist als ein Ganzes zu gewissen Zeiten in jeder Philosophie. Um die berühmte Phrase wiederaufzunehmen: das Zentrum der Philosophie ist überall und ihre Peripherie nirgends.“ (S, 128) In Merleau-Pontys berühmter Phrase wird bereits Derridas Dezentrierung ausgesagt. Gerade die Idee,

daß die Philosophie im - logozentrischen, phonozentrischen, egozentrischen, phallozentrischen oder ethnozentrischen - Zentrum sein sollte, ist von Derrida sicherlich in Frage gestellt worden. Und auch wenn alle Philosophie in gewissem Sinne in ihrem eigenen Inneren angesiedelt ist, wird jede Philosophie auch selbsteinschränkend, selbstbegrenzend sein und darum ihre eigene Peripherie setzen. Bei Merleau-Ponty gibt es immer noch die Gefahr, daß die Philosophie als eine Totalität betrachtet werden könnte, die in jeder partikulären Philosophie inhäriert, und daß es noch Hoffnung oder ein Verständnis gibt, daß die Philosophie keine Peripherie besitzt. Sowohl Foucault als auch Derrida haben gezeigt, daß dies nicht der Fall sein kann - es gibt immer Grenzen für das Denken, Grenzen für die Repräsentation, Grenzen für die Erfahrung, Grenzen für die Philosophie ...

Was Julia Kristeva gesehen hat, und dies nur später, ist die Rolle des sprechenden Subjekts bei Merleau-Ponty. Das Subjekt spricht, aber aus einer körperlichen Umfassung heraus - die *chora* ist bereits Inkorporation, das Semiotische schon die indirekte Sprache, das Symbolische schon ein Algorithmus. Und für Kristeva ist die Philosophie nur eine Phase, ein Typus des symbolischen oder thetischen Ausdrucks. Das Psychoanalytische, das Literarische, das Künstlerische, das Religiöse usw. sind ebenso Ausdrücke des Semiotischen, und nur wenn sie thetisch werden, verfehlen sie die Ausdrucksfülle. Aber für Kristeva gibt es eine Ambiguität hinsichtlich der Frage, ob das Symbolische die Bewegungen, die leiblichen Ausdrücke, die poetische Dimensionen des Semiotischen entdecken kann. Kann es dies, dann ist es wie Merleau-Pontys Philosoph, der entdeckt, was bereits in der Erfahrung da ist. Kann es dies nicht, wie kann sie dann überhaupt über das Semiotische theoretisieren? Die *chora* spricht poetisch, psychoanalytisch, religiös und, mit Merleau-Ponty, *philosophisch* ...

Und zuletzt das postmoderne Denken von Jean-François Lyotard - der einen kleinen *Que sais-je?*-Band über die „Phänomenologie“ etwa zur selben Zeit veröffentlichte, als Merleau-Ponty seine neue Position als Vorstand der Philosophie am Collège de France in den frühen fünfziger Jahren antrat - konnte nicht, und er verleugnet dies nicht immer, frei von Merleau-Pontys Philosophie sein. Während es einige freundliche und erhellende Kommentare über Merleau-Ponty in *Discours, Figure* (1972) gibt, ist Lyotards Erklärung der postmodernen *conditio* ziemlich in der Art von Merleau-Ponty. Die Verknüpfung von Marx und Freud, von Phänomenologie und Semiologie, von Politik und Ästhetik, von Kunst und Erfahrung, sind sehr wohl Teil von sowohl Lyotards als auch Merleau-Pontys Welten. Aber wenn Lyotard das Postmoderne als die Darstellung des Undarstellbaren in der Darstellung selbst beschreibt, reformuliert er in postmoderner Weise, was bei Merleau-Ponty keimhaft vorhanden war. Man könnte die Erklärung als die direkte Sprache der Philosophie reformulieren, die die indirekten Sprachen von Kunst, Dichtung, Architektur und so weiter im philosophischen Ausdruck zu nennen sucht. Das Problem, das Merleau-Ponty beständig in Angriff nahm, war, wie die indirekte Sprache artikuliert werden kann. Ausdruck, Geste, Rede, der Chiasmus, die Sichtbarkeit - diese waren alles Wege, auf denen Merleau-Ponty das freizulegen suchte, dessen Entdeckung bereits in der philosophischen Sprache ist.

Man könnte sagen, daß eine Phase des Postmodernen ist, diese Elemente der indirekten Sprache zu thematisieren: diese Erfahrungstücke, die Sprachen der Kunst, und sie nebeneinander zu stellen, sie zu befragen und sie wieder und wieder auf verschiedene Weisen, in verschiedenen kulturellen Formen, darzustellen. Man könnte sagen, daß, während Merleau-Ponty immer noch vom Neuen und Neuartigen fasziniert war und er in jenem Sinne noch Teil der Geschichte des modernen Denkens, der modernen Philosophie, der Modernität selbst, ist, er sich auf der Kante dessen befindet, was im Begriffe war, die postmoderne Kehre zu vollziehen und einen Platz für die indirekten Sprachen der Kultur und Kulturen zu schaffen. In diesem Sinne wie auch in vielen anderen ist Merleau-Ponty ein Scharnier, ein unentscheidbares Moment, Teil des Raums des Begehrens, der im Begriffe war, in postmodernen Begriffen reformuliert zu werden und am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts in Kultur, Kunst, Erfahrung, Politik und Gesellschaft leiblich zu werden ...

Aus dem Amerikanischen von Eric Michael Vogt

## Buchbesprechung

Friederike Kuster: *Wege der Verantwortung. Husserls Phänomenologie als Gang durch die Faktizität*. Phaenomenologica 138. Dordrecht/Boston/London: Kluwer 1996. 140 Seiten. ISBN 0-7923-3916-9

Es ist immer wieder möglich, „mit Husserl gegen Husserl zu argumentieren“<sup>250</sup>. Wären die Texte Edmund Husserls nicht selber von einer produktiven Unruhe gekennzeichnet, wäre es kaum verständlich, daß Denker wie Merleau-Ponty, Ricoeur, Levinas oder Derrida immer wieder von ihnen ausgehen, Motive aufnehmen, radikalieren und transformieren. So kann man zwar auch stets metaphysische Momente aufzeigen, aber: „Husserls Texte sind meist sowohl metaphysisch als auch unmetaphysisch ... Husserls Texte tun meist etwas anderes, als was Husserl zu tun vorgibt. Was Husserl zu tun vorgibt, ist meist metaphysisch bestimmt, und oftmals läuft das, was er beschreibt, diesem metaphysischen Selbstverständnis zuwider.“<sup>251</sup> Einer Lektüre, die Husserl daher nicht einfachhin in die neuzeitliche Subjektivitätsmetaphysik einordnet, sondern „Husserl gegen sich selbst produktiv ausspielt“ (S. 57) und in seinen Texten mehrere Strategien am Werk sieht, ist auch die Arbeit von Friederike Kuster verpflichtet. Dabei geht die Verfasserin dem Husserlschen Denken am Leitfaden des Begriffs der Verantwortung nach, da der Anspruch der Verantwortung und Phänomenologie als eine Weise der Verantwortung nach Kuster die ganze Husserlsche Phänomenologie prägen (S. 3) und eine sich zunehmend radikalierende Gestalt annehmen.

In den beiden ersten Kapiteln geht es um Husserls Konzeption der Phänomenologie als „strenger Wissenschaft“ und um dessen Abgrenzung gegenüber Naturalismus, Historismus und Weltanschauungsphilosophien, die als spezifische Formen der Unverantwortlichkeit in den Blick kommen. In einer als Krisis verspürten Gegenwart hat die Phänomenologie als „strenge Wissenschaft“ die Aufgabe der Selbstbegründung und der Begründung der Wissenschaften, sie soll Orientierung bieten und die Krise überwinden. So entwirft Husserl das Programm einer „rationalen Kulturreform“, einer am Mathematischen orientierten „*mathesis* des Geistes und der Humanität“ (Husserl), die für den Bereich des Geistes das leisten soll, was die Mathematik für die Naturwissenschaften erfüllt. Einheit, Endgültigkeit und Entscheidbarkeit werden für Husserls Phänomenologie grundlegende Leitfäden, die aber immer mehr von ihm selber durchkreuzt werden. Denn zunehmend verwandelt sich das Husserlsche Projekt einer abschließenden und letzten Begründung in das „erkenntniskritische der Ausweisung“ (S. 5), so daß die Phänomenologie die Form einer regulativen Idee annimmt. Das heißt, wie in Kapitel drei ausgeführt wird: Die Phänomenologie Husserls nimmt die Gestalt einer permanenten Selbstüberholung an, die sich in

---

250 Ludwig Landgrebe: „Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins“, in: Bernhard Waldenfels, Jan M. Broekman, Ante Pažanin (Hg.): *Phänomenologie und Marxismus 2. Praktische Philosophie*. Frankfurt/Main 1977, 14.

251 Rudolf Bernet: „Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewußtseins“, in: *Phänomenologische Forschungen* 14 (1983) 42.

einer Forschergemeinschaft als einer unabschließbaren Generationenkette situiert und in die Verantwortung genommen weiß. Die Phänomenologie, die den Anspruch der Verantwortung, des verantwortlichen Rechenschaft-Gebens (logon didonai) übernimmt, entfaltet dabei ihr Rechtfertigen im Lichte zweier Imperative, und zwar in der Aufforderung zur selbstverantwortlichen Stellungnahme und der regulativen Idee universaler Zustimmung, die eine Unendlichkeit eröffnet, die jede Endgültigkeit untergräbt. So ergibt sich für Kuster mit Derrida und Bernet eine „ethisch-teleologische Lesart“ des Husserlschen Unternehmens, insofern „die Idee der Unendlichkeit als die Übernahme des aufgetragenen Dienstes ‚an einer gefährdeten Vernunft‘“ (S. 51) dessen Intention am nächsten komme.

Im vierten Kapitel geht es darum, wie die im Licht der unendlichen Idee sich konstituierende Phänomenologie Husserls sich gegen drei von Kuster unterschiedene Formen mangelnder Rechtfertigung im Bereich der Wissenschaften abgrenzt: Traditionalismus, Vagheit und Instinkt. Hier kommen die das Husserlsche Philosophieren immer wieder heimsuchenden Momente der Kontingenz, der Äußerlichkeit und der Passivität zur Sprache. Denn nach Kuster ist Husserl bei allem Vorrang der Präsenz und der Aktivität doch aufmerksam gegenüber Phänomenen der Passivität und des Entzugs, wenngleich sie sekundäre Bedeutung haben und verantwortlich für die zu überwindende Unverantwortlichkeit seien. Dabei operiert er in seiner Kritik an Traditionalismus, Vagheit und Instinkt immer wieder mit Gegensätzen und Hierarchien, die von der Verfasserin mit Fragezeichen versehen werden. So stellt er einem Philosophieren, das sich einfachhin an die Tradition hält (Traditionalismus) und ein bloß äußerliches historisches Verstehen betreibt, ein an den Sachen orientiertes Philosophieren entgegen, ein „eigentlich-echtes“, eine „innerlich-innere Durchdringung“ – dies ist nach Kuster der Grundgegensatz, durch den sich die Phänomenologie in ihrer Kritik an Psychologismus, Historismus, Relativismus und Objektivismus entfaltet. Dieser „Gegensatz von eigentlicher Innerlichkeit und uneigentlicher Äußerlichkeit, von ursprünglicher Fülle und deriviertem Mangel, von dem einen Original und seinen defizitären Derivaten“ (S. 56), der sich mit dem Gegensatz von Aktivität und Passivität verbindet, trägt die ganze Phänomenologie und macht erst deren Begriff von Verantwortung, Begründung, Rechtfertigung und Ausweisung verständlich.

Dem Problem von Vagheit und Verworrenheit sowie der hiermit verbundenen Passivität widmet sich Kuster am ausführlichsten, wobei sie in großer Nähe zur Derridaschen Husserl-Lektüre argumentiert. Husserls Kampf gegen die Vagheit mittels Verdeutlichung, Klärung und Reaktivierung, sein am Leitfaden der Geometrie orientiertes Ideal einer univoken Sprache werden auf ihre problematischen Voraussetzungen hin befragt. Hierbei erweist sich für Kuster, daß sich Husserls Forderung der Reaktivierung eines Ursprungssinnes von Wissenschaft angesichts der Krise des Abendlandes in ihrer „Allmacht“ nicht durchführen läßt, weil sie nur in Grenzen möglich ist und daher selber zu einer regulativen Idee wird. Gerade am Verhältnis von Erfahrung und Sprache zeigt sie, daß Husserls Ansatz bei einer vorprädikativen Erfahrung *vor* aller Sprache und Kultur von Husserl selbst schon unterlaufen wird, zur Einsicht in die Angewiesenheit der

Phänomenologie auf Sprache (und Schrift) führt und sich daher an die Faktizität eines „Immer schon da“ (Derrida) verwiesen sieht.

Eine weiteres Problem sieht Kuster in Husserls Kritik am Instinkthaften der neuzeitlichen Wissenschaften, d.h., daß diese sich ihres bloßen Funktionierens und ihrer eigenen Grenzen und Voraussetzungen nicht bewußt sind. Dieses Vergessen der eigenen Ursprünge ist aber gerade die Ermöglichung der Produktivität der neuzeitlichen Naturwissenschaften, so daß sich in Husserls Kampf gegen das Vergessen gleichzeitig die gegenläufige Tendenz der Einsicht in ein produktives Vergessen, einem ursprünglichen Vergessen zeigt. Dennoch ergibt sich für die Autorin eine grundsätzliche Ambivalenz, da Husserl selber in seiner Kritik „dem neuzeitlichen Projekt wissenschaftlicher Welteroberung“ (S. 86) und einem „mathematischen Grundzug“ (S. 88) verhaftet bleibe, so daß – worauf schon viele Interpretationen hingewiesen haben – die Husserlsche Deutung der Lebenswelt abstrakt ist, da sie von einer raum-zeitlichen Körperwelt als ahistorischer Grundschicht ausgeht.

Grundsätzlich zeigt sich für die Autorin, daß die Momente der Kontingenz, der Äußerlichkeit und der Passivität nicht überwindbar sind, sondern sogar die Ermöglichungsbedingung der Phänomenologie darstellen. Daraus ergibt sich „eine Art von Ökonomie der Verantwortung“ (S. 6), die sich zwischen der Ausrichtung auf Letztverantwortung und unverfügbaren Momenten der Kontingenz situiert. Verantwortliches Wissen ist für Husserl kein letztzugewiesenes Wissen mehr, sondern ein Wissen auf dem Wege.

Die beiden letzten Kapitel widmen sich im Horizont einer „Phänomenologie der Phänomenologie“ dem Problem der Methode und der Sprache. Kuster zeigt im fünften Kapitel, daß sich auch in der Methode Husserls grundsätzliche Ambivalenzen ergeben. Denn einerseits richtet sich Husserl gegen die Technisierung der Methode, sieht aber auf der anderen Seite, daß Technisierung zur Methode gehört. Nicht nur liegt in der Stiftung ein Vergessen, sondern ein durch Technisierung bedingtes Vergessen ermöglicht erst den Erkenntnisfortschritt. Von daher müßte man Husserls Rückbesinnung – so die Autorin – als Kampf gegen das Vergessen des Vergessens verstehen und nicht mehr gegen das Vergessen selbst. Die Problematik der Technisierung und Veräußerung prägt aber auch die „Urmethode“ der Phänomenologie, die Reduktion. Denn die Reduktion, die Kuster mit Derrida interpretiert, und zwar als eine „Geste aus hyperbolischem Schwung und Wahnsinn, die ort- und zeitlos, an den Nullpunkt der Erleb- und Sagbarkeit“ (S. 103) führt und die Endlichkeit überschreitet, muß doch immer wieder zur Welt zurückkehren, sich aussprechen und insofern der Sprache ausliefern.

Nach Kuster hat sich aber Husserl nie wirklich dem Problem einer „transzendentalen Sprache“ und der Bezogenheit auf die Mundanität der Sprache gestellt (sechstes Kapitel). Auch wenn dieses Problem mit der „sekundären Verweltlichung“ angezeigt ist (hier geht Kuster auch auf Eugen Finks Entwurf zur *VI. Cartesianischen Meditation* ein), so wird doch für Kuster der Sprache bei Husserl keine radikale konstitutive Funktion zugeschrieben. Immer war das Ideal

einer univoken Sprache leitend, und immer war Sprache nur nachgeordnetes Ausdrucksmedium. Weil die Phänomenologie die Mundanität der Sprache, und damit ihre Äquivozität, aber nie abstreifen kann, ergibt sich für Kuster eine Forderung, mit der die Husserlsche Phänomenologie überschritten wird und die sie vor allem zu Ricœur (und hier auf gewisse Weise gegen Derrida) führt: Die Phänomenologie muß, um der Offenheit der Erfahrung und der Produktivität der Sprache Rechnung zu tragen, die sinnschöpferische Kraft der Metapher aufnehmen und sich als kritischer Umgang mit Metaphern konstituieren, ohne deshalb einer „universalen Metaphorizität“ (S. 118, S. 125) zuzustimmen. Mit Ricœur wird daher auf eine „wechselseitige Befruchtung von metaphorischem und spekulativem Diskurs“ (S. 123) gesetzt, die dem Eigenrecht der spekulativen Begriffsbildung gerecht werden soll, aber den Traum einer univoken transzendentalen Sprache und damit den Leitfaden des Mathematischen verabschiedet. Die Philosophie situiert sich für Kuster zwischen der Macht des gewöhnlichen Sprechens und der Versuchung des Unsagbaren. Zwischen diesen beiden Fronten ist die Phänomenologie ein „hyperbolisches Vorhaben“ (S. 129) der Überschreitung des Endlichen, die sich aber innerhalb einer Ordnung realisieren und so diesen Balanceakt bewachen muß. Daher ergibt sich eine Verantwortung der Phänomenologie „für einen offenen Raum der Überschreitung ... der jenseits der Ordnungen des Kalküls und der berechenbaren Entscheidbarkeit Horizonte einer Unentscheidbarkeit eröffnete, in denen allein die Rede von Verantwortung ihren Sinn hat“ (S. 9).

Friederike Kuster liefert in ihrer pointierten und klar geschriebenen Arbeit eine Lesart Husserls, die diesen nicht in handliche Formeln bringt, sondern ihn stark macht, auch wenn viele Fragezeichen in die Texte eingeschrieben werden, weil sich in seinen Texten verschiedene Bewegungen und Gegenbewegungen zeigen, die teils innerhalb einer bestimmten problematischen Tradition operieren, teils auch schon das Werkzeug zu deren Hinterfragung und Überschreitung liefern. Es ist eine Lesart, die in wichtigen Punkten (wie die Autorin auch selbst sagt) dem frühen Derrida verpflichtet ist und die Husserlsche Phänomenologie als eine „Begründung der Theorie in *ethischer Verantwortung*“<sup>252</sup> sieht. Die Phänomenologie wird zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit als zentralem Begriffspaar situiert, wobei die Unendlichkeit die Form einer regulativen Idee annimmt und die Funktion hat, das Endliche über sich hinauszutreiben, so daß die Phänomenologie selbst die Form eines unabgeschlossenen Projekts annimmt. Und gerade in dieser Zwischenstellung liegt die Verantwortung der Phänomenologie, die insofern für die Verfasserin auch Paradigmatisches für die Gegenwartssituation der Philosophie liefern könnte. Kusters als Ausblick formulierte Forderung nach einem kritischen Umgang mit Metaphern, der Verbindung der Orientierung an Univozität mit dem sinnschöpferischen Potential der Metapher sei als wichtige Forderung noch einmal betont. Daß hierbei der Streit zwischen Ricœur und Derrida angedeutet ist, wobei Kuster sich eher auf der Seite von Ricœur verortet, verweist auf eine Diskussion, die an den Grenzen der Phänomenologie eine Herausforderung bedeutet. Wie sich aber eine Phänomenologie gestaltet, die die Metapher ernst nimmt, und ob und wie sich eine

---

252 Rudolf Bernet: „Vorwort zur deutschen Ausgabe“, in: Jacques Derrida: *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*. München 1987, 26.

Privilegierung des philosophischen Diskurses (S. 127) ergibt, die die Autorin andeutet, sei als Frage offengelassen.

Gerhard Unterthurner

\*\*\*\*\*

### **Hinweis auf die Autoren des 1. Bandes der *Reihe***

(unter Angabe der seinerzeitigen Wirkungsstätten)

Prof. DDr. Reinhold Esterbauer, Universität Graz  
Prof. Dr. Ferdinand Fellmann, Universität Chemnitz  
Prof. Dr. Klaus Held, Universität Wuppertal  
Prof. Dr. Mario Ruggenini, Universität Venedig  
Doz. Dr. Hans Rainer Sepp, Ján-Patočka-Institut, Universität Prag  
Prof. Dr. Hugh S. Silverman, Department of Philosophy - Stony Brook  
Prof. Dr. Rainer Thurnher, Universität Innsbruck  
Mag. Gerhard Unterthurner, Dissertant an der Universität Wien  
Prof. Dr. Helmuth Vetter, Universität Wien  
Prof. Dr. Erik Vogt, Loyola University, New Orleans

## Inhalt

Klaus Held: Horizont und Gewohnheit. Husserls Wissenschaft von der Lebenswelt 3

Rainer Thurnher: Husserls Idee einer „wirklichen, echten Wissenschaftstheorie“ 16

1. Husserls Kritik am „Objektivismus“ 16
2. Husserls Auseinandersetzung mit dem Psychologismus als Fundament der späteren Objektivismus-Kritik 17
3. Intentionalität und Konstitution 18
4. Das Ziel einer „wirklichen, echten Wissenschaftstheorie“ 22
5. Die Krisis der Wissenschaften 25
6. Die Bodenfunktion der Lebenswelt 26

Mario Ruggenini: Die Paradoxie der Lebenswelt - Krisis der Subjektivität und Verlust der Welt 30

1. Die Phänomenologie und die Frage nach dem Sinn der Welt 30
2. Die „Generalthesis der Welt“. Die „natürliche Einstellung“ zwischen Naivität und Objektivismus 30
3. Wie naiv-natürlich ist die Lebenswelt? 32
4. Der Idealismus der Lebenswelt. Das Paradox der Phänomenologie 34
5. Die Selbstgewißheit eines weltlosen Subjekts 35
6. Das transzendente Ego ist un-endlich 37
7. Husserls Entdeckung. Die Unentbehrlichkeit des „Subjekts“ und das „differenziale“ Sein der Welt 38
8. „Die Paradoxie der menschlichen Subjektivität“ ist die Paradoxie der Lebenswelt 40

Hans Rainer Sepp: Verendlichung als Tiefenstruktur der Krisis 44

- I. Unendlichkeit und Mathematisierung 44
- II. Die Endlosigkeit der Welterfahrung als Fundament der Mathematisierung 47
- III. Unendlichkeit und Transzendentalphänomenologie 49
- IV. Die Grenze der Phänomenologie 53

Ferdinand Fellmann: Sechzig Jahre danach - Was ist geblieben? 57

- I. Husserls *Krisis*-Abhandlungen von 1935/36 58
- II. Der pragmatische Gehalt der transzendentalen Phänomenologie 61
- III. Die Vielfalt der Geister und die Einheit der Welt 65

Bernhard Waldenfels: Zwischen Fundamentalismus und Funktionalismus. Phänomenologie im kritischen Austausch mit den Human- und Sozialwissenschaften 68

1. Fundament und Funktion als Orientierungsschemata 69
2. Selbstbezug und Zugangsweise 69
3. Einbindung des Wie in eine Gesamtordnung 71
4. Lockerung des Wie infolge der Kontingenz von Ordnung 72
5. Anbindung des Wie an eine Grundordnung 73
6. Mittlerer Bereich variabler Ordnungen 73
7. Das Spiel der Selbstverdoppelungen 75
8. Freisetzung des Wie 77
9. Spannung zwischen dem Wie, Was und Worauf des Wissens 80

Reinhold Esterbauer: Zum Begriff des Heiligen bei Emmanuel Levinas 84

1. Ontologie, Theologie und „Religion“ 84
2. Heiliges in Ontologie und „Religion“ 89
3. Das Ungenügen des Sakralen (du sacré) 91
4. Entsakralisierung, Säkularisierung, Atheismus 101
5. Das Heilige (le saint) 102
6. Begegnung des Heiligen 109

Hugh J. Silverman: Befindet Merleau-Ponty sich innerhalb oder außerhalb der Geschichte der Philosophie? 110

Buchbesprechung 123

Hinweis auf die Autoren des 1. Bandes der *Reihe* 127  
Inhalt 128

# Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie

**Begründer und Reihenherausgeber: Helmuth Vetter. Frankfurt u. a.: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften**

## Inhalt der Bände 2-10:

### **Band 2 (1999) Helmuth Vetter (Hg.): „Heidegger und das Mittelalter“ – ein Symposium**

Vorwort des Herausgebers

Karl Baier: Heidegger und das Mittelalter

Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld: Zu Heideggers Verständnis des Seins bei Johannes Duns Scotus und im Skotismus sowie im Thomismus und bei Thomas von Aquin

Günther Pöltner: Martin Heideggers Kritik am Begriff der creatio

Helmuth Vetter: Grundbewegtheit des faktischen Lebens und Theoria. Zu Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen und zur „Aristoteles-Einleitung“

Vorträge, Aufsätze, Berichte

Karl Baier: Fridolin Wiplingers personaldialogische Ontologie und die Frage nach der Materie

Madalina Diaconu: „Alrededor del vacío“. Einige Bemerkungen über die Nachbarschaft von Chilla da und Heidegger

Rezension: Reinhard Margreiter, Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung (Johannes Vorlauffer)

### **Band 3 (1999) Helmuth Vetter (Hg.): Siebzig Jahre Sein und Zeit (Wiener Tagungen zur Phänomenologie)**

Vorwort des Herausgebers

Otto Pöggeler: Ansatz und Aufbau von Sein und Zeit

Helmuth Vetter: Aufbrüche

Istvan M. Fehér: Heideggers Stellung zum Skeptizismus in Sein und Zeit und in den frühen Vorlesungen

Renato Cristin: Das Phänomen der Freiheit. Heidegger und Husserl

Andreas Grossmann: Das verdunkelnde Licht der Öffentlichkeit. Hannah Arendt und Heidegger

Reinhard Margreiter: Aspekte der Medialität in der Heidegger-Cassirer-Kontroverse

Günter Figal: Die Hermeneutik in Sein und Zeit

Alice Holzhey-Kunz: Die Daseinsanalytik von Sein und Zeit als Grundlage einer hermeneutischen Psychopathologie

Ivan Chvatík: Probleme mit der Eigentlichkeit

Alexei Chernyakov: Das Schicksal des Subjektbegriffes nach Sein und Zeit

Ute Guzzoni: Das Verhältnis von Raum und Kunst beim späteren Heidegger

Vorträge, Aufsätze, Berichte

Christian Rabanus: Geschichte, Sinn und Sinn der Geschichte in den Ketzerischen Essays Jan Pato?kas

Helga Blaschek-Hahn: Phänomenale Sphäre und Strukturgeschehen. Jan Pato?kas „asubjektive Phänomenologie“ und Heinrich Rombachs Konzeption einer „Strukturgenese“

Rezension: Otto Pöggeler: Lyrik als Sprache unserer Zeit? Paul Celans Gedichtbände (Helmuth Vetter)

### **Band 4 (2000) Madalina Diaconu: Blickumkehr. Mit Martin Heidegger zu einer relationalen Ästhetik**

„Blickumkehr verbindet die Theorie der Relation und Andersheit im Spätwerk Heideggers mit der Ästhetik. Die allgemeine Krise der gegenwärtigen Ästhetik gründet in der metaphysischen Subjekt-Objekt-Beziehung. Im Spätdenken Heideggers konturiert sich aber eine nicht-mehr-gegenständliche

Relation; ihre formale Struktur wird im ersten Teil untersucht. Daraus ergibt sich: selbst wenn Heidegger keine abgeschlossene Theorie der Relation eigens ausgearbeitet hat, ist sein Spätdenken ein vorbildlich relationales, das das Andere in seiner Andersheit sein läßt. Der zweite Teil versucht dann anhand dieser neuen Art von Relation eine indirekte Anwendung Heideggers auf die Ästhetik und die (moderne) Kunst, exemplifiziert an Paul Cézanne und Eduardo Chillida.“ (Umschlagtext)

**Band 5 (2000) Günther Pöltner (Hg.): Phänomenologie der Kunst (Wiener Tagungen zur Phänomenologie)**

Vorwort des Herausgebers

Iris Därmann: Unter dem Blick bildlicher Medien

Severin Müller: „Narbiger Silberball im Welthorizont“. Phänomenologie des Phantastischen bei Edmund Husserl und Arno Schmidts („Gadir“)

Iris Buchheim: Martin Heidegger. Wider eine Phänomenologie der Kunst

Lambert Wiesing: Phänomenologie und die Frage „Wann ist Kunst?“

Günther Pöltner: Sprache der Musik

Richard Klein: Zur Hermeneutik musikalischer Erfahrung in der Moderne

Jelena Hahl-Fontaine: Von abstrakter und konkreter Kunst zum Minimalismus

Janos Békési: Mit Dufrenne in den Cyberspace. Elemente einer phänomenologischen Ästhetik der Neuen Medien

**Band 6 (2000) Branko Klun: Das Gute vor dem Sein. Levinas versus Heidegger**

„Die Arbeit, die das ethische Denken von Levinas im Lichte seiner Auseinandersetzung mit Heidegger zu rekonstruieren und kritisch zu bewerten sucht, ist als Gegenüberstellung der beiden Denkansätze angelegt. Sie gliedert sich in drei Teile, die jeweils eine Grundfrage zum Thema haben (Sein, Zeit, das Gute) und zugleich die Entwicklung von Levinas' Denken nachzeichnen. Ausgehend von einem Heidegger entgegengesetzten Seinsverständnis gelangt Levinas zu seiner spezifischen Auffassung der Transzendenz, die schließlich zur Ethik jenseits des Seins führt. Levinas' Denken zeichnet sich somit durch eine strukturelle Nähe zu Heidegger aus, wenngleich die Distanz zwischen beiden Ansätzen unüberbrückbar bleibt.“ (Umschlagtext)

**Band 7 (2003) Helmuth Vetter (Hg.): Nach Heidegger. Einblicke - Ausblicke**

Einleitung des Herausgebers

Otto Pöggeler: Hermeneutische Philosophie. Die Anstöße Heideggers

Georg Stenger: Zum Ausgriff des Heideggerschen Denkens. Eröffnungen und Grenzen

Ute Guzzoni: Zum zwiefältigen Charakter der „Besinnung“

Severin Müller: „Macht“ und „Dürftigkeit des Zeitalters“. Zu Verwendung und Position von „planetarisch“ bei Heidegger

Damir Barbari?, Zagreb: Heideggers Lehre von der Temporalität als der Anlass zur „Kehre“

Pavel Kouba: Die Grenze der Metaphysik. Zwischen Aristoteles und Heidegger

Günther Pöltner: Zu Heideggers Auslegung der Seinsthese der mittelalterlichen Ontologie

Helmuth Vetter: Dilthey statt Nietzsche – eine Alternative für Heidegger? Ein Beitrag zum Thema „Lebensphilosophie und Phänomenologie“

Yvanka B. Raynova: Sein und Cogito. Zu Paul Ricœurs Heidegger-Lektüre. Der hermeneutische Ausgangspunkt der Phänomenologie

Madalina Diaconu: Der Satz der Identität jenseits von Tautologie. Alternative Identitätsmodelle des Kunstwerks im Ausgang von Heidegger und Lévinas

**Band 8 (2003) Rolf Kühn: Radikalisierte Phänomenologie**

„Die phänomenologische Analyse dieses Buches widmet sich der Frage der Selbstgegebenheit, wie sie im Denken Heideggers, Lévinas', Derridas und Marions auftritt. Durch Weiterführung des Radikalisierungsanspruchs von Ereignis, Andersheit, Differenz und Anruf wird eine praktische Phänomenologie als reines Erscheinen des Sich-gehens entworfen.“ (Umschlagtext)

**Band 9 (2003) Helmuth Vetter (Hg.): Lebenswelten. Ludwig Landgrebe, Eugen Fink, Jan Patocka. Mit einer Auswahl aus dem unveröffentlichten Briefwechsel zwischen Landgrebe und Patocka**

Einleitung des Herausgebers

Paul Janssen: Lebensweltliche Geschichtlichkeit versus transzendentaler Subjektivismus

Ronald Bruzina: Leben in der Welt, Welt im Leben? Thesen zwischen Landgrebe, Fink und Patocka

Natalie Depraz: Zur Ontologie der Inter-Individuation. Husserl zwischen Fink und Landgrebe

Guy van Kerckhoven: Zauber der Welt. Zur ursprünglichen Erfahrung bei Hans Lipps und Eugen Fink

Yoshihiro Nitta: Was ereignet sich im Sich-verstehen der Kinästhesie? Mit besonderer Berücksichtigung der Phänomenologie des Leibes bei Ludwig Landgrebe

Damir Barbaric: Wende zur Erde im Denken Eugen Finks

Hans Rainer Sepp: Der Begriff des Erlebens. Ludwig Landgrebes unpublizierte Schrift von 1932

Sonja Rinofner-Kreidl: Transzendente oder hermeneutische Phänomenologie der Lebenswelt?

Über Chancen und Gefahren einer reflexiven Analyse

Helga Blaschek-Hahn: Lebens-Welten - vom Standpunkt „Phänopraxie“ aus gesehen

Ludger Hagedorn: „Jede große Minute menschlichen Wachseins ist ein letzter Gipfel in sich.“

Landgrebe und Patocka: Philosophische Korrespondenz im Jahre 1944

Anhang: Sonja Rinofner-Kreidl: Intentionale Beziehung

**Band 10 (2005) Helmuth Vetter, Matthias Flatscher (Hrsg.): Hermeneutische Phänomenologie – phänomenologische Hermeneutik**

Christian Bermes: Reduktion und Verstehen. Husserls Phänomenologie und die Hermeneutik

Reinhold Esterbauer: Vermessen. Zur Hermeneutik wissenschaftlich gefasster Natur

Rainer Thurnher: Ebenen des Hermeneutischen in Heideggers *Sein und Zeit*

Wolfgang Fasching: Wessen ist das Dasein? Zur Frage nach dem Selbst in der hermeneutischen Phänomenologie

Viktor Molchanov: Analyse und Interpretation: Alltäglichkeit, Zeitlichkeit und Erfahrung

Severin Müller: „Vorlauf“ und „Verstehen“ - Bewegungsform und hermeneutischer Prozess. Beobachtungen zu *Sein und Zeit*

Branko Klun: Christliche Lebenserfahrung und Heideggers Begriff der Hermeneutik

Veronica Vasterling: Heideggers ontologische Hermeneutik aus feministischer Perspektive: eine Skizze

Burkhard Liebsch: Widerstand und Dissens. Kritische Überlegungen zum POLEMOS bei Jacques Rancière

Martin G. Weiß: Ästhetik und Hermeneutik bei Luigi Pareyson

Matthias Flatscher: Heideggers und Gadammers Annäherungen an das Phänomen Sprache

Georg Stenger: „Fruchtbare Differenz“ als Leitfaden interkulturellen Bewusstseins - im Ausgang von Heidegger und Gadamer

Mirko Wischke: Hans-Georg Gadamer und die Phänomenologie der Traditionsaneignung

Klaus Ebner: „I'm too sad to tell you“. Die Antihermeneutik der Melancholie

ANHANG:

Alejandro G. Vigo: Heidegger - Phänomenologie und Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919-1921)

Alfred Dunshirn: Index zu griechischen Zitaten bei Heidegger

Helmuth Vetter: Rezension zu: Martin Heidegger / Ludwig von Ficker. Briefwechsel 1952-1967 (hrsg. v. Matthias Flatscher)

Andrzej Przyłębski: FENOMENOLOGIA - eine neue polnische Zeitschrift für Phänomenologie

Vor kurzem erschienen: **Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe**. Unter Mitarbeit von Klaus Ebner und Ulrike Kadi herausgegeben von Helmuth Vetter. Hamburg: Meiner 2004 (Philosophische Bibliothek; Band 555).