

II.C.12. „Husserl und der Sinn der Geschichte“

Der deutsche Text wurde veröffentlicht in:

Hermann Noack (Hg.), *Husserl* (Wege der Forschung 40), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, S. 231-276.

Es handelt sich um die deutsche Übersetzung von:

„Husserl et le sens de l'histoire“ (II.A.18.), in: *Revue de métaphysique et de morale* 54/3-4 (1949), S. 280-316. Ricœur hat den Text in *À l'école de la phénoménologie* (I.A.16.), Paris, Vrin, 1986, S. 21-57 übernommen.

Die deutsche Übersetzung stammt von Klaus Stichweh (geb. 1936).

Der französische Aufsatz erschien in einem Themenheft, das den Problemen der Geschichte gewidmet war und Beiträge von u.a. Lucien Fèvre, Henri-Irénée Marrou, Claude Levi-Strauss und Raymond Aron enthielt. Er gehört zu den frühen Arbeiten, die Ricœur Edmund Husserl (1859-1938) gewidmet hat. Während seiner Kriegsgefangenschaft hatte er Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* übersetzt und diese Übersetzung als „Thèse secondaire“ eingereicht. Sie erschien 1950 unter dem Titel: Edmund Husserl, *Idées directrice pour une phénoménologie* bei Gallimard in Paris in der prestigeträchtigen Reihe „Bibliothèque de philosophie“. Mit dieser Übersetzung und einer Reihe von Aufsätzen und Abhandlungen, die in *À l'école de la phénoménologie* versammelt wurden, spielte Ricœur eine maßgebliche Rolle für die Einführung von Husserls Texten in Frankreich.

Erst 1973 erschien der vorliegende Text auf Deutsch in einem Band der damals renommierten Reihe „Wege der Forschung“, die von der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft in Darmstadt verlegt wurde. Die deutsche Veröffentlichung bezeugt Ricœurs internationales Renommee als Interpret Husserls.

HUSSERL UND DER SINN DER GESCHICHTE

VON PAUL RICOEUR

Wenn in der letzten Phase des Husserlschen Denkens das Phänomen der Geschichte bedeutsam wird, so sind damit eine Reihe von Fragen gestellt, deren wichtigste über Husserl hinaus die Möglichkeit einer *Geschichtsphilosophie* im allgemeinen thematisiert.

In einer ersten Frage geht es lediglich darum, Husserls psychologische Lage zu verstehen: Welche *Motive* haben diese Verwandlung der Husserlschen Problematik bestimmt? Dieser Denker, dem politische Tätigkeit von Natur aus fremd ist, — man ist geneigt, ihn als apolitisch zu bezeichnen, apolitisch durch Bildung, Geschmack, Beruf und durch Vorliebe für wissenschaftliche Strenge — dieser Denker entwickelt unerwartet ein Bewußtsein für eine allgemeine Krise der Menschheit, er spricht nicht mehr allein vom transzendentalen Ego, sondern vom europäischen Menschen, seinem Schicksal, seinem möglichen Verfall und seiner notwendigen Wiedergeburt, und er stellt seine eigene Philosophie in die Geschichte, und das in der Überzeugung, daß diese Philosophie für den europäischen Menschen verantwortlich ist und daß sie allein ihm den Weg der Erneuerung zeigen kann. Nicht zufrieden damit, die Geschichte und sich in der Geschichte zu denken, entdeckt der Phänomenologe die überraschende Aufgabe, ein neues Zeitalter zu begründen — wie Sokrates und Descartes.

Die — zum großen Teil unveröffentlichten — Werke, auf die wir uns beziehen, stammen aus den Jahren 1935—1939. Man kann vermuten, daß Husserl 1930 begonnen hat, das Verständnis seiner eigenen Philosophie mit dem der Geschichte zu verbinden, genauer: der Geschichte des europäischen Geistes. Am 7. Mai 1935 hält

* Zusätze des Übersetzers in den Anmerkungen stehen in eckigen Klammern.

Husserl im Wiener Kulturbund einen Vortrag unter dem Titel ›Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit‹; auf diesen Vortrag folgen im November 1935 zwei Vorträge im «Cercle philosophique de Prague pour les recherches sur l'entendement humain»; die Gesamtheit der der Öffentlichkeit noch vorenthaltenen Schriften wird gekrönt durch die große Abhandlung unter dem Titel ›Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie‹ (die ersten beiden Teile hiervon wurden 1936 von der Belgrader Zeitschrift ›Philosophia‹ veröffentlicht¹); außer dieser Abhandlung umfaßt die unter dem Titel ›Krisis‹ zusammengefaßte Gruppe von Manuskripten folgende Texte: den ersten Entwurf des Wiener Vortrags, den mutmaßlichen Text des Vortrags, eine revidierte Fassung, eine andere, vollständigere Ausarbeitung desselben Textes, den vollständigen Text der ›Krisis‹ und verschiedene nicht zur Veröffentlichung bestimmte Texte, die Husserls laufende Überlegungen zu denselben Themen enthalten.

Die politische Lage Deutschlands zu dieser Zeit steht spürbar im Hintergrund dieser ganzen denkerischen Bemühung: in diesem Sinne kann man sagen, daß der tragische Verlauf der Geschichte Husserl dazu veranlaßt hat, historisch zu denken. Der alte Husserl, der den Nationalsozialisten als Nichtarier, als wissenschaftlicher Denker und noch grundsätzlicher als sokratisches Genie und Infragesteller verdächtig war, konnte, pensioniert und zum Schweigen verurteilt, nicht umhin zu entdecken, daß der Geist eine Geschichte hat, die für die Geschichte im ganzen bedeutsam ist, daß der Geist krank sein kann und daß die Geschichte für den Geist der Ort der Gefahr und des möglichen Verlustes ist. Diese Entdeckung war um so unvermeidlicher, als gerade die Kranken, nämlich die Nationalsozialisten, den gesamten Rationalismus als dekadentes Denken denunzierten und neue biologische Maßstäbe politischer und geistiger Gesundheit aufstellten. Jedenfalls war das *Bewußtsein der Krise*

¹ Der unveröffentlichte dritte Teil ist allein doppelt so lang wie Krisis I und II. [Der vollständige Text der Krisis, der Wiener Vortrag, sowie ergänzende Nachlaß-Manuskripte aus dem zeitlichen und thematischen Umkreis der ›Krisis‹ wurden 1954 als Bd. VI der ›Husserliana‹ (Edmund Husserl, Gesammelte Werke, Den Haag seit 1950) veröffentlicht.]

zur Zeit des Nationalsozialismus der tatsächliche Anlaß für das Engagement in der Geschichte: Zu Ehren des Rationalismus mußte gesagt werden, wer der Kranke war und wo folglich der Sinn des Menschen zu finden war und wo der Widersinn.

Hinzuzufügen wäre, daß, ganz in Husserls Nähe, sein alter Mitarbeiter Martin Heidegger an einem Werk arbeitete, das von einer anderen Seite her ebenfalls auf eine Verurteilung der klassischen Philosophie hinauslief und, mindestens implizit, auf eine andere Deutung der Geschichte, eine andere Interpretation des zeitgeschichtlichen Dramas und eine andere Aufteilung der Verantwortlichkeiten hinzielte. So wurde der unhistorischste der Professoren von der Geschichte dazu gezwungen, sich historisch zu interpretieren.

Nun bleibt aber darüber hinaus noch zu untersuchen, wieso die Phänomenologie historische Gesichtspunkte aufnehmen konnte. Hier zwingt die Verwandlung einer philosophischen *Problematik* dazu, über die Ausdeutung einer psychologischen *Motivation* hinauszugehen und den Sachzusammenhang der transzendentalen Phänomenologie zur Diskussion zu stellen. Wie wird eine Philosophie des Cogito mit ihrem radikalen Rückgriff auf das seinsbegründende *Ego* fähig, eine Philosophie der Geschichte zu entwickeln?

Diese Frage läßt sich durch eine Untersuchung der Husserlschen Texte teilweise beantworten. Die Einheit des Husserlschen Denkens zeigt sich bis zu einem gewissen Grade, wenn man die zwischen Bewußtsein und Geschichte vermittelnde Funktion der *Ideen* genügend stark betont; diese *Ideen* werden im kantischen Sinne als unendliche Aufgabe begriffen, womit ein unendlicher Fortschritt und folglich eine Geschichte impliziert ist.

Wenn jedoch die menschliche Zeit die durch eine unendliche Idee erforderte Entwicklung ist — so schon bei Kant, z. B. in der ›Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht‹ und in den anderen geschichtsphilosophischen Abhandlungen —, dann stellen sich durch diese Überwindung einer Philosophie des Ego zugunsten einer Philosophie der geschichtlichen Menschheit eine Reihe von grundsätzlichen Fragen, die alle sokratischen, cartesianischen, kantianischen und alle Philosophien des Cogito im weiteren Sinne betreffen. Wir werden diese Fragen zu gegebener Zeit stellen.

1. Der Widerstand der transzendentalen Phänomenologie gegen die geschichtliche Betrachtungsweise

Nichts in Husserls vorangegangenem Werk scheint auf eine Modifikation der Phänomenologie im Sinne einer Geschichtsphilosophie hinzuweisen. Eher finden sich Gründe, die eine Einbeziehung der Geschichtsphilosophie für immer unwahrscheinlich machen.

1. Die transzendente Phänomenologie der ›Ideen‹, der ›Formalen und transzendentalen Logik‹ und der ›Cartesianischen Meditationen‹ negiert nicht, sondern integriert auf eine besondere Weise² das *logische* Anliegen, das die ›Logischen Untersuchungen‹ leitete. Nun schließt aber dieses logische Anliegen einen bestimmten Sinn der Geschichte aus. In den ›Logischen Untersuchungen‹ wird man nämlich belehrt, daß der *Sinn* einer logischen Struktur — sowohl in der engen Bedeutung der formalen Logik, selbst wenn sie zur *mathesis universalis* erweitert wird,³ als auch in der weiten Bedeutung der materialen Ontologien, die die obersten Gattungen der einzelnen Regionen wie Natur, Bewußtsein o. ä. analysieren — daß also dieser *Sinn* unabhängig ist von der Geschichte des individuellen Bewußtseins oder von der Menschheitsgeschichte, in deren Rahmen Entdeckung und Entwicklung dieses Sinnes sich vollzieht. Der Sinn erweist sich als Sinn im Medium der Anschauung, die dessen einzelne Momente erfaßt. Die Geschichte des Begriffs, insofern er Ausdruck des Sinnes ist, hat auf die Wahrheit des Sinnes keinen Einfluß; die Wahrheit wird nicht *erworben* in der Weise, wie Lebe-

² Über das Verhältnis von Logizismus und transzendentaler Phänomenologie vgl. meine Einleitung zu der französischen Übersetzung von Ideen I [Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie pure*, t. I, traduction, introduction et commentaire, Paris 1950].

³ Vgl. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1. Buch, §§ 8 und 10. [Diese Schrift, im folgenden als „Ideen I“ bezeichnet, erschien zuerst 1913 als erster Band des Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung und 1922 und 1928 in unveränderten Neuauflagen. Im folgenden wird, wenn nicht anders angegeben, nach den Seitenzahlen dieser Ausgaben zitiert; sie sind in der Neuausgabe von 1950 (Husserliana Bd. III) am Rande vermerkt.]

wesen eine funktionelle Fähigkeit erwerben; sie ist eine unhistorische Beziehung zwischen einer „Leerintention“ und einer anschaulichen Gegenwart (sinnliche Wahrnehmung, innere Wahrnehmung, Fremdwahrnehmung, „kategoriale Anschauung“⁴ usw. oder ihrer Phantasie- oder Erinnerungsmodifikation), die jene Leerintention „erfüllt“.

Das Husserlsche Denken hat sich zunächst im Widerstand gegen den Psychologismus artikuliert; dieser Widerstand bleibt die Voraussetzung der ganzen späteren Transzendentalphilosophie. Dementsprechend wird gleich zu Beginn eine Philosophie der Geschichte verworfen, die die Geschichte als *Entwicklung* begreift, als eine *Genesis*, die das im höheren Grade Rationale aus dem weniger Rationalen und, ganz allgemein, das Mehr aus dem Weniger ableitet. In dieser Hinsicht ist die Zeitlosigkeit des objektiven Sinnes einer empiristischen Herleitung unzugänglich, die von den subjektiven Annäherungen dieses Sinnes ausgeht.

Die Wesensphilosophie, die auf der Reflexionsebene der ›Ideen‹ den „Logizismus“ der ›Logischen Untersuchungen‹ fortsetzt, bestätigt dieses Mißtrauen gegenüber genetischen Erklärungen: die „eidetische Reduktion“, die den individuellen Fall einklammert und nur den Sinn (und die ihn ausdrückende begriffliche Bedeutung) zurückbehält, ist eben dadurch eine Reduktion der Geschichte. Das mundan Wirkliche verhält sich zum Wesen wie das Kontingente zum Notwendigen: Jedes Wesen ist ein Feld von Realisierungsmöglichkeiten, ein Individuum kann, seinem Wesen nach betrachtet, hier oder dort, jetzt oder zu einer anderen Zeit sein.⁵ Man muß sehen, wie vorsichtig Husserl mit dem Begriff *Ursprung* umgeht: Gleich auf den ersten Seiten von ›Ideen‹ I notiert er: „Es werden hier keine Geschichten erzählt. Weder an psychologisch-kausale, noch an entwicklungsgeschichtliche Genesis braucht und soll bei dieser Rede von Ursprünglichkeit gedacht werden . . .“⁶

Der Begriff „Ursprung“ kann erst auf einer späteren, im eigentlichen Sinne transzendentalen Stufe des Denkens wiederauftauchen,

⁴ Vgl. Logische Untersuchungen VI, 2. Abschnitt.

⁵ Ideen I, S. 8.

⁶ Ideen I, S. 7, Anm. 1.

wo er nicht mehr die kausal-historische Genesis bezeichnet, sondern die Fundierung.⁷

Der „Logizismus“ der ›Logischen Untersuchungen‹ und die „eideische Reduktion“ der ›Ideen‹ bezeichnen den endgültigen Sieg über ein gewisses Eindringen der Geschichte in die Philosophie. Wir können von nun an sicher sein, daß die Geschichte des Geistes, von der später die Rede sein wird, niemals die Entstehung des Sinnes aus dem Bedeutungslosen ist, eine Evolution im Stile Spencers. Die in der Geschichte implizierte *Entwicklung der Idee* ist etwas ganz anderes als die *Entstehung des Begriffs*.

2. Die im eigentlichen Sinne transzendente Problematik der Phänomenologie hat keine offen zutage liegende historische Absicht; eher scheint sie diese Absicht durch die vorgängige „transzendente Reduktion“ auszuschließen.

Einige Worte sind nötig, um den Stellenwert der transzendentalen Reduktion in der phänomenologischen Gesamtproblematik zu bestimmen: Durch diese Reduktion begibt sich das Bewußtsein seiner ursprünglichen Naivität, die Husserl „natürliche Einstellung“ nennt und die darin besteht, die Welt, so wie sie ist, spontan für einfach *gegeben* zu halten; bei der Revision dieser Naivität entdeckt das Bewußtsein, daß es *gebendes*, sinngabendes Bewußtsein ist.⁸ Die Reduktion hebt die Gegenwärtigkeit der Welt nicht auf; sie schließt nichts aus; sie hebt nicht einmal den Vorrang der Anschauung in aller Erkenntnis auf; nach dieser Reduktion hört das Bewußtsein nicht auf zu *sehen*, aber ohne diesem Sehen ausgeliefert zu sein, ohne sich darin zu verlieren; das Sehen jedoch enthüllt sich als Leistung, als Vollzug,⁹ an einer Stelle spricht Husserl sogar von einem „sozusagen schöpferischen Anfang“¹⁰. Man hätte Husserl verstanden, man wäre Phänomenologe im transzendentalen Sinne, wenn man dies im eigenen Bewußtsein verwirklichen würde: daß die Intentionalität, die im Sehen kulminiert, eben ein schöpferisches Sehen ist.¹¹

⁷ Vgl. die zwei Bedeutungen von „Ursprung“ in Ideen I, § 56, S. 108 und § 122, S. 253. ⁸ Ideen I, § 55.

⁹ Zum „Vollzug“ vgl. Ideen I, § 122; zur „Leistung“ s. u.

¹⁰ Ideen I, S. 253 [Husserliana Bd. III, S. 300, Z. 31].

¹¹ „Originär gebende(n) Anschauungen“, Ideen I, S. 36 [Husserliana Bd. III, S. 43, Z. 32].

Wir können an dieser Stelle nicht auf die Schwierigkeiten der Interpretation dieses zentralen Themas der Phänomenologie eingehen; so sei nur vermerkt, daß die natürliche Einstellung nur dann verstanden ist, wenn sie der Reduktion unterworfen wird, und reduziert werden kann sie nur, wenn die *Konstitution* allen Sinnes und allen Seins positiv in Angriff genommen wird. Es läßt sich also nicht *zuerst* angeben, was die natürliche Einstellung ist, *dann*, was deren Reduktion, und *schließlich*, was die Konstitution ist: Diese drei Punkte der phänomenologischen Problematik muß man als einheitlichen Zusammenhang begreifen.

Hier interessiert uns jedoch, daß Husserl zur Zeit der ›Ideen‹ nicht nur die Natur-, sondern auch die Geisteswissenschaften zu den Disziplinen der natürlichen Einstellung rechnet: Geschichte, Kulturwissenschaften, die soziologischen Disziplinen jeder Art sind Wissenschaften von der Welt;¹² in Husserls Sprache ist der Geist als soziale Realität eine „Transzendenz“, d. h. ein Gegenstand, in bezug auf welchen das reine Bewußtsein über sich hinausgeht; der Geist ist „draußen“ — ebenso wie die Natur, die er durchdringt, oder der Körper, in dem das Bewußtsein sich vergegenständlicht, oder die Seele als individuelle psychische Realität verstanden. Die Weltlichkeit des Geistes bedeutet, daß er unter den Gegenständen eines Bewußtseinssubjekts vorkommt und daß er für ein und „in“ einem Bewußtsein konstituiert sein muß als das Korrelat bestimmter fundamentaler Akte, durch die die „Setzung“ des Geistes in der Welt, in der Geschichte und in der Gesellschaft erfolgt. In diesem Sinne ist es zu verstehen, daß die „Geisteswissenschaften“ zunächst der Reduktion unterworfen werden müssen:¹³ Statt uns in die historische und soziale Wirklichkeit wie in ein Absolutes zu verlieren, suspendieren wir unseren Glauben an das Dasein des Geistes und der Dinge; von nun an wissen wir, daß der Geist der historischen Gesellschaften nur für und durch ein absolutes Bewußtsein ist, das ihn konstituiert.¹⁴ Hier liegt unseres Erachtens die Quelle aller späteren Schwierigkeiten: Wie soll man verstehen, daß einerseits der

¹² Ideen I, S. 8.

¹³ Ideen I, S. 108.

¹⁴ Ideen I, S. [143, vgl. S. 115].

geschichtliche Mensch in einem absoluten Bewußtsein konstituiert wird und daß andererseits der sich in der Geschichte entwickelnde *Sinn* den Menschen, der als Phänomenologe jenes absolute Bewußtsein in Gang hält, unter sich begreift? Hier scheint sich eine schwierige Dialektik zwischen Umfassendem und Umfaßtem anzukündigen, zwischen dem transzendentalen *Ego* und dem *Sinn*, der die Einheit der Geschichte stiftet.

Ohne daß jetzt schon auf diese Schwierigkeit eingegangen werden soll, sei nur bemerkt, daß Husserl die Konstitution des Menschen (d. h. der psycho-physiologischen Seele, der psychosozialen Person und des Geistes als historischer Realität) in dem noch unveröffentlichten¹⁵ zweiten Band der ›Ideen‹ in Angriff genommen hat. Dieser bedeutende Text, den wir im Löwener Husserl-Archiv lesen konnten, enthält in seinem zweiten Teil eine lange Analyse der Bewußtseinsoperationen, durch welche sich der Leib als lebender Organismus, sodann als Ausdruck und Bewegungsmittel eines anderen Menschen ausbildet, und durch welche schließlich die gesellschaftlichen Bindeglieder zwischen Personen konstituiert werden.

Auf der Ebene von ›Ideen‹ I und II gibt es also keinen Vorrang der Geschichte. Im Gegenteil: der geschichtliche Mensch ist ein Moment, eine Stufe der Weltlichkeit, eine „Schicht“ der konstituierten Welt: in diesem Sinne ist er wie alle „Transzendenz“ im absoluten Bewußtsein eingeschlossen.

3. Obwohl die Geschichte in doppelter Hinsicht ausgeschaltet ist: als genetisches Erklärungsprinzip und als vom Historiker und vom Soziologen erforschte Wirklichkeit, könnte sie auf eine subtilere Weise innerhalb des transzendentalen Bewußtseins, „in“ dem sich Natur und Geschichte konstituieren, wieder auftauchen. Dieses Bewußtsein ist immer noch *zeitlich*. Es ist dauerndes Leben. In dieser Mannigfaltigkeit sukzessiver Ansätze konstituiert sich jeglicher Sinn als Einheit, der diese sukzessiven Ansätze miteinander verbindet. Das Blau des Meeres, der Ausdruck eines Gesichts, die technische Bedeutung des Werkzeugs, die ästhetische Bedeutung des Kunstwerks, der juristische Sinn der Institution usw., sie alle bilden sich nach und nach in einer *Zeit*, vermittelt durch sich ergänzende Mo-

¹⁵ [Inzwischen veröffentlicht als Bd. IV der Husserliana (1952).]

mente partieller Anschauung. Die Zeit zum Beispiel ist die offen zutage liegende Dimension des ursprünglichsten Bewußtseins: des Dingbewußtseins, welches die allererste Schicht der mundanen Existenz „gibt“. Die Wahrnehmbarkeit der noch unbekanntem Dinge besteht in der Möglichkeit, daß in einer unendlichen Zeit neue Abschattungen den entstehenden Sinn bestätigen oder nicht bestätigen und einen neuen Sinn begründen.¹⁶ Das absolute Bewußtsein ist also zeitlich, entsprechend einem dreifachen Horizont von Erinnerung, Erwartung und augenblicklicher Gegenwart.

Ist die weltliche Zeit der Reduktion verfallen, enthüllt sich die phänomenologische Zeit, die einheitstiftende Form aller Erlebnisse. Allerdings ist diese Zeit ihrerseits wieder in dem Maße ein Rätsel, als die Absolutheit des transzendentalen Ichs nur in einer bestimmten Hinsicht (nämlich in bezug auf die Transzendenzen) absolut ist und daher einer Urkonstitution bedarf, die mit zahlreichen Schwierigkeiten behaftet ist.¹⁷ Wir brauchen hier nicht auf die grundsätzlichen Schwierigkeiten einzugehen, die sich aus der primordialen Konstitution des *phänomenologischen Zeitbewußtseins* ergeben; Husserl hat diese Thematik erstmals 1905 in den ›Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins‹¹⁸ ausgearbeitet; doch diese Schwierigkeiten würden uns von unserem eigentlichen Problem entfernen: in der Tat ist diese Ursynthese, dieser Urmodus der Verbindung zwischen Bewußtseinserlebnissen zwar *Zeit*, aber noch nicht *Geschichte*; die Geschichte bleibt außerhalb, die Zeit ist das Bewußtsein selbst; wenn man sagt, die Zeit sei konstituiert, so nicht mehr in dem Sinne, wie das außerhalb Befindliche konstituiert ist; sie ist urkonstituiert in dem Sinne, daß alles Transzendieren eines Bewußtseins auf einen transzendenten Gegenstand hin, der die Einheit des transzendentalen Dinges in seinen Abschattungen darstellt, voraussetzt, daß jedes gegenwärtige Bewußtsein auf immanente

¹⁶ Zu all dem vgl. Ideen I, S. 74 f., 202 f. und die zweite ›Cartesianische Meditation‹.

¹⁷ Ideen I, S. 163 und vor allem die vierte ›Cartesianische Meditation‹.

¹⁸ [Hrsg. von Martin Heidegger im Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. IX, 1928 (auch als Sonderdruck), S. 368 bis 496. Neuausgabe in Husserliana Bd. X, 1966, S. 3—98.]

Weise über sich hinausgeht, und zwar *zeitlich*, auf ein anderes Bewußtsein hin; so wird es zur unmittelbaren Vergangenheit für eine neue Gegenwart, der ihrerseits noch eine Zukunft unmittelbar bevorsteht. Die konstituierende *transzendente* Zeit, die außerdem urkonstituiert ist, ist nicht die *transzendente* Geschichte: diese ist nur das Korrelat eines Bewußtseins, das Spuren und Dokumente untersucht, den fremden Menschen in diesen Dokumenten zu verstehen und den Sinn einer Gesellschaft zu erfassen sucht, die sich in der weltlichen Zeit (Sterne, Uhren und Kalender) entwickelt. Unter diesem Gesichtspunkt ist die phänomenologische Zeit das Absolute, in dem sich Natur, Menschen, Kulturen und *Geschichte* als *Gegenstände* konstituieren.

Es ist trotzdem nicht ohne Bedeutung, daß das ursprünglichste Bewußtsein seinerseits wieder zeitlich ist; wenn die Zeit der Historiker der Reduktion und der Konstitution unterliegt, läßt sich vielleicht eine andere Geschichte ausarbeiten, die dem gebenden Bewußtsein nähersteht: in diesem Sinne unternimmt die transzendente Phänomenologie mit der Behandlung der phänomenologischen Zeit einen Schritt in Richtung auf eine Geschichtsphilosophie.

4. Ein Problem ist noch zu behandeln, bei dem sich der Unterschied zwischen der phänomenologischen und einer möglichen geschichtsphilosophischen Problematik zeigt. Mit der phänomenologischen Zeit erscheint auch ein transzendentes Ego: das Ich ist nicht nur ein welthaftes, das als Gegenstand der Psychologie gegeben und folglich zu reduzieren und zu konstituieren ist; es gibt außerdem ein Ich, das in jedem konstituierenden Bewußtsein lebt: von ihm läßt sich nur sagen, daß es „durch“ solches Bewußtsein hindurch Welthaftes (Ding, Mensch, Kunstwerk usw.) erlebt.¹⁹ Dieses Ich ist das wahrnehmende, phantasierende, fühlende, wollende usw. Das Ich des Cogito kann nicht thematisiert, nicht Untersuchungsobjekt werden; es läßt sich nur in seinen „Beziehungsweisen“ erfassen;²⁰ zum Beispiel: wie es seine Aufmerksamkeit auf etwas richtet, eine Wahrnehmung suspendiert, setzt oder passiv aufrechterhält, oder schließlich aktiv fortschreitet, indem es Akt an Akt reiht. Die Phänome-

¹⁹ Ideen I, S. 109.

²⁰ Ideen I, S. 160 [Husserliana Bd. III, S. 195, Z. 27].

nologie des Ego kann sich daher nur auf seine Verhaltensweisen richten, nicht auf sein Wesen. Aus dieser Betrachtungsweise des Cogito folgt die These, daß jedem Erlebnisstrom ein numerisch unterschiedenes Ego zugrunde liegt und daß „zwei Erlebnisströme (Bewußtseinssphären für zwei reine Ich) von identischem Wesensgehalt undenkbar sind.“²¹ Es gibt hier also ein Axiom des Ununterscheidbaren, aus dem sich eine Mehrheit von Ichen ableiten läßt, die nicht die mundane, konstituierte Vielheit psychologischer Bewußtseinssubjekte ist.

Beinhaltet diese Vielheit von Bewußtseinssubjekten die Möglichkeit für eine Theorie der Geschichte? Diese Frage ist letztlich zu bejahen, denn die Vielheit der Subjekte ist das Entwicklungsfeld für den einheitsstiftenden Sinn einer Geschichte der Menschen. Aber zunächst ist zu sehen, wieviel Hindernisse die transzendente Phänomenologie auf dem Weg zu einem Geschichtsbegriff aufhäuft: ebenso wie die Zeit des Ego nicht mit der einen Geschichte der Menschen identisch ist, sondern die Zeit eines einzelnen Ego darstellt, ebenso wenig ist die Vielheit der Iche schon die Geschichte. Zwei Schwierigkeiten bleiben bestehen:

Zunächst scheint die Vielheit der Iche eine absolute zu sein: wie soll man *eine* Geschichte mit *mehreren* Bewußtseinssubjekten machen? Wir werden sehen, daß zur Zeit der *Krisis* die Philosophie der „Idee“ auf diese Schwierigkeit eine Antwort sucht.

Doch wenn man auch zur Not begreifen kann, daß die Vielheit der Bewußtseinssubjekte und die Einzigkeit der Geschichte notwendige Momente einer gemeinsamen *Aufgabe* sind, so ist die zweite Schwierigkeit anscheinend schwieriger zu beseitigen: „in“ welchem Bewußtsein soll die Vielheit der Bewußtseinssubjekte gesetzt sein? Die Vielheit, die möglicherweise von einem einheitsstiftenden Sinn, einer geschichtlichen Aufgabe durchdrungen wird, läßt sich nicht von oben betrachten, so als ob ich, du, wir und die anderen in einer Totalität austauschbar wären; damit wäre aus dieser Totalität ein Absolutes gemacht, welches das Ego entmachten würde. Dieses Hindernis für eine Geschichtsphilosophie zeigt sich mit auffälliger Deutlichkeit bei der Lektüre der fünften ›Cartesianischen Meditation‹. Am

²¹ Ideen I, S. 167 [Husserliana Bd. III, S. 203, Z. 12—15].

Ende unserer Untersuchung, wenn wir das Wesen der Geschichte besser verstanden haben, werden wir darauf zurückkommen.

II. Gesichtspunkte für die Teleologie der Geschichte und der Vernunft

Durch das *Bewußtsein der Krise*, so sagten wir, wird die Geschichte auch für den unhistorischsten und apolitischsten Philosophen zum Problem. Eine Kulturkrise ist ein auf den Maßstab der Geschichte vergrößerter Zweifel. Gewiß hat die Kulturkrise nur dann die Funktion des methodischen Zweifels, wenn das Bewußtsein jedes Einzelnen sie zum Gegenstand philosophischer Fragestellung macht. Wird sie jedoch in dieser Weise in eine Frage verwandelt, die *ich* mir stelle, so bleibt das Krisenbewußtsein *innerhalb* der Geschichte; es ist eine Frage *an* die Geschichte und *in* der Geschichte: was ist die Zukunft des Menschen? d. h. welchen Sinn und welches Ziel haben wir, die wir die Menschheit sind?

Die erste Frage der Geschichtsphilosophie bewegt sich also von der Krise zur Idee, vom Zweifel zum Sinn. Das Krisenbewußtsein zwingt uns dazu, unsere Aufgabe zu sehen, die wesensmäßig eine Aufgabe für uns alle ist, eine Aufgabe, die eine Geschichte in Gang setzt.

Umgekehrt bietet die Geschichte sich einer philosophischen Reflexion nur über ihre Teleologie dar: sie ergibt sich aus einer besonderen Art rationaler Struktur, die eben eine Geschichte zum notwendigen Thema macht. Eine unmittelbare Reflexion auf die Geschichte als Fluß von Ereignissen ist nicht möglich, wohl aber eine indirekte, die die Geschichte als Realisierung eines Sinnes versteht. Von daher ist sie eine Funktion der Vernunft, d. h. die ihr eigene Art, sich zu verwirklichen.

Gleich zu Beginn seines Wiener Vortrags bestimmt Husserl die leitende Hinsicht; Geschichtsphilosophie und Teleologie sind gleichbedeutend: „Ich will (...) den Versuch wagen, dem soviel verhandelten Thema der europäischen Krisis ein neues Interesse dadurch abzugewinnen, daß ich die geschichtsphilosophische Idee (oder den teleologischen Sinn) des europäischen Menschentums entwickle. In-

dem ich dabei die wesentliche Funktion aufweise, welche in diesem Sinn die Philosophie und ihre Verzweigungen als unsere Wissenschaften zu üben haben, wird auch die europäische Krisis eine neue Erleuchtung gewinnen.“²² (Wir kommen weiter unten noch auf die beiden Überzeugungen zurück, die hier sogleich mitgemeint sind: daß gerade in Europa der Mensch einen „teleologischen Sinn“, eine „Idee“ hat, und daß diese „Idee“ die Philosophie ist, Philosophie als Verständniszusammenhang und unendliche Perspektive der Wissenschaften.)

Der Anfang des ersten Teils der ›Krisis‹ zieht, ausgehend vom „teleologischen Sinn“, eine noch deutlichere Verbindung zwischen Geschichte und Philosophie: „Die Schrift, die ich mit der vorliegenden Abhandlung beginne (. . .), macht den Versuch, auf dem Wege einer teleologisch-historischen Besinnung auf die Ursprünge unserer kritischen wissenschaftlichen und philosophischen Situation die unausweichliche Notwendigkeit einer transzendental-phänomenologischen Umwendung der Philosophie zu begründen. Sonach wird sie zu einer eigenständigen Einleitung in die transzendente Phänomenologie.“²³

Dementsprechend ist die Geschichte keine sekundäre Zugabe zur Philosophie, sondern vielmehr ein privilegierter Zugang zu ihrer Problematik. Während einerseits die Geschichte nur auf Grund der in ihr sich verwirklichenden Idee zu begreifen ist, kann die Bewegung der Geschichte andererseits dem Philosophen transzendente Themen in ursprünglicher Weise enthüllen, insofern vorausgesetzt werden kann, daß die Geschichte ihren eigentümlich menschlichen Charakter aus eben diesen Themen gewinnt. Aber bevor wir näher auf die methodologischen Fragen eingehen, die sich aus dem Begriff der historischen Teleologie und dem Gebrauch dieser Teleologie als „eigenständiger Einleitung in die transzendente Phänomenologie“ ergeben, ist es nicht überflüssig, eine summarische Übersicht über die Anwendung der Methode zu geben; in dieser Hinsicht ist der überarbeitete Text des Wiener Vortrags²⁴ aufschlußreicher als der zweite

²² [Husserliana Bd. VI, 1954, S. 314, 1—8. Die folgenden Zitate beziehen sich sämtlich, wenn nicht anders angegeben, auf diesen Band.]

²³ [S. XIV, Anm. 3.]

²⁴ [Abgedruckt S. 314—348; vgl. die textkritische Anmerkung S. 547.]

Teil der ›Krisis‹, der, isoliert genommen, keine größeren Zusammenhänge erkennen läßt; er ist vor allem eine Geschichte der Philosophie von Galilei bis Kant. Umfassendere Betrachtungen über den europäischen Geist und die Beziehungen zwischen Geschichtsphilosophie und Reflexionsphilosophie im transzendentalen Sinne sind ziemlich selten, wenn auch von unschätzbbarer Präzision (besonders die §§ 6, 7 und vor allem 15; wir kommen darauf zurück).

Nur Europa hat eine „immanente Teleologie“, einen „Sinn“. Während Indien und China lediglich einen empirischen soziologischen Typus verkörpern, hat die Einheit Europas eine geistige Gestalt; sie ist nicht ein geographischer Ort, sondern ein geistiges Band, welches in der „Einheit eines geistigen Lebens, Wirkens, Schaffens“²⁵ besteht. Hier ist bereits die Aufwertung des Begriffs „Geist“ sichtbar: er wird nicht mehr auf die Ebene der Natur heruntergezogen, sondern im Bereich des konstituierenden Bewußtseins angesiedelt, und zwar in dem Maße, als das Gemeinsame zwischen den Menschen nicht in einem bloßen soziologischen Typus besteht, sondern einen „teleologischen Sinn“ darstellt.

Die Behauptung, nur Europa habe eine *Idee*, wirkt weniger erstaunlich, wenn man sie in zweifacher Weise ergänzt. Zunächst ist zu sagen, daß, absolut gesprochen, die Menschheit als ganze einen Sinn hat; Europa hat sich geographisch und kulturell von der übrigen Menschheit nur dadurch getrennt, daß es den Sinn des Menschentums entdeckt hat: Europas Besonderheit ist gerade seine Universalität. Andererseits ist die einzige Idee, die für alle gilt, die Philosophie. Die Philosophie ist die eingeborene Entelechie Europas²⁶, das „Urphänomen“²⁷ seiner Kultur. Es zeigt sich, daß europäisch sein nicht so sehr ein Ruhmestitel ist, der seine Träger aussondert, als vielmehr eine Verantwortung allen Menschen gegenüber. Zudem darf man, was die Bezeichnung „Philosophie“ hier bedeutet, nicht mißverstehen: als Sinn des europäischen Menschen ist sie nicht ein System, eine Schule oder ein datierbares Werk, sondern eine Idee im kantischen Sinne, d. h. eine Aufgabe. Die Teleologie der Geschichte

²⁵ [S. 319, Z. 3.]

²⁶ [S. 320, Z. 26.]

²⁷ [S. 321, Z. 36.]

verkörpert sich in der Idee der Philosophie. Aus diesem Grunde ist die Philosophie der Geschichte letztlich nichts anderes als die Geschichte der Philosophie, die ihrerseits nicht zu trennen ist von der philosophischen Bewußtwerdung.

Aber was ist die Philosophie als Idee, als Aufgabe? Welche Beziehung hat sie zum Ganzen der Kultur?

Bestimmt man die Philosophie als Idee, so sind damit ihre beiden Wesenszüge bezeichnet: Totalität und Unendlichkeit. Husserl nennt sie außerdem *Telos*, „Willensziel“:²⁸ sie ist das *Telos* der Wissenschaft vom Ganzen des Seienden. Weil die Idee der Philosophie auf die Vollendung der Wissenschaft vom Seienden im ganzen zielt, kann sie nur „eine im Unendlichen liegende Normgestalt“, ein „Pol der Unendlichkeit“²⁹ sein. Jede historische Verwirklichung der Philosophie hat immer noch die unerreichbare Idee als Horizont vor sich.

Wegen ihrer Unendlichkeit kommt der Idee eine Geschichte zu, ein Prozeß ohne Ende. Vor und außerhalb der Philosophie besitzt der Mensch zwar eine Geschichtlichkeit, aber er hat zunächst nur begrenzte, abgeschlossene Aufgaben ohne Horizont, die von kurzfristigen Interessen bestimmt und von der Überlieferung geregelt sind. Im 6. Jahrhundert entstand in Griechenland das „Menschen-tum unendlicher Aufgaben“;³⁰ die Idee der Philosophie wurde von einigen isolierten Individuen verkörpert, von einigen Gruppen, die sogleich die beschränkte Ruhe des „Menschen in der Endlichkeit“³¹ zerstört haben. Der Sprung ist vollzogen vom Lebenwollen zum Staunen, von der Meinung zur Wissenschaft. Ein Zweifel entsteht innerhalb der Überlieferung; die Wahrheitsfrage ist gestellt; das Universale wird gefordert; eine rein geistige Gemeinschaft³² bildet sich um die Aufgabe der Wissenschaft; diese philosophierende Gemeinschaft breitet sich über ihren eigenen Rahmen hinaus durch Kultur und Erziehung aus und verändert nach und nach den Sinn der Kultur.

²⁸ [S. 321, Z. 5—6.]

²⁹ [S. 322, Z. 4 und 30.]

³⁰ [S. 325, Z. 19.]

³¹ [S. 324, Z. 30—31.]

³² [Vgl. S. 322, Z. 30—38.]

So sieht Husserl die Geschichte des Abendlandes bestimmt von der philosophischen Tätigkeit, die als freie, universale Reflexion verstanden wird, die alle theoretischen und praktischen Ideale und das Ideal der Totalität der Ideale, kurz: die unendliche Gesamtheit aller Normen, umfaßt. Die Funktion der Philosophie ist eine archontische:³³ „Die universale Philosophie mit allen einzelnen Wissenschaften macht zwar eine Teilerscheinung der europäischen Kultur aus. Es liegt aber im Sinne meiner ganzen Darstellung, daß dieser Teil sozusagen das fungierende Gehirn ist, von dessen normalem Funktionieren die echte, gesunde europäische Geistigkeit abhängt.“³⁴

Wenn dies der Sinn des europäischen Menschentums ist und wenn es seine Bestimmung durch die Idee der Philosophie erfährt, dann kann die Krise Europas nur eine methodologische Not sein, die das Erkennen beeinträchtigt, und zwar nicht in seiner partiellen Tätigkeit, sondern in seiner zentralen Absicht: es gibt keine Krise der Physik, der Mathematik usw., sondern eine Krise des Wissensentwurfs als solchen und der leitenden Idee, die die „Wissenschaftlichkeit“³⁵ der Wissenschaft ausmacht. Diese Krise besteht im *Objektivismus*, d. h. in der Reduktion der unendlichen Aufgabe des Wissens auf dessen glänzendste Anwendung: das mathematisch-physikalische Wissen.

Auf die Bedeutung dieser Krise kommen wir weiter unten zurück, wenn wir den umgekehrten Weg gehen, die Rückkehr der Geschichte der Philosophie in die Philosophie bedenken und die Phänomenologie als Katharsis des kranken Menschen betrachten.

Nach diesem Überblick über die Husserlsche Interpretation der abendländischen Geschichte sind wir in der Lage, die damit zusammenhängenden methodologischen Probleme zu betrachten.

Die Beziehungen zwischen der philosophischen Reflexion und der Interpretation der Geschichte bezeichnen offensichtlich den kritischen Punkt: wie ist diese historische Teleologie sichtbar zu machen? Durch die unmittelbare Betrachtung der Geschichte? Aber wird der

³³ [S. 336, Z. 33—34.]

³⁴ [S. 338, Z. 7—12.]

³⁵ § 2 [S. 3] u. a.

Fachhistoriker bereit sein, die gesamte Geschichte des Abendlandes als Verwirklichung der Philosophie anzusehen? Wenn nur der Philosoph dem Historiker die Stichworte liefern kann, wozu dann dieser Umweg über die Geschichte, statt den direkten Weg der Reflexion zu gehen?

Im Wiener Vortrag finden sich nur einige Anspielungen auf diese Schwierigkeit, die ganz offensichtlich den Gedankengang der Philosophie der ›Krisis‹ bestimmt. Einige Paragraphen dieses Werkes beschäftigen sich ausdrücklich mit diesem zentralen Punkt der Methode.³⁶

Einerseits ist es klar, daß man nur auf Grund einer philosophischen Intuition die Geschichte als Verwirklichung eines Sinnes, als Entwicklung auf einen ewigen Pol hin deuten kann; nur so kann man von der sozialen Typologie zur Idee des Menschen übergehen und der Gefahr einer Zoologie der Völker entgehen. „Diese (Vorahnung) aber gibt uns eine intentionale Leitung, um in der europäischen Geschichte höchst bedeutsame Zusammenhänge zu sehen, in deren Verfolgung uns das Vorgeahnte zu bewährter Gewißheit wird.“³⁷

Noch deutlicher arbeitet § 15 der ›Krisis‹ unter dem Titel ›Reflexionen über die Methode unserer historischen Betrachtungsart‹ den Gegensatz zwischen dieser Methode und derjenigen der Geschichte im Sinne der Historiker heraus: die Erforschung einer Teleologie ist nicht zu trennen von dem Vorhaben, „uns über uns selbst Klarheit zu verschaffen“.³⁸ Die Geschichte ist ein Moment unseres Selbstverständnisses, insofern wir diese Geschichte mitvollziehen: „Wir versuchen, die *Einheit*, die in allen historischen Zielstellungen, im Gegeneinander und Miteinander ihrer Verwandlungen waltet, herauszuerstehen und in einer beständigen Kritik, die immerfort nur den historischen Gesamtzusammenhang als einen personalen im Auge hat, schließlich die historische Aufgabe zu erschauen, die wir als die einzige uns persönlich eigene anerkennen

³⁶ Vor allem §§ 7, 9 Ende, 15 und einige Nachlaßmanuskripte zur Geschichtsphilosophie.

³⁷ [S. 321, Z. 11—14.]

³⁸ [S. 71, Z. 33—34.]

können. Ein Erschauen nicht von außen her, vom Faktum, und als ob das zeitliche Werden, in dem wir selbst geworden sind, ein bloß äußerliches kausales Nacheinander wäre, sondern *von Innen* her. Wir, die wir nicht nur geistiges Erbe haben, sondern auch durch und durch nichts anderes als historisch-geistig Gewordene sind, haben nur so eine wahrhaft uns eigene Aufgabe.³⁹ Weil die Geschichte *unsere* Geschichte ist, deshalb ist der Sinn der Geschichte unser Sinn: „Solche Art der Aufklärung der Geschichte in Rückfrage auf die Urstiftung der Ziele, welche die Kette der künftigen Generationen verbinden, (...) — das, sage ich, ist nichts anderes als die echte Selbstbesinnung des Philosophen auf das, worauf er *eigentlich hinauswill*, was in ihm Wille ist *aus* dem Willen und *als* Wille der geistigen Vorväter.“⁴⁰

Jedoch läßt sich einwenden, daß diese Texte zwar zeigen, daß die Geschichte des Geistes keine Selbständigkeit besitzt, sondern zum Selbstverständnis gehört. Sie zeigen aber nicht, daß das Verstehen seiner selbst nur auf dem Umweg über die Geschichte des Geistes erfolgen kann.

Hier zeigt sich das Neue im Denken Husserls: die Grundlinien der Idee der Philosophie sind nur an der Geschichte ablesbar; die Geschichte ist weder ein fiktiver noch ein vergeblicher Umweg: eben weil die Vernunft als unendliche Aufgabe eine Geschichte, eine fortschreitende Verwirklichung voraussetzt, ist die Geschichte ihrerseits der bevorzugte Ort für die Enthüllung eines übergeschichtlichen Sinnes. Indem ich einen Ursprung, eine Urstiftung entdecke, die auch ein Entwurf im Horizont der Zukunft, eine Endstiftung ist,⁴¹ kann ich wissen, wer ich bin. Dieser geschichtliche Charakter des Verstehens seiner selbst wird offenbar, wenn man es im Zusammenhang sieht mit dem Kampf gegen das Vorurteil: Descartes lehrte, daß die Evidenz ein Sieg über das Vorurteil ist; das Vorurteil aber hat stets eine geschichtliche Bedeutung; es ist eher altertümlicher als kindlicher Art und hat „sedimentären“ Charakter: seine „Selbstverständlichkeit“ ist „der Boden seiner privaten und unhistorischen

³⁹ [S. 71, Z. 35 — S. 72, Z. 11.]

⁴⁰ [S. 72, Z. 31 — S. 73, Z. 3.]

⁴¹ § 15 [etwa S. 72, Z. 27 und S. 73, Z. 32—33].

Arbeit“.⁴² Dagegen kann ich mich von einer verschütteten, sedimentierten Geschichte nur dadurch befreien, daß ich an den unter den Sedimentierungen „verborgenen“ Sinn wieder anknüpfe, ihn wieder lebendig mache und vergegenwärtige. So ergreife ich mit derselben Bewegung die teleologische Einheit der Geschichte und die Tiefe der Innerlichkeit. Den Zugang zu mir gewinne ich nur dadurch, daß ich mich von neuem auf die Ziele der „Altvordern“⁴³ besinne, die ich nur begreifen kann, wenn ich sie als gegenwärtig gültigen Sinn meines Lebens verstehe. Dieses zugleich reflexive und historische Verfahren nennt Husserl „Selbstbesinnung“ oder zuweilen auch „historische Rückbesinnung“⁴⁴ oder „historische und kritische Rückbesinnung“⁴⁵.

Kurz, nur die Geschichte verleiht der subjektiven Aufgabe zu philosophieren die ganze Weite der Unendlichkeit und der Totalität; jeder Philosoph legt eine Selbstinterpretation vor, einen Schlüssel zu seiner Philosophie; „aber wenn wir durch historische Forschung noch so genau über solche ‚Selbstinterpretationen‘ (und sei es auch über die einer ganzen Kette von Philosophen) unterrichtet werden, so erfahren wir daraus noch nichts über das, worauf ‚es‘ letztlich in der verborgenen Einheit intentionaler Innerlichkeit, welche allein Einheit der Geschichte ausmacht, in all diesen Philosophen ‚hinauswollte‘. Nur in der Endstiftung offenbart sich das, nur von ihr aus kann sich die einheitliche Ausgerichtetheit aller Philosophien und Philosophen eröffnen, und von ihr aus kann eine Erhellung gewonnen werden, in welcher man die vergangenen Denker versteht, wie sie selbst sich nie hätten verstehen können.“⁴⁶ Es hat also keinen Sinn, isolierte Texte zu zitieren und zur Grundlage einer zerstückelnden Auslegung zu machen: der Sinn eines Philosophen offenbart sich allein einer „kritischen Gesamtschau“⁴⁷, die die „einheitliche Ausgerichtetheit“⁴⁸ eines Philosophen nur im Zusammenhang mit derjenigen der Idee der Philosophie enthüllt.

⁴² [S. 73, Z. 3—5.]

⁴³ [S. 73, Z. 7—8.]

⁴⁴ [S. 73, Z. 24, vgl. S. 72, Z. 39 f. und S. 73, Z. 7.]

⁴⁵ § 7 [S. 16, Z. 10—11].

⁴⁶ [S. 74, Z. 13—23.]

⁴⁷ [S. 74, Z. 28.] ⁴⁸ [S. 74, Z. 20.]

Die historischen Überlegungen haben also in Husserls letztem Lebensjahrzehnt eine tiefgehende Umformung des Sinns der Philosophie bewirkt. Das Auftreten neuer Ausdrücke wie „Selbstbesinnung“ und „Menschentum“ ist bereits ein auffälliger Hinweis auf eine Entwicklung, die sich immanent aus der Reflexionsphilosophie selbst ergab.

Wollte man alle neuen Errungenschaften, die das Husserlsche Denken durch die Rückwirkung der historischen Besinnung hinzugewonnen hat, in einem einzigen Begriff zusammenfassen, so ließe sich sagen, daß die Phänomenologie sich zu einer Philosophie der dynamischen Vernunft entwickelt hat, um den Kantischen Gegensatz von Vernunft und Verstand wiederaufzunehmen. (Dieser Vergleich mit Kant ließe sich auch und gerade im Bereich der Geschichtsphilosophie ziemlich weit ausführen.) Kant betonte bereits das Mißverhältnis zwischen dem Verstand als konstitutiver Gesetzgleich mit Kant ließe sich auch und gerade im Bereich der Gesierender Forderung nach absoluter Vollständigkeit, nach der Summierung alles Bedingten im Unbedingten; diese Forderung, die in jeder transzendentalen Idee gegenwärtig ist, verursachte bekanntlich den metaphysischen Schein der rationalen Psychologie, der rationalen Kosmologie und der rationalen Theologie; aber selbst in der Aufdeckung des Scheins ist diese Forderung immer noch in Gestalt von regulativen Prinzipien wirksam. Kant war sich jedoch bewußt, daß er mit der Wiederaufnahme des platonischen Begriffs der Idee dem Geiste des griechischen Philosophen treu blieb, für den die Idee ebenso Prinzip des Verstehens (als mathematische und kosmologische Idee) wie auch Prinzip des Sollens und des Handelns (als moralische Idee: Gerechtigkeit, Tugend usw.) ist, ohne daß beides voneinander zu trennen wäre. Die Vernunft fordert stets eine totale Ordnung und darum stellt sie sich dar sowohl als Ethik des spekulativen Denkens wie auch als Intelligibilität der Ethik.

Husserl nimmt diese platonische und kantische Linie wieder auf und setzt sie fort, indem er unter dem Begriff „Vernunft“ fünf Momente zusammenfaßt, die wir im Verlauf unserer bisherigen Untersuchung in anderer Reihenfolge dargestellt haben:

1. Die Vernunft ist mehr als eine Kritik der Erkenntnis: sie hat die Aufgabe, die Einheit in allen Sinn schaffenden Tätigkeiten:

spekulativen, ethischen, ästhetischen usw., aufzufinden. Sie umfaßt das gesamte Gebiet der Kultur und ist deren einheitlicher Entwurf. In ›Ideen‹ I hatte die Vernunft eine viel spekulativere Bedeutung und war auf das Problem der *Wirklichkeit* bezogen. Die Vernunft weist die universelle Gültigkeit des Sehens, der originären Anschauung aus und begründet damit die Evidenz (vgl. dazu den ganzen vierten Abschnitt von ›Ideen‹ I, der unter dem Titel ›Vernunft und Wirklichkeit‹ steht). In diesem Sinne erfordert bereits die Vernunft eine Vollendung, eine Erfüllung jeder Intention in einem Schauen.

In der ›Krisis‹ gewinnt die Vernunft auf Grund ihres Totalitätscharakters eine „existentielle“ Bedeutung: sie umfaßt „die Fragen nach Sinn oder Sinnlosigkeit dieses ganzen menschlichen Daseins“;⁴⁹ sie betrifft „den Menschen als in seinem Verhalten zur menschlichen und außermenschlichen Umwelt frei sich entscheidenden, als frei in seinen Möglichkeiten, sich und seine Umwelt vernünftig zu gestalten“⁵⁰. Der § 3 betont die „absolute“, „ewige“, „überzeitliche“, „unbedingte“ Geltung⁵¹ dieser Ideen und Ideale, die den Problemen der Vernunft erst ihre eigentliche Schärfe gibt; aber diese Ideale machen gerade die Würde der menschlichen Existenz, jenseits jeder nur spekulativen Definition, aus. Das Wesen dieses „Menschentums“ ist die Vernunft, weil und insofern es den Sinn des Menschen mit dem Sinn der Welt in Beziehung setzt (§ 5).

2. Die Vernunft wird *dynamisch* als ein „Vernünftig-werden“⁵² begriffen; die Philosophie ist die „zu sich selbst kommende(n) absolute(n) Vernunft“⁵³. Am Rande eines bedeutenden unveröffentlichten Manuskripts⁵⁴ aus dieser Zeit findet sich der als Titel dienende

⁴⁹ § 2 [S. 4, Z. 9—11].

⁵⁰ [S. 4, Z. 14—17.]

⁵¹ [S. 7, Z. 9—10.]

⁵² [S. 429, Z. 26.]

⁵³ [S. 275, Z. 7.]

⁵⁴ [Dieses Manuskript wurde von Walter Biemel als „§ 73“ an den Schluß des von Husserl nicht vollendeten ›Krisis‹-Textes gestellt, vgl. Husserliana Bd. VI, S. 269, Anm. 1.]

Der „§ 73“ ist Teil eines 400-Seiten-Konvoluts, das im Husserl-Archiv unter der Signatur K III 6 aufbewahrt wird. Der zweite Teil dieses „§ 73“ (ab Husserliana Bd. VI, S. 272, Z. 21) wurde von Husserl (vgl.

Satz: „Philosophie als menschheitliche Selbstbesinnung, Selbstverwirklichung der Vernunft in Entwicklungsstufen, fordert Entwicklungsstufen der Selbstbesinnung als ihrer Funktion.“⁵⁵ In demselben Text ist auch die Rede von der „ratio in der ständigen Bewegung der Selbsterhellung“⁵⁶.

Von hier aus ist eine Geschichte möglich, aber nur als Verwirklichung der Vernunft. Sie ist keine Evolution, was bedeuten würde, daß Sinnhaftes aus nicht Sinnhaftem abgeleitet würde, noch ein bloßes Abenteuer, was auf eine absurde Abfolge von Sinnlosigkeiten hinauslaufen würde; sondern vielmehr etwas Fortdauerndes, das sich in Bewegung befindet, die in der Zeit sich vollziehende Selbstverwirklichung einer Identität ewigen und unendlichen Sinnes.

3. Die Vernunft hat auch eine ethische Bedeutung, die sich in der häufigen Verwendung des Wortes „Verantwortung“ zeigt: sie zielt auf „das letzte Selbstverständnis des Menschen als für sein eigenes menschliches Sein Verantwortlichen“,⁵⁷ sie ist vernünftig im „Vernünftigseinwollen“⁵⁸.

4. Eine Aufgabe ethischer Art bedarf einer *Zeit dramatischen* Charakters: unser Krisenbewußtsein öffnet uns den Blick dafür, daß die unendliche Idee versinken kann, vergessen werden und so-

Ms. K III 6, Bl. 154a, Schreibmaschinentranskription S. 249, Z. 2) als „nähere Ausführungen zu K I“ bezeichnet. Das von Husserl so genannte „K I“ ist ein vierseitiges, in das Ms. K III 19 (Signatur des Husserl-Archivs) eingelegtes Doppelblatt (dort als Bl. 17 a—18 b gezählt). Das gesamte Ms. K III 19 ist als „Beilage X“ der *Krisis* (Husserliana Bd. VI, S. 420—431) veröffentlicht. Das Doppelblatt „K I“ findet sich hier S. 429, Z. 10 — S. 430, Z. 15.

Die Tatsache, daß der zweite Teil des sog. „§ 73“ nach Husserl ein Kommentar zu K I sein soll, erklärt, warum Ricoeur sich auf beide Texte unterschiedslos als auf ein und dasselbe „unveröffentlichte Manuskript“ bezieht.]

⁵⁵ [Ms. K III 6, Bl. 150a, Transkription S. 244, teilweise in *Krisis*, § 73 Überschrift (Husserliana Bd. VI, S. 269).]

⁵⁶ [*Krisis*, S. 273, Z. 16—17.]

⁵⁷ [S. 275, Z. 24—25.]

⁵⁸ [S. 275, Z. 33, vgl. S. 429, Z. 24—26.]

gar Schaden nehmen kann. Die gesamte Geschichte der Philosophie ist, wie wir sehen werden, ein *Kampf* zwischen dem Verständnis der Aufgabe als unendlicher und ihrer naturalistischen Verkürzung, oder, wie es in der ›Krisis‹ heißt, zwischen dem Transzendentalismus und dem Objektivismus. Das Mißverhältnis zwischen der Idee der Philosophie und den realen Möglichkeiten einer — privaten oder allgemeinen — weltlichen Erkenntnis führt dazu, daß der Mensch seine Aufgabe verfehlen kann. Der Konflikt ergibt sich daraus, daß jede Verwirklichung der Aufgabe Gefahr läuft, ihr Ziel zu verlieren. Darum ist jeder Erfolg zweideutig: Galilei ist das bedeutende Beispiel für eine solche Sieg-Niederlage: indem er die Natur als realisierte Mathematik *entdeckte*, hat er die Idee der Philosophie *verdeckt*.⁵⁹ Diese gefährliche Zweideutigkeit, die in der Teleologie der Geschichte immer schon enthalten ist, ist nicht ohne Anklänge an Kant, für den die Macht der Illusion aus der ureigenen Natur der Vernunft selbst folgt. Nur daß Husserl — abgesehen davon, daß die Illusion für ihn der Positivismus ist und nicht die Metaphysik — den Konflikt, der innerhalb der menschlichen Aufgabe zwischen dem nicht realisierbaren Ziel und dem realisierten Werk besteht, als geschichtliches Drama gedeutet hat. Von daher nähert sich Husserl Überlegungen, wie sie eher für die Philosophie von Jaspers wegleitend waren: Überlegungen über das Mißverhältnis zwischen unserer Suche nach dem absoluten Sein und der Begrenztheit unserer Existenz. Auch hier scheitert der Schein der Universalität des objektiven Wissens an den Bedingungen unserer Begrenztheit.

5. Unendlichkeit der Aufgabe, Bewegung der sich realisierenden Vernunft, Verantwortlichkeit des Wollens, Gefahr der Geschichte: alle diese Kategorien der Vernunft kulminieren in dem neuen Begriff des *Menschen*. Dieser ist nicht mehr „ich, der wirkliche Mensch“⁶⁰ — er ist als weltliche Realität, die durch Wahrnehmung, Einfühlung, historischen Bericht und soziologische Induktion konstituiert wird, der phänomenologischen Reduktion verfallen; ge-

⁵⁹ § 9 [vgl. z. B. S. 53, Z. 6—7].

⁶⁰ Ideen I, [S. 58 (Husserliana Bd. III, S. 70, Z. 32); vgl. überhaupt die] §§ 33, 49 und 53.

meint ist jetzt vielmehr der Mensch als *Korrelat seiner unendlichen Ideen*; der Wiener Vortrag spricht vom „Menschentum unendlicher Aufgaben“. Das oben zitierte Manuskript bemerkt dazu: „Philosophie als Funktion der Vermenschlichung des Menschen, (...) als menschliches Dasein in der Endform, die zugleich Anfangsform ist für die allererste Entwicklungsform der Menschheit zur menschheitlichen Vernunft“⁶¹; die „Vernunft, in der sie Menschheit ist“⁶² „ist das Spezifische des Menschen“⁶³ sie bezeichnet das, „worauf der Mensch als Mensch in seinem Innersten hinaus will, was ihn allein befriedigen, ‚selig‘ machen kann“⁶⁴.

Der ganze § 6 der ›Krisis‹ befaßt sich damit, die Aufgabe des europäischen Menschen mit dem Kampf um die Verwirklichung der Vernunft zu identifizieren. Diese Aufgabe unterscheidet „das dem europäischen Menschentum (...) eingeborene Telos“⁶⁵ von dem „bloß empirischen anthropologischen Typus“⁶⁶ Chinas oder Indiens. Es ist die Vernunft, die das spezifische Menschentum vor der Menschheit im umfassenden Sinne auszeichnet: „Menschentum überhaupt ist wesensmäßig Menschsein in generativ und sozial verbundenen Menschheiten, und ist der Mensch Vernunftwesen (*animal rationale*), so ist er es nur, sofern seine ganze Menschheit Vernunftmenschheit ist — latent auf Vernunft ausgerichtet oder offen ausgerichtet auf die zu sich selbst gekommene, für sich selbst offenbar gewordene und nunmehr in Wesensnotwendigkeit das menschheitliche Werden *bewußt leitende* Entelechie. Philosophie, Wissenschaft wäre demnach *die historische Bewegung der Offenbarung der universalen, dem Menschentum als solchen ‚eingeborenen‘ Vernunft.*“⁶⁷ So wird der Begriff der Vernunft durch den des Menschen existentiell und historisch näher bestimmt, während der Mensch durch die Vernunft seine Bedeutsamkeit gewinnt. Der Mensch entspricht dem Bild seiner Ideen, und die Ideen sind das Modell seiner Existenz.

⁶¹ [Krisis, S. 429, Z. 30—35.]

⁶² [S. 275, Z. 31.]

⁶³ [S. 272, Z. 21.]

⁶⁴ [S. 275, Z. 35—37.]

⁶⁵ [S. 13, Z. 18—20.]

⁶⁶ [S. 14, Z. 12—13.]

⁶⁷ [S. 13, Z. 30 — S. 14, Z. 2.]

Darum ist eine Krise, die die Wissenschaft ihrem Ziel, ihrer Idee oder, wie Husserl sagt, ihrer Wissenschaftlichkeit nach in Frage stellt, eine Existenzkrise: „Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen.“⁶⁸ „Demnach bedeutet die Krisis der Philosophie die Krisis aller neuzeitlichen Wissenschaften als Glieder der philosophischen Universalität, eine zunächst latente, dann aber immer mehr zutage tretende Krisis des europäischen Menschentums selbst in der gesamten Sinnhaftigkeit seines kulturellen Lebens, in seiner gesamten ‚Existenz‘.“⁶⁹

Husserl deutet hier die Möglichkeit an, mit einer Philosophie der Vernunft in der Geschichte kritische Philosophie mit existentieller Absicht zu verbinden: „Alle Besinnung aus ‚existentiellen‘ Gründen ist natürlich *kritisch*.“⁷⁰

Zum Abschluß dieser Übersicht über die neuen Kategorien der Vernunft sei die Sinnverschiebung des Begriffs „Apodiktizität“ vermerkt; dieser in hervorragendem Sinne spekulative Begriff wird nunmehr durch die neue Idee des Menschen geprägt. In ›Ideen‹ I heißt „apodiktisch“ die Notwendigkeit eines Urteils, das eine Behauptung von eidetischer Allgemeinheit vereinzelt;⁷¹ im Gegensatz dazu steht das einfache „assertorische“ Sehen eines Individuellen⁷². In der Gruppe der ›Krisis‹-Manuskripte ist Apodiktizität synonym mit der im Begriff der Vernunft angelegten Selbstverwirklichung; Apodiktizität wäre danach die Wahrheit des Menschen als verwirklichte Vernunft: so verstanden, ist sie der unendliche Pol der Geschichte und der Sinn des Menschen; das nicht zur Veröffentlichung bestimmte Manuskript mit dem Titel ›Die Philosophie als menschheitliche Selbstbesinnung‹ beschwört „das letzte Selbstverständnis des Menschen als für sein eigenes menschliches

⁶⁸ [S. 4, Z. 1—2.]

⁶⁹ § 5 [S. 10, Z. 29—34]. In demselben Sinne spricht der § 7 von dem „existentiellen Widerspruch“ [S. 15, Z. 17] in der zeitgenössischen Kultur, die die Idee verloren hat und dennoch nur durch sie leben kann und ihr das „existentielle Dennoch“ unserer Treue oder unseres Verrats entgegensetzt.

⁷⁰ § 9 Ende [S. 60, Z. 23—24].

⁷¹ Ideen I, § 6 [S. 15 (Husserliana Bd. III, S. 19, Z. 24—36)].

⁷² Ideen I, § 137 [S. 285 (Husserliana Bd. III, S. 337, Z. 12—13)].

Sein verantwortlichen, sein Selbstverständnis als Sein im Berufensein zu einem Leben in der Apodiktizität — nicht nur abstrakt und in gemeinem Sinne apodiktische Wissenschaft treibend — sondern eine ihr gesamtes konkretes Sein in apodiktischer Freiheit zu einer apodiktischen, zu einer in allem tätigen Leben ihrer Vernunft — in der sie Menschheit ist — verwirklichende; wie gesagt, sich als vernünftig verstehende . . .“⁷³ So drückt selbst die Apodiktizität noch einen Zwang aus, aber den Zwang einer totalen Aufgabe.

Ohne ungenau zu sein, kann man daher sagen, daß Husserls historische Betrachtungen nur die Projektion einer Reflexionsphilosophie auf die Ebene kollektiven Werdens ist, einer Reflexionsphilosophie, die auf der Ebene der Innerlichkeit schon ihre endgültige Gestalt gefunden hat: indem das Bewußtsein die Bewegung der Geschichte als Geschichte des Geistes begreift, gewinnt es Zugang zu seinem eigenen Sinn; ebenso wie die Reflexion den „intentionalen Leitfaden“ zum Verständnis der Geschichte an die Hand gibt, ließe sich die Geschichte als der „zeitliche Leitfaden“ bezeichnen, auf Grund dessen das Bewußtsein als die unendliche Vernunft erkannt wird, die für die Vermenschlichung des Menschen kämpft.

III. *Der Weg von der Krise der europäischen Menschheit zur transzendentalen Phänomenologie*

Wir sind nunmehr imstande, Husserls Sicht der *Krise* der Philosophie und der zeitgenössischen Wissenschaften zu verstehen; damit kommen wir zum wesentlichen Gehalt des zweiten Teils der ›Krisis‹. Die Untersuchung der oben zitierten unveröffentlichten Manuskripte gibt uns die Möglichkeit, diese auf die zeitgenössische Epoche begrenzte Interpretation darzustellen.

Die Renaissance ist der neue Ausgangspunkt des europäischen Menschen; das Neue in der griechischen Antike wird demgegen-

⁷³ [Krisis, S. 275, Z. 24—32.]

Ebenso Krisis (passim und vor allem §§ 5 und 7). — Die Geschichtsphilosophie entlehnt ihren Begriff der Apodiktizität der formalen Logik, und in ähnlicher Weise den der Entelechie der aristotelischen Ontologie und den der Idee der Kantischen Philosophie.

über im Dunkeln gelassen und im Vergleich mit der zweiten Geburt des modernen Menschen sogar bagatellisiert.⁷⁴

Die drei wichtigsten Momente in dieser Gesamtinterpretation des modernen Geistes sind folgende:

1. Der „Objektivismus“ ist für die Krise des modernen Menschen verantwortlich: die ganze neuzeitliche Erkenntniseinstellung ist in der Gestalt Galileis zusammengefaßt.

2. Diejenige philosophische Bewegung, die die *Idee* der Philosophie im Gegensatz zum Objektivismus zum Ausdruck bringt, ist der *Transzendentalismus* im weiten Sinne, der auf den Zweifel und das *Cogito Descartes'* zurückgeht.

3. Weil aber Descartes nicht gewagt hat, den Weg seiner epochalen Entdeckung bis zu Ende zu gehen, bleibt der transzendentalen Phänomenologie die Aufgabe gestellt, die cartesianische Entdeckung zu radikalisieren und den Kampf gegen den Objektivismus siegreich zu Ende zu führen: in diesem Sinne fühlt sich die transzendente Phänomenologie für den modernen Menschen verantwortlich und glaubt, ihn heilen zu können.

Diese Deutung, nach der die neuere Philosophie ein einziger Kampf zwischen Transzendentalismus und Objektivismus ist, läßt keinen Raum für Einzelprobleme im strengen Sinne; die Philosophen werden alle in der Perspektive dieser einzigen geschichtlichen Linie gesehen, umgetrieben ausschließlich von dem Dilemma zwischen Objekt und *Cogito*. Nur durch die Einheit der philosophischen Problematik läßt sich das Prinzip einer Teleologie der Geschichte und damit letztlich die Möglichkeit einer Geschichtsphilosophie aufrechterhalten. Diese drei Punkte sind näher auszuführen.

1. Die Originalität der Husserlschen Sicht des „Objektivismus“ liegt in der grundsätzlichen Unterscheidung zwischen der Idee der Wissenschaft und den Methoden, die für die einzelnen Wissenschaften eigentümlich sind: Husserl denkt nicht daran, die Diskussion

⁷⁴ Es ist sogar ziemlich seltsam, daß — im Gegensatz zum Text des Wiener Vortrags [vgl. vor allem S. 325—336] — im ersten Teil der *Krisis* [siehe besonders § 8, S. 19] dem griechischen Denken und spezieller noch der euklidischen Geometrie das Verdienst abgesprochen wird, die Aufgabe der rationalen Erkenntnis als eine unendliche konzipiert zu haben.

auf die Ebene der wissenschaftlichen Methodologie oder der „physikalischen Theorie“ zu verlagern. Die „Grundlagenkrise“, die Forscher wie Einstein oder de Broglie oder Wissenschaftstheoretiker wie Duhem, Meyerson oder Bachelard interessiert, steht hier nicht zur Debatte: diese Krise hat ihren Ort gänzlich innerhalb der Objektivität; sie geht nur die Wissenschaftler an und kann nur durch den Fortschritt eben dieser Wissenschaften überwunden werden. Die von Husserl thematisierte Krise hingegen betrifft die „Lebensbedeutsamkeit“ der Wissenschaften (§ 2 ist betitelt: „Die ‚Krisis‘ der Wissenschaft als Verlust ihrer Lebensbedeutsamkeit“⁷⁵). Sie hat ihren Ort auf der Ebene der Idee, des Entwurfs des Menschen. Sie ist Krise der Vernunft und ineins damit Krise der Existenz.

Die beiden wesentlichen Errungenschaften des neuzeitlichen Geistes — die dadurch, daß sie das Bestreben, das Ganze zu verstehen, teilweise verwirklichten, gleichzeitig die Idee der Philosophie verändert haben — sind erstens die Verallgemeinerung der euklidischen Geometrie in eine *Mathesis universalis* formaler Art und zweitens die mathematische Behandlung der Natur. Die erste Neuerung liegt noch auf der Linie der antiken Wissenschaft, geht jedoch über sie hinaus wie das Unendliche über das Endliche, indem sie einerseits eine Axiomatik ausarbeitet, die den geschlossenen Bereich der Deduktion festlegt, und andererseits die Abstraktion ihres Gegenstandes bis aufs Äußerste treibt; dank der Algebra, sodann mit Hilfe der analytischen Geometrie und schließlich einer rein formalen universalen Analyse führt diese Neuerung zu einer „Mannigfaltigkeitslehre“ oder „Logistik“ im Sinne des alten Leibnizschen Entwurfs eines allgemeinen Kalküls, dessen Gegenstand das reine Etwas im allgemeinen ist.⁷⁶ So wird das Reich absoluter Exaktheit zugänglich, und zwar zunächst in den „Limes-Gestalten“⁷⁷ der reinen Geometrie, in Beziehung auf welche jede wahrgenommene oder

⁷⁵ [S. 3.]

⁷⁶ *Krisis*, §§ 8 und 9 [vgl. vor allem S. 44, Z. 33 und S. 45, Z. 9–10]. Zum Begriff der „Mannigfaltigkeit“ vgl. *Logische Untersuchungen*, Bd. I, §§ 69–72, Ideen I, § 72 und vor allem *Formale und transzendente Logik*, §§ 28–36. Siehe außerdem J. Cavailles, *Sur la Logique et la Théorie de la Science*, Paris 1947, S. 44 ff.

⁷⁷ [Vgl. etwa *Krisis*, S. 23, Z. 11 und 23–24, sowie S. 25, Z. 36.]

phantasierte Gestalt nur annähernd exakt ist; dieses Reich ist ein geschlossenes, rational strukturiertes System, das von der universalen Wissenschaft beherrscht werden kann.

Die zweite Neuerung ist mit dem Namen Galileis verbunden; ihm gelten die dichtesten und ausgedehntesten Untersuchungen des zweiten Teils der ›Krisis‹. (Der § 9 über Galilei umfaßt nicht weniger als 37 Seiten.) Er ist der Erfinder einer Wissenschaft, die die Natur genauso als „mathematische Mannigfaltigkeit“ behandelt, wie dies die Geometrie mit den idealen Gestalten tat. Jedoch muß die Motivation dieser genialen Absicht auf eine völlig neue Grundlage gestellt werden, denn das Unternehmen ruht auf dem selbstverständlichen Boden sedimentierter Begrifflichkeit⁷⁸, deren vorgebliche Evidenzen wir erst auf die Ebene des Bewußtseins heben müssen; bislang nämlich sind diese Evidenzen die Quelle jenes Objektivismus, der die Ursache für unsere mißliche Situation ist.

Zunächst einmal ist Galilei der Erbe eines von der Überlieferung schon bestätigten geometrischen Denkens; dadurch aber, daß das lebendige Bewußtsein sich von dieser Überlieferung absetzt, bleibt ihm sein „Ursprung“ verborgen, nämlich die idealisierenden Leistungen, die die Limesgestalten von ihrem Wahrnehmungsfundament, ihrer Lebensumwelt bzw. Lebenswelt abtrennen, die der Ursprung aller Bewußtseinsleistungen ist.⁷⁹ Galilei lebt in der „Naivität“ apodiktischer Evidenz.⁸⁰

Galileis zweite, von ihrer lebendigen Quelle abgeschnittene Evidenz besteht darin, daß die Wahrnehmungsqualitäten bloß „subjektive“ Illusionen sind und daß die „wahre Wirklichkeit“ mathematischer Art ist; von daher ist die Forderung, die Natur mit den Mitteln der Mathematik zu betrachten, eine „Selbstverständlichkeit“;⁸¹ diese in ihren Konsequenzen großartige Erfindung ist in ihren Voraussetzungen „naiv“ und „dogmatisch“⁸². Genial ist die

⁷⁸ [Vgl. S. 24, Z. 6, S. 72, Z. 33, S. 73, Z. 3, 19—20 und vor allem Beilage III, z. B. S. 371, Z. 44 und 375, Z. 33—36.]

⁷⁹ Auf diese beiden zentralen Begriffe „Bewußtseinsleistung“ und „Lebenswelt“ kommen wir noch zurück.

⁸⁰ [Krisis, S. 27, Z. 4—5 und S. 26, Z. 24—25.]

⁸¹ [Vgl. S. 21, Z. 3—20 und S. 35, Z. 18.]

⁸² [Siehe § 9 b (vor allem S. 27, Z. 4 ff.) und § 9 h.]

Idee, den Widerstand, den die Qualität der Messung und dem Kalkül entgegensetzt, dadurch zu beseitigen, daß jede „subjektive“ Qualität als Anzeichen oder Bekundung einer objektiven Quantität behandelt wird. Aber da die Arbeitshypothese sich nicht selbst kritisiert, wird sie nicht als das erkannt, was sie ist: eine Kühnheit des tätigen, „leistenden“ Geistes. Diese „indirekte Mathematisierung der Welt“⁸³ konnte sich daher nur durch den Erfolg bewähren, den die Ausdehnung ihrer Anwendung hatte, ohne daß jemals der Zirkel zwischen hypothetischer Vorwegnahme und unendlicher Bewährung hätte durchbrochen werden können; das ganze Rätsel der Induktion ist in diesem Zirkel enthalten. Ihm kann nur eine Reflexion entgehen, die noch radikaler ist und die gesamte Physik auf die vorgängige Gegenwart, auf die Vorgegebenheit der Lebenswelt⁸⁴ zurückbezieht. Diese Reflexion setzt, wie wir sehen werden, die Phänomenologie in den Stand, ihre kritische Funktion gegenüber dem Objektivismus wahrzunehmen.

Zu den Pseudo-Evidenzen, die die gegenwärtige Reflexion in der Motivation Galileis entdeckt, ist weiterhin die Verschärfung des Sedimentierungsprozesses in der Zeit nach Galilei zu rechnen: die Algebra hat hier die gesamte Mathematik und die mathematische Physik einer Technisierung unterworfen, bei welcher das dem Karten- oder Schachspiel vergleichbare Operieren mit Symbolen das Moment des Verstehens in aller Denktätigkeit beseitigt. So „veräußerlicht“⁸⁵ sich die Wissenschaft und verliert den Schlüssel zu ihren „Leistungen“⁸⁶.

Aus all diesen Gründen, die zur Zeit Galileis selbst nicht erhellt werden konnten, ist der Begründer der mathematischen Physik der zweideutige Genius, der die mathematische Natur der Welt *entdeckt*, sie aber zugleich *verdeckt*, insofern sie Leistung des Bewußtseins ist.⁸⁷

An diesem Punkt ist sehr gut der eigentümliche Stil von Husserls

⁸³ [S. 40, Z. 21—22.]

⁸⁴ [Siehe S. 342, Z. 37 — S. 343, Z. 2 und S. 105 ff.]

⁸⁵ [S. 48, Z. 20.]

⁸⁶ [S. 46—48.]

⁸⁷ Krisis, § 9 [h, speziell S. 53, Z. 6—7].

historischer Interpretation in seinem lebendigen Vollzug zu beobachten; es ist deutlich, daß diese Einsicht in die Motive Galileis nur einer nachträglichen Rückschau entspringen kann, da die gegenwärtige Krise die Ursprungsmotivation erhellt, während diese gleichzeitig die gegenwärtige Orientierungslosigkeit verständlich macht. Es handelt sich nicht so sehr darum, Galilei psychologisch zu verstehen, als vielmehr historisch die Bewegung der Idee, die durch ihn hindurchging; so kommt es allein auf den Sinn im ganzen an, der von seinem Werk ausgeht und sich endgültig erst in der aus ihm hervorgegangenen Geschichte bestimmt. Man könnte diese Motivationsanalyse als rationale Psychoanalyse bezeichnen, so wie J.-P. Sartre von einer existentiellen Psychoanalyse spricht, weil für Husserl erst die Geschichte den Entwurf authentisch enthüllt.

2. Daß der naturalistische Dogmatismus der Kritik verfallen muß, konnte sich durch eine doppelte Verlegenheit bereits nahelegen: warum gab es in der Folgezeit zwei Logiken, eine *Mathesis universalis* und eine experimentelle Logik oder sogar, wenn man will, zwei Mathematiken und zwei Gesetzmäßigkeiten: einerseits eine ideale Mathematik und eine Gesetzmäßigkeit *a priori*, andererseits eine indirekt auf die Natur angewandte Mathematik und eine Gesetzmäßigkeit *a posteriori*?

Jedoch die unerträglichste Verlegenheit zeigte sich im Bereich der Psychologie: wenn die Natur umfassend mathematisierbar war, so mußte einerseits das Psychische vom Physischen getrennt werden — denn die Physik war nur dadurch zu beherrschen, daß vom Bewußtsein abstrahiert wurde —, andererseits aber das Psychische nach dem Vorbild des Physischen erklärt werden — denn die naturwissenschaftliche Methode war eine prinzipiell zu verallgemeinernde. Doch der Dualismus und der psychologische Naturalismus warfen Probleme auf, die indirekt bestätigten, daß etwas verlorengegangen war: die Subjektivität.

Descartes gebührt das Verdienst, als erster die radikale Reflexion über den Vorrang des Bewußtseins vor allen seinen Gegenständen vollzogen zu haben; als solcher ist er der Begründer des transzendentalen Motivs in der Philosophie, das allein imstande ist, die dogmatische Naivität des Naturalismus zu zerstören.

Die Tragweite der ersten beiden ›Meditationen‹ ist größer, als

man zunächst ahnen konnte, und auch größer, als Descartes selbst bewußt war.

Sein Zweifel steht am Anfang jeder denkbaren Kritik an der autonomen Gültigkeit der mathematischen, physikalischen und sinnlichen Evidenzen. Er unternimmt es als erster, „durch die Hölle einer nicht mehr zu übersteigernden quasi-skeptischen Epoché hindurch zum Eingangstor in den Himmel einer absolut rationalen Philosophie vorzudringen und diese selbst systematisch aufzubauen“⁸⁸. Indem Descartes das Außerkraftsetzen des Seins radikal vollzieht, gewinnt er den apodiktischen Boden, bezeichnet durch den Satz: „Ego cogito cogitata.“ Der Sinn dieser Kurzformel ist, daß die Welt, die als festgestelltes An-sich ihre Geltung verloren hat, nur als „gedachte“ wieder in Kraft gesetzt werden kann; das Cogitatum des Cogito ist das einzige unbezweifelbar Seiende auf der Welt. Dadurch, daß Descartes den vom Zweifel nicht zu erschütternden Bereich des Cogito auf die „cogitata“, die er „Ideen“ nennt, ausdehnte, nahm er implizit schon die Intentionalität als Grundprinzip an⁸⁹ und begann so, alle objektive Evidenz an die primordiale Evidenz des Cogito zu binden.

Aber Descartes war auch der erste, der seinen eigenen Grundgedanken verfälschte. Er bleibt in den Evidenzen Galileis befangen; auch für ihn ist die Wahrheit der Physik eine mathematische und der ganze Vollzug des Zweifels und des Cogito dient nur dazu, den Objektivismus zu verstärken; so wird das „ich“ im „ich denke“ als „res cogitans“, als reale Seele bzw. psychologische Realität begriffen, die übrigbleibt, wenn man die — mathematisch verstandene — Natur abstreicht; auf der anderen Seite muß nun bewiesen werden, daß diese Seele ein „Außerhalb“ hat, daß Gott die Ursache der Idee von Gott ist und daß das materielle „Ding“ die Ursache der Idee der Welt ist. Descartes hat nicht gesehen, daß das durch die Epoché „entweltlichte“⁹⁰ Ich ebenso ein „Phänomen“ ist wie der Leib: „es blieb ihm verborgen, daß alle solchen Unterscheidungen wie Ich und Du, Innen und Außen erst im absoluten ego sich ‚konstituieren‘.“⁹¹

⁸⁸ Krisis, § 17 [S. 78, Z. 28—32].

⁸⁹ Krisis, § 20 [S. 84—85].

⁹⁰ [S. 84, Z. 1.] ⁹¹ Krisis, § 19 [S. 84, Z. 10—12].

Dieser Fehlgriff, der mit der Absicht zusammenhängt, die Objektivität der Wissenschaft zu bestätigen, erklärt das eigenartige Schicksal des Cartesianismus, aus dem sowohl der Rationalismus von Malebranche, Spinoza, Leibniz und Wolff hervorging, der völlig der absoluten Erkenntnis des An-sich-Seins zugewandt ist, als auch der skeptische Empirismus, der all seine Thesen aus der psychologischen Interpretation des Cogito ableitet. Die erstgenannte Strömung hat das Motiv des Zweifels und die Reduktion auf das Ich beseitigt, die andere täuscht sich in grober Weise über die Natur der begründenden Subjektivität und zerstört jegliche Wahrheit.

3. Es mag seltsam aussehen, daß Husserl sich ausführlicher mit Galilei und Descartes als mit Kant beschäftigt. Ist Kant nicht nach seiner eigenen Aussage der Transzendentalphilosoph im eigentlichsten Sinne? Warum soviel Zurückhaltung beim Lobe Kants — und zwar beim Wiener wie beim Prager Vortrag? Die ›Krisis‹ gibt die Gründe für die gemäßigte Bewunderung an: die Interpretation Kants bleibt von der Humes abhängig; die *verborgene* Bedeutung Humes ist jedoch größer als die Kants, denn Hume steht, recht verstanden, dem cartesianischen Zweifel näher als Kant. Natürlich bedeutet Hume, interpretiert man ihn nach seiner eigenen Absicht, den „Bankrott der objektiven Erkenntnis“⁹² der Philosophie und der Wissenschaften. Aber „das im Widersinn der Humeschen Skepsis verborgene echte philosophische Motiv der Erschütterung des Objektivismus“⁹³ ist dies, daß es endlich die Radikalisierung der cartesianischen Epoché ermöglichen soll; während Descartes die Epoché zugunsten einer Rechtfertigung des Objektivismus verfehlt, wird in Humes Skeptizismus jede — wissenschaftliche wie vorwissenschaftliche — Erkenntnis der Welt zu einem ungeheuren *Rätsel*.⁹⁴ Es bedurfte erst einer absurden Erkenntnistheorie, um die Rätselhaftigkeit der Erkenntnis zu entdecken. Jetzt erst konnte das „Welträtsel“ philosophisch *thematisiert* werden, und endlich ließ sich in letzter Konsequenz Klarheit darüber gewinnen, „daß Bewußtseinsleben *leistendes* Leben ist, ob recht oder schlecht, Seins-

⁹² Krisis, § 23 [S. 90, Z. 12—13].

⁹³ [§ 24 Überschrift, S. 91.]

⁹⁴ [S. 91, Z. 27—28.]

sinn leistendes; schon als sinnlich anschauliches, und erst recht als wissenschaftliches“⁹⁵. Kurz: durch Hume wurde nicht nur der Objektivismus des mathematischen Rationalismus, sondern auch der der sinnlichen Erfahrung, also der *Objektivismus überhaupt* in seiner Jahrtausende währenden Verfestigung erschüttert.⁹⁶

Diese Ehrenrettung Humes im Namen eines bei ihm „verborgenen Motivs“ erklärt Husserls ganze kritische Zurückhaltung Kant gegenüber: Kants Philosophie ist keine Antwort auf die hinter dem Skeptizismus Humes „verborgene“ Frage, sondern bloß auf ihren offen zutage liegenden Sinn; daher ist er in einem tieferen Sinne nicht der wahre Nachfolger Humes; er bleibt in der Problematik des nachcartesianischen Rationalismus von Descartes bis Wolff befangen, der nicht mehr von der ungeheuren Entdeckung der beiden ersten ›Meditationen‹ geprägt war. Daher bezieht sich Kant nicht auf das *ego* zurück, sondern auf Formen und Begriffe, die noch ein objektives Moment innerhalb der Subjektivität darstellen. Zwar verdient er gewiß den Titel des Transzendentalphilosophen, insofern er die Möglichkeit jeglicher Objektivität auf diese Formen zurückführt; so entwirft er erstmalig und in neuer Art eine Philosophie, „in welcher die Cartesianische Wendung zur Bewußtseinssubjektivität sich in Form eines transzendentalen Subjektivismus auswirkt“⁹⁷. Aber Kant ist mehr damit beschäftigt, die Objektivität mittels dieser subjektiven Fundierung zu sichern als die Leistung der Subjektivität zu klären, die der Welt Sinn und Sein verleiht; ein gewichtiger Hinweis darauf ist sein Versuch, eine Philosophie des An-sich über die Philosophie des Phänomens hinaus zu entwickeln.⁹⁸

Daher ist die cartesianische Problematik wiederaufzunehmen in der Form, wie sie durch den „wirklichen Hume“ vertieft wurde, also „das wirkliche, das *Hume selbst* bewegende“ Problem.⁹⁹ Die-

⁹⁵ [S. 92, Z. 29—32.]

⁹⁶ [S. 93, Z. 10—20.]

⁹⁷ [S. 98, Z. 35—37.]

⁹⁸ Der dritte Teil der *Krisis* nimmt im Anschluß an den zweiten die Kritik an Kant wieder auf.

⁹⁹ [S. 99, Z. 2 und 4.]

ses Problem verdient eher als die kantische Theorie das Attribut „transzendental“.¹⁰⁰

Wir wollen an dieser Stelle nicht bei den Eigenheiten dieser Transzendentalphilosophie, der Untersuchung dieses „radikalen transzendentalen Subjektivismus“¹⁰¹ verweilen. Die eingehende Interpretation der beiden zusammengehörigen Begriffe der „Bewußtseinsleistung“ und der „Lebenswelt“, die im Mittelpunkt von Husserls Spätphilosophie stehen, wäre schon für sich allein ein umfassendes Problem kritischer Besinnung. Dementsprechend behandelt der zweite Teil der *Krisis* dieses Thema nicht direkt, sondern nur unter dem Gesichtspunkt der Geschichtsphilosophie: als eine sich langsam herausbildende Frage und als eine Problematik, die auf dem Umweg über die Pseudo-Evidenzen Galileis, das cartesianische Cogito, das Humesche Problem und den kantischen Kritizismus sich ständig vertieft und ihren Sinn zu klären sucht.¹⁰²

Da das „telos“ des europäischen Menschen mit dem Aufkommen dieses Transzendentalismus zusammenfällt, beschränken wir uns darauf, dieses „transzendente Motiv“¹⁰³ in einigen kurzen Formulierungen zusammenzufassen.

1. Der Transzendentalismus ist eine Philosophie, die die Form einer *Frage* hat; er ist eine *Rückfrage*, die auf das Selbst als letzte Quelle aller Seins- und Wertsetzung zurückführt: „Diese Quelle hat den Titel *Ich-selbst* mit meinem gesamten wirklichen und vermöglichen Erkenntnisleben, schließlich meinem konkreten Leben überhaupt. Die ganze transzendente Problematik kreist um das Verhältnis *dieses* meines Ich — des ‚ego‘ — zu dem, was zunächst selbstverständlich dafür gesetzt wird: meiner *Seele*, und dann wieder um das Verhältnis dieses Ich und meines Bewußtseinslebens zur *Welt*, deren ich bewußt bin, und deren wahres Sein ich in meinen eigenen Erkenntnisgebilden erkenne.“¹⁰⁴ Dadurch, daß diese Phi-

¹⁰⁰ § 26 [S. 100—101].

¹⁰¹ [S. 101, Z. 27—28.]

¹⁰² Das Thema des unveröffentlichten [vgl. jedoch Anm. 1] dritten Teils der *Krisis* ist sodann die *Lebenswelt*.

¹⁰³ [§ 25 Überschrift, S. 93.]

¹⁰⁴ [S. 101, Z. 4—12.]

losophie die Form der *Frage* hat, deckt sie sich mit der *Idee* der Philosophie.

2. Die „Leistung“ des Bewußtseins besteht in einer Seins- und Sinnggebung; man muß bis zur radikalen Erschütterung der Objektivität gehen, um bis auf den Grund dieser Überzeugung zu gelangen. Das Welträtsel enthüllt uns die Leistung des Bewußtseins.

3. Das ursprüngliche Ego ist Leben; seine erste Leistung ist die vorwissenschaftliche Wahrnehmung; jede Mathematisierung der Natur ist ein „Ideenkleid“,¹⁰⁵ eine sekundäre Überlagerung, verglichen mit der ursprünglichen Gegebenheit einer Lebenswelt. Nur dieser Rückgang auf die im Ego begründete Lebenswelt relativiert jede Leistung höheren Grades, jeden Objektivismus überhaupt.

Der zweite Teil der ›Krisis‹ endet mit diesen Perspektiven. Der überarbeitete Text des Wiener Vortrags gibt uns die Möglichkeit, dieses Stück Philosophiegeschichte in die im dritten Teil wiederaufgenommene Gesamtschau einzuordnen; der springende Punkt dieser ganzen Geschichte der Philosophie ist die Katharsis des kranken modernen Geistes; der Rückgang auf das Ego ist die einzige Möglichkeit des modernen Menschen, sein wahres Selbstverständnis wiederzufinden. Descartes, der Moral und Religion vom Zweifel ausnahm, hat seine geschichtliche Aufgabe allerdings nicht so begriffen.

Die Krise der Menschheit enthält keinen unaufhebbaren Widersinn, keine undurchdringliche Schicksalhaftigkeit; die Teleologie der europäischen Geschichte zeigt im Gegenteil deren Motivation.

Wohin wird diese Teleologie führen? Zwei Möglichkeiten bleiben offen: entweder die wachsende „Entfremdung“ im „Haß des Geistes und in der Barbarei“ — oder die „Wiedergeburt Europas“¹⁰⁶ durch ein neues Verständnis und eine Wiederaufwertung des *Sinnes* der weiterzuführenden Geschichte. Hier zeigt sich die Verantwortung des Philosophen, an die Husserl in all diesen Ausführungen immer wieder appelliert: „Wir sind also (...) in unserem Philosophieren Funktionäre der Menschheit.“¹⁰⁷

¹⁰⁵ [S. 51, Z. 25 — S. 52, Z. 14.]

¹⁰⁶ [S. 347, Z. 34—36.]

¹⁰⁷ [S. 15, Z. 28—29, ähnlich S. 72, Z. 24—25.]

IV. Kritische Bemerkungen

Die hier referierten Überlegungen Husserls über den Sinn der Geschichte und die Aufgabe der Geschichte der Philosophie haben mindestens das Verdienst, eine Untersuchung in Gang zu bringen, die nicht davor haltmacht, selbst die Möglichkeit einer Geschichtsphilosophie in Frage zu stellen.

Drei Gruppen von Fragen müssen uns beschäftigen:

1. Die ersten Fragen beziehen sich auf die Rolle, die die Ideen in der Geschichte spielen, und vor allem auf die leitende Funktion der Philosophie in der Geschichte des Abendlands. Dem Leser fällt sogleich die Gegensätzlichkeit zwischen dem Husserlschen und dem Marxschen Denken auf. Dennoch sollte man diesen Gegensatz nicht überbetonen — wenigstens nicht, solange man den Marxismus nicht auf sein positivistisches Zerrbild reduziert. Eine dialektische Auffassung, die sich einen Blick bewahrt für die Rückwirkung der Ideen auf die gesellschaftliche Infrastruktur, kann nicht umhin, über eben diese Ursprünge des menschlichen Werkzeugs nachzudenken: das Werkzeug, Inbegriff der Technik, ist ein Ergebnis der Wissenschaft, und der Entwurf einer Wissenschaft der Natur ist von jener Gesamtschau abhängig, die Husserl im Zusammenhang mit der Motivation der mathematischen Naturwissenschaften bei Galilei¹⁰⁸ entwirft. Es gibt also ein Sich-Durchsetzen der Idee, die bis zu einem gewissen Grade einen wichtigen Aspekt der Geschichte darstellt. Diese Geschichtsbetrachtung ist um so mehr gerechtfertigt, als sie zur Verantwortlichkeit des Philosophen gehört, der mit solchem Verstehen seine Aufgabe als Philosoph erfüllt.

Hingegen bedarf diese Geschichtsbetrachtung, insofern sie *Ideengeschichte* ist, offenbar einer doppelten Selbstkritik: sie muß sich ständig der Konfrontation mit der *Geschichte der Historiker* aussetzen und andererseits reflektierend ihren Begriff von *Idee* korrigieren.

Die Notwendigkeit des Dialogs zwischen Geschichtsphilosoph und reinem Historiker ergibt sich offenbar aus der Behauptung, daß die Idee nicht nur Aufgabe und Pflicht ist, sondern auch die

¹⁰⁸ [Vgl. § 9 c (Ende) und d, S. 35, Z. 31 — S. 40.]

geschichtliche Realität des Abendlandes. Dann aber ist es notwendig, die vorgeschlagene Betrachtungsweise anderen Interpretationsmöglichkeiten der Geschichte gegenüberzustellen, zum Beispiel der Geschichte als Geschichte der Arbeit, des Rechts, des Staates, der Religion usw. Hätte dann eine Geschichtsphilosophie, die diesen Namen verdient, nicht zuallererst die Aufgabe, die verschiedenen denkbaren Betrachtungsweisen nebeneinanderzustellen, sie kritisch zu erproben und vielleicht sie miteinander zu verbinden? Man kann die These vertreten, die Philosophie habe eine „archontische“ Funktion, sie sei das „Gehirn“ des Abendlandes, ohne daß man deshalb ein umfassendes System aufstellen müßte, das den Vorrang der philosophischen Interpretation gegenüber jeder anderen rechtfertigte. Statt eine einzige Melodielinie zu verfolgen — Geschichte der Philosophie, Rechtsgeschichte, Wirtschafts- und Sozialgeschichte usw. —, könnte man versuchen, eine Kunst des Kontrapunkts zu schreiben, der alle Melodienlinien zusammenfügt; oder, um ein anderes Bild dieses dialektischen Unternehmens zu verwenden, man könnte versuchen, die einzelnen „horizontalen“ Betrachtungsweisen der Geschichte mittels einer „vertikalen“ zu berichtigen. Dann erst würde die allzu einfache und im Sinne des Historikers zu sehr a priori vorgehende Husserlsche Interpretation dazu führen, daß im Unendlichen die Betrachtung a priori und die Betrachtung a posteriori der Geschichte zusammenfallen. Beim gegenwärtigen Stand der Geschichte der Kulturen jedoch scheint dieses Ziel kaum erreichbar zu sein.

Diese Gegenüberstellung mit der Geschichte der Historiker, d. h. mit einer induktiven und sich verändernden Synthese, trifft allerdings nicht den Kern der Husserlschen Interpretation, denn die Überzeugung, daß die Idee der Philosophie die Aufgabe des europäischen Menschen ist, ist ihrerseits keine induktive Schlußfolgerung oder Feststellung, sondern ein philosophisches Postulat. Wenn die Geschichte vernünftig ist — oder besser: insofern sie vernünftig ist —, muß sie denselben Sinn realisieren, den auch die Selbstreflexion hervorbringen würde. Diese Identität zwischen dem Sinn der Geschichte und dem Sinn der Innerlichkeit begründet bei Husserl die Geschichtsphilosophie. Deren im Vergleich zur Geschichte der Historiker apriorischer Charakter erklärt sich durch diese Iden-

tität. Aber wird dadurch nicht eine im eigentlichen Sinne philosophische Kritik herausgefordert, deren Gegenstand in etwa wäre: unter welcher Bedingung kann dieselbe Idee sowohl die Geschichte wie die Innerlichkeit umfassen? An dieser Stelle könnte sich herausstellen, daß der *Sinn* der Geschichte rätselhafter ist als jede Idee der Philosophie, wenigstens in ihrer spekulativen Form. Gewiß begreift Husserl diese Idee als unendliche Totalität; aber er neigt ständig dazu, sie als Wissenschaft und sogar als Entwurf einer Erkenntnistheorie zu interpretieren; damit unterschlägt er die ethischen, ästhetischen und anderen kulturellen Eigentümlichkeiten der Idee; ist die Forderung nach Gerechtigkeit, Liebe und Heiligkeit als Aufgabe noch in der Idee der Wissenschaft enthalten, auch wenn man deren Bedeutungsumfang über alles objektive Wissen hinaus erweitert? Mehr noch: muß nicht die Idee, die gleichzeitig die Geschichte und die Subjektivität begründen können soll, auch ein Akt sein — ein Akt, der mächtig genug ist, die Geschichte hervorzubringen, und innerlich genug, um den inneren Menschen zu konstituieren? Aber genügt dann eine Philosophie des Cogito, ein transzendentaler Subjektivismus, um dies zu erreichen?

Eine Kritik der Geschichtsphilosophie hätte also die Aufgabe, den apriorischen Sinn der Geschichte im Unendlichen zusammenfallen zu lassen mit: 1. dem Sinn a posteriori, der sich aus einer im engeren Sinne historischen Induktion ergibt, und 2. der radikalsten Subjektivität des Ego. In ihrer zweiten Form führt diese Kritik auf eine Restschwierigkeit, die allen Philosophien gemeinsam ist, die Husserl als „transzendental“ bezeichnet. Mit diesem Problem werden wir uns im Rahmen des dritten Fragenkreises beschäftigen.

2. Wir haben uns bereits gefragt, ob es Sinn und Aufgabe der Geschichte sein kann, die Idee der Philosophie zu verwirklichen. Diese Frage setzt eine weitere voraus: kann eine wirkliche Geschichte sich aus einer Idee, einer Aufgabe im allgemeinen, entwickeln? Bringt das Auftreten einer Idee ein reales Ereignis hervor?

Das Paradox des Geschichtsbegriffs liegt darin, daß die Geschichte einerseits unverstündlich wird, wenn sie nicht eine einzige, von einem einheitlichen Sinn bestimmte ist, aber andererseits verliert sie gerade ihre Geschichtlichkeit, wenn sie kein unvorhersehbares Aben-

teuer ist. Im einen Falle gäbe es keine Philosophie der Geschichte mehr, im anderen keine Geschichte.

Nun hat Husserl die Einheit der Geschichte zwar deutlich zum Ausdruck gebracht; hingegen führt das Thema der Geschichtlichkeit der Geschichte bei ihm zu Schwierigkeiten.

Diese Schwäche zeigt sich bei verschiedenen Gelegenheiten: die philosophiegeschichtliche Skizze im zweiten Teil der ›Krisis‹ opfert die spezielle Problematik jedes Philosophen einer einzigen Problematik, die Husserl als das „wahre“, „verborgene“ Problem (Descartes', Humes usw.) bezeichnet; diese Blickrichtung ist nicht ohne Gefahr: alle Aspekte eines Philosophen, die sich nicht in diese vereinheitlichende Betrachtungsweise einfügen lassen, werden unterschlagen; die Selbstinterpretationen der Philosophen glaubt Husserl vernachlässigen zu können. Fragen ließe sich jedoch, ob der einzigartige, unvergleichliche Charakter jedes Philosophen nicht ein ebenso wichtiger Aspekt der Geschichte ist wie die Rationalität der Geschichte, deren Moment er ist. Einen Philosophen verstehen — heißt das nicht *auch* Zugang zu der Frage zu gewinnen, die nur *er* sich gestellt hat, zu der denkenden wie gedachten Frage, die er, dieser Philosoph, selber *ist*? Heißt es nicht zu versuchen, mit dieser Frage sich in einer Art von „liebendem Kampf“ (Jaspers) zu identifizieren — eine Identifikation ähnlich dem Versuch, mit unseren Freunden zu kommunizieren?

Von daher wäre vielleicht zu sagen, daß die Geschichte sowohl kontinuierlich wie diskontinuierlich ist — diskontinuierlich wie die einzelnen Existenzen, die ihr Denk- und Lebenssystem um eine eigene Aufgabe herum aufbauen, — und kontinuierlich wie die gemeinsame Aufgabe, die ihr Handeln zu einem vernünftigen macht.

Diese Vermutung einer paradoxen Struktur der Geschichte bestätigt sich, gerade wenn man Husserl selbst liest, noch auf eine andere Weise: die Reduktion *der* Philosophien auf *die* Philosophie steht immer noch in der Gefahr, *die* Philosophie im ganzen nach der Interpretation des *letzten* Philosophen, der sich ihrer bewußt wird, zurechtzubiegen; diese Gefahr, die ganze Bewegung der Geschichte auf ihre eigene Problematik hin zu orientieren, ist allen Philosophen der Geschichte gemeinsam; sie betonen lieber die Aufgabe, die „zu sich kommt“ — „an-kommt“ — als die Einzigartigkeit der

Existierenden, die in die philosophische Reflexion einbricht; die Geschichtsphilosophie Hegels und die des „Fortschritts des Bewußtseins“ von Léon Brunschvicg ruft dieselben Bedenken hervor.

Zugegebenermaßen ist die Schwierigkeit groß, denn im Paradox der Geschichte ist letztlich ein Paradox der Wahrheit verborgen. Wenn ein Philosoph seinen eigenen Versuchen auch nur irgendeinen Wert beimißt, liegt dann darin nicht die Anerkennung einer Wahrheit, deren Maßstab nicht er selber ist? Ist er nicht zu der Erwartung berechtigt, daß auch die anderen diese Wahrheit anerkennen? Darf er nicht hoffen, daß die Geschichte sie verwirklicht? Jeder Denkende appelliert eben damit an die Autorität des Wahren und sucht nach einer Bestätigung durch die Geschichte, insofern sie vernünftig ist.

Wie aber sollte ich umgekehrt nicht bekennen, daß die Intention oder Intuition jedes Philosophen — jedenfalls für eine bescheiden vorgehende Interpretation — sich allen Annahmen einer einzigen Aufgabe widersetzt? Wie sollte ich nicht darauf verzichten, den Sinn der Geschichte auszusprechen, wenn es wahr ist, daß dieser Anspruch voraussetzt, daß ich die Gesamtheit der denkenden Existenzen nur überfliege und ich mich selbst als Ende und Aufhebung der Geschichte einsetze? Versteht man so die Schwierigkeit der Geschichtsphilosophie als ein Problem der Wahrheit, so ist die Lage noch weiter erschwert: die *Rationalität* der Geschichte führt bei dem, der die Geschichte als Idee und die Idee als durch mich denkbar betrachtet, zu Dogmatismus; die *Geschichtlichkeit* der Geschichte legt dem, der die Geschichte für unrettbar vielfältig und irrational hält, einen Skeptizismus nahe.

Vielleicht hat die Geschichtsphilosophie die zweite Aufgabe, dieses Paradox begrifflich klar zu formulieren. Damit ist nicht gesagt, daß man eine Philosophie mit Paradoxen machen kann. Zumindest aber muß man Paradoxe zunächst akzeptieren, wenn man glaubt, sie überwinden zu können.

Aber auch Husserls Nachdenken über die Geschichte opfert das reale Geschehen nicht immer dem Sich-Ereignen der Idee; auch bei ihm gibt es Momente, die uns einen Zugang zum Paradox eröffnen: die Geschichte, die als „Zu-sich-selbst-kommen“ der Vernunft begriffen wird, ist auch eine Geschichte, in der der Verfall möglich ist

— gibt es doch eine Krise des europäischen Menschentums. Der rationale Charakter der Geschichte schließt dramatische Momente nicht aus. Es ist kaum nötig, darauf hinzuweisen, daß die Geburt der Philosophie in Griechenland, der Rückfall der Erfindungskraft in Traditionsgebundenheit, die Verdunkelung der Idee der Philosophie durch den Objektivismus, der Aufbruch Descartes', die Frage Humes, die Entstehung der Husserlschen Phänomenologie — daß all diese Ereignisse letztlich unvorhersehbare und einzigartige *Geschehnisse* sind, ohne die kein Sich-Ereignen von Sinn möglich wäre. Sogar die Sprache Husserls bezeugt diese Spannung: „der apodiktische Boden“,¹⁰⁹ d. h. der Zwang der Idee, setzt die Verantwortlichkeit des denkenden Menschen voraus, der die Idee zur Entfaltung bringen, stagnieren oder verfallen lassen kann. Husserls Blick in die Zukunft schließlich ist von einem Paradox geprägt. Einerseits unterstützt er einen mutigen Optimismus, der sich auf die Rationalität der Geschichte gründet, denn die „Ideen sind stärker als alle empirischen Mächte“;¹¹⁰ andererseits appelliert er an die Verantwortung aller Denkenden, denn Europa kann untergehen „in der Entfremdung gegen seinen eigenen rationalen Lebensinn“; es kann aber auch wiedergeboren werden „aus dem Geiste der Philosophie durch einen (. . .) Heroismus der Vernunft.“¹¹¹

Optimismus der Idee und Tragik der Zweideutigkeit verweisen auf eine Struktur der Geschichte, in der die Vielheit der verantwortlichen Wesen und das faktisch geschehende Denken die Kehrseite der Einheit der Aufgabe und des Sich-Ereignens von Sinn sind.

3. Alle Fragen, die Husserls Versuch aufwirft, eine Geschichtsphilosophie aufzustellen, laufen auf eine letzte Schwierigkeit hinaus. Wenn die Geschichte ihren Sinn aus einer in ihr enthaltenen Aufgabe bezieht, worin ist dann diese Aufgabe begründet?

Zwei gegenläufige Tendenzen scheinen hier in der Philosophie der ›Krisis‹ nebeneinanderzustehen. Einerseits scheint Husserl sich manchmal in die Nähe Hegels zu begeben, wenn er vom Geist in einem Sinn spricht, der dem des großen idealistischen Philosophen

¹⁰⁹ [S. 16, Z. 39, S. 79, Z. 7, und S. 117, Z. 8—11.]

¹¹⁰ [S. 335, Z. 7—8.]

¹¹¹ [S. 347, Z. 34 — S. 348, Z. 2.]

ganz verwandt ist: „Der Geist allein ist unsterblich.“¹¹² Andererseits wird der Sinn der europäischen Geschichte im ganzen vom „transzendentalen Subjektivismus“¹¹³ getragen; Husserl bezeichnet dieses philosophische Motiv als „Rückgang auf das ego“,¹¹⁴ „mein ego“,¹¹⁵ mein „Bewußtseinsleben“,¹¹⁶ meine „Bewußtseinsleistung“,¹¹⁷ deren erste meine „Lebensumwelt“¹¹⁸ ist.

Hat Husserl nicht Feuer und Wasser miteinander verbunden, Hegel und Descartes, den *objektiven* Geist und das *Cogito* — mehr noch: das durch den Humeschen Skeptizismus radikalisierte *Cogito*?

Die Frage ist um so verwirrender, als gerade in der ›Krisis‹ die Theorie der „Bewußtseinsleistung“ und der „Lebenswelt“ zu ihrem Höhepunkt geführt wird. Ein und dasselbe Werk also setzt eine Philosophie des geschichtlichen Geistes in Gang und treibt eine Philosophie des *Ego cogito* auf die Spitze. Wie ist das möglich?

Um dieses Problem auf einen allgemeinen Nenner zu bringen, könnte man sich fragen, ob eine sokratische, cartesianische, transzendente Philosophie, oder wie immer man eine Philosophie des „Rückgangs auf das Ego“ nennen will, eine Geschichtsphilosophie begründen kann. Fundiert nicht einerseits eine Transzendentalphilosophie in dem von Husserl vorgeschlagenen weiten Sinne alles Sein, auch das des Anderen und der Geschichte, im *Ego cogito*? Fundiert nicht andererseits eine rationalistische Geschichtsphilosophie jede individuelle Aufgabe in einem großen gemeinsamen Zweck und das *Ego* selbst in der historischen *Idee*?

Die große Bedeutung der Husserlschen Spätphilosophie liegt darin, daß er diese offensichtliche Antinomie nicht verschleiert, sondern versucht hat, sie zu überwinden. Die Gegenüberstellung der fünften ›Cartesianischen Meditation‹ mit der ›Krisis‹ ist in dieser Hinsicht sehr aufschlußreich.

¹¹² [S. 348, Z. 10—11.]

¹¹³ [S. 69, Z. 38—39, S. 100, Z. 21—22, S. 101, Z. 27—28.]

¹¹⁴ [S. 82, Z. 38.]

¹¹⁵ [Cartesianische Meditationen, S. 106, Z. 26—29].

¹¹⁶ [Ibid., S. 80, Z. 33, S. 83, Z. 28, S. 85, Z. 34, S. 86, Z. 1.]

¹¹⁷ [Vgl. *ibid.*, S. 87 f.]

¹¹⁸ [Krisis, § 28 Überschrift, S. 105, ferner S. 106, Z. 39.]

Die fünfte ›Cartesianische Meditation‹ versucht, dem großen Mangel des Cartesianismus abzuhelfen, der keine Theorie der Existenz des Anderen enthält. Husserl entwirft hier die Theorie, daß der Andere ein Wesen ist, das sich „in“ meinem Ego konstituiert, aber sich darin eben als ein *anderes* Ego konstituiert, zu dem ich keinen unmittelbaren Zugang habe, ein Ego, das existiert *wie* ich und *mit* dem ich in eine gegenseitige Beziehung treten kann. Dies ist einer der schwierigsten, aber an Kraft und Klarheit auch außerordentlichsten Texte Husserls. Es dürfte wohl so sein, daß das ganze Rätsel einer Geschichte, die das sie Umfassende selbst umfaßt — nämlich das Ich, das versteht, das will und das den Sinn dieser Geschichte stiftet —, bereits in der Theorie der „Einführung“ (oder der Erfahrung des Anderen) enthalten ist.

Diese Meditation nimmt eine letzte Epoché vor und „suspendiert“ damit alle Gewißheiten und alle Erfahrungen, die wir aus unserem Verkehr mit anderen beziehen: der Glaube an eine gemeinsame Welt der Wahrnehmung und der Kultur. Damit ist die „primordiale Eigenheitssphäre“ des Ego bloßgelegt, also ungefähr das, was die ›Krisis‹ „Lebensumwelt“ nennt. „In“ dieser letzten Sphäre des Lebens und der Erfahrung, „innerhalb“ dieses eigenheitlichen Seins, baut sich die Erfahrung des Anderen auf als eines dieser Eigenheitssphäre „Fremden“.

Das Aufbrechen der Eigenheitssphäre in Richtung auf den „Fremden“ ist das hier zu bewältigende Problem; das Rätsel der Einführung besteht darin, daß der Andere als Anderer in meinem eigenen Leben enthalten ist. Einerseits bleibt es richtig, daß jedes Sein „Phänomen“ für das und in dem Ego ist; und dennoch ist das, was „in“ meiner Eigenheitssphäre ist, ganz und gar nicht eine Modalität meiner selbst, d. h. Inhalt meines individuellen Bewußtseins; vielmehr gibt sich der Andere in mir als ein Anderer als ich.

Wir übergehen hier die genaue Analyse dieser „analogisierenden“ Apperzeption, die Husserl „Appräsentation“ nennt, weil nur der Leib des Anderen „präsent“ ist, nicht dessen eigene Erlebnisse.¹¹⁹

¹¹⁹ [Cartesianische Meditationen, § 50, vor allem S. 140, Z. 23—39. Vgl. auch S. 144, Z. 21—22:] „In dieser Art bewährbarer Zugänglichkeit des original Unzugänglichen gründet der Charakter des seienden *Fremden*“ (§ 52).

Diese Problematik würde für sich allein schon eine eigene Untersuchung erfordern. Wir befassen uns hier nur mit dem wesentlichen Gedankengang dieser Meditation, insofern wir davon Aufschluß erhalten über den offensichtlichen Zirkel zwischen Ich und Geschichte.

Die ganze Theorie der phänomenologischen Konstitution — ob es sich nun um Dinge, Lebewesen, Personen oder was auch immer handelt —, konfrontiert uns mit diesem Paradox einer Immanenz, die auf eine Transzendenz hin aufbricht. Dieses Paradox kommt am deutlichsten in der Apperzeption des Anderen zum Ausdruck, denn hierbei ist der intentionale Gegenstand ein Subjekt wie ich; in enger Verbindung mit seinem Leib konstituiert sich der Andere mitsamt seiner Welt als eine andere Monade durch Appräsentation „in meiner Monade“.¹²⁰

Wenn es gelänge, richtig zu verstehen, was diese Konstitution und dieses „in“ ist, das nicht ein wirkliches Enthaltensein bezeichnet, sondern intentionaler Art ist, dann wäre es „kein Rätsel mehr, wie ich in mir ein anderes Ich, und radikaler, wie ich in meiner Monade eine andere Monade konstituieren und das in mir Konstituierte eben doch als Anderes erfahren kann; und damit auch, was ja davon untrennbar ist, wie ich eine in mir konstituierte Natur mit einer vom Anderen konstituierten identifizieren kann (oder in notwendiger Genauigkeit gesprochen: mit einer in mir, als vom Anderen konstituiert, konstituierten);“¹²¹ und weiter unten: „Daß die Anderen sich in mir als Andere konstituieren, ist die einzig denkbare Weise, wie sie als seiende und so seiende für mich Sinn und Geltung haben können.“¹²² Aber die anderen sind eben „Monaden, für sich selbst genau so seiend, wie ich für mich bin“;¹²³ daher kann ich sagen, daß der andere „im allgemeinen mich ohne weiteres so als für ihn Anderen erfährt, wie ich ihn als meinen Anderen erfahre“¹²⁴.

Dies ist der weitestgehende Versuch, die Schwierigkeiten zu überwinden, auf die der Geschichtsbegriff in einer Philosophie des Ego

¹²⁰ [Ibid.] § 52 [S. 144, Z. 37].

¹²¹ [Ibid.] § 55 [S. 154, Z. 35 — S. 155, Z. 3].

¹²² [Ibid., S. 156, Z. 33—35.]

¹²³ Ibid. [S. 157, Z. 2—3].

¹²⁴ [Ibid.] § 56 [S. 158, Z. 6—8].

cogito stößt. Seit der Zeit der ›Cartesianischen Meditationen‹ war Husserl die Bedeutung seiner Theorie der Einfühlung für eine Theorie der Kultur und des sozialen Lebens bewußt; in §§ 56—59 sind die hauptsächlichsten Analysen der ›Krisis‹ vorgeprägt.

Ist es Husserl gelungen, gleichzeitig die Geschichte für real und das Ich allein für begründend zu halten? Er glaubt dort erfolgreich zu sein, wo Descartes und Hume gescheitert sind, weil er als erster einen intentionalen Idealismus entwickelt hat, d. h. einen Idealismus, der alles andere Sein, sogar andere Personen, „im“ Ich konstituiert, die Konstitution jedoch als anschauliches Gerichtetsein, als Überschreiten und Aufbrechen der Subjektivität auffaßt. Dieser Intentionalitätsbegriff ermöglicht letztlich eine Begründung des Menschen durch die Geschichte und der Geschichte durch mein Bewußtsein; sein endgültiger Anspruch ist es, eine wahrhafte Transzendenz der Geschichte gegenüber der Grundlage des transzendentalen Subjektivismus zu rechtfertigen.

Fraglich bleibt nur, ob die Konstitution eine effektive Leistung und damit die wahrhafte Lösung des Problems der verschiedenen Transendenzen ist, oder ob sie nur ein Name ist für eine Schwierigkeit, die ein vollkommenes Rätsel und ein unaufhebbares Paradox bleibt.

Husserl hat zumindest die Umriss des wirklichen Problems abgesteckt: wie kann man dem Solipsismus eines von Hume revidierten Descartes entgehen und den historischen Charakter der Kultur und ihre unbestreitbare Macht, Menschen zu formen, ernst nehmen? Und wie kann man daneben sich vor dem Fallstrick einer zur fremden Gottheit hochstilisierten absoluten Geschichte bewahren und der umwälzenden Entdeckung der beiden ersten ›Meditationen‹ Descartes' treu bleiben?¹²⁵

¹²⁵ Dieses in Form eines Paradoxes formulierte Problem läßt sich auch unmittelbar, ohne den Umweg über Husserl, einsehen; vgl. Paul Ricoeur, *Dimensions d'une recherche commune*, in: *Esprit*, Dez. 1948 [S. 837—846].