

Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls

Von STEPHAN STRASSER

Es ist ein Kennzeichen des mittelmäßigen Historikers der Philosophie, daß er ängstlich bemüht ist, die Gestalten der Philosophiegeschichte in die herkömmlichen historischen Kategorien unterzubringen. Dieser Historiker ist nur allzu geneigt, den verschiedenen Denkern gangbare Etiketten aufzukleben. Ein derartiges Verfahren hat immer etwas Gewalttames. Kein Philosoph des zwanzigsten Jahrhunderts hat darunter mehr zu leiden gehabt als Edmund Husserl. Mit Schlagworten wie Intuitionist, Platonist, Essentialist, Phänomenist, Logizist, Idealist, Immanentist, subtiler Neukantianer usw. haben manche Deuter der modernen Philosophie danach gestrebt, den unbequemen Husserl in eine bequeme Schublade verschwinden zu lassen. Damit wird dem historischen Husserl in besonderer Weise Unrecht angetan, denn auf ihn ist wahrlich das Wort Conrad Ferdinand Meyers anwendbar:

„Ich bin kein ausgeklügeltes Buch

Ich bin ein Mensch mit seinem Widerspruch“.

So wird es auch den, der sich bereits ein wenig mit dem Werk dieses großen Denkers beschäftigt hat, überraschen zu vernehmen, daß Husserl als Mensch und als Philosoph ein ganzes Leben hindurch mit dem Gottesproblem gerungen hat. In der Sekundärliteratur kam diese Frage erst zweimal zur Sprache und zwar in H. L. van Breda's Vortrag: „Husserl et le problème de Dieu“¹ und in Alwin Diemers Werk: „Edmund Husserl“².

Es ist meine Absicht, mich nur mit dem Philosophen Husserl zu beschäftigen. Über das religiöse Leben des Menschen Husserl wissen wir noch wenig Zuverlässiges. Viel kritische Arbeit wird in dieser Hinsicht vom zukünftigen Husserl-Biographen zu leisten sein. Zwei Tatsachen sind jedoch über allen Zweifel erhaben: daß Husserl sich selbst als einen theistischen Denker betrachtet und daß er im Christentum die höchste Form von Religion gesehen hat. Aber welche Bedeutung hat Gott für das konkrete Philosophieren Edmund Husserl gehabt? Zur Beantwortung dieser Frage möchte ich einen kleinen Beitrag liefern.

Ich möchte damit beginnen festzustellen, daß Husserl sich immer wieder mit dem Gottesproblem auseinandergesetzt hat. Von 1911 an³ finden wir in den veröffentlichten Werken und den nachgelassenen Schriften Stellen, die

¹ In Proceedings of the 10th International Congress of Philosophy, Amsterdam 1949, fasc. II, p. 1210-1212.

² Meisenheim 1956, S. 375-378.

³ Idee der „philosophischen Disziplinen“, Idee der Philosophie, Ms. 1911, Signatur FI 14.

auf das höchste Wesen Bezug haben. Husserl spricht explizite und mitunter selbst recht ausführlich darüber. Er gebraucht wohlgemerkt nicht Ausdrücke wie: „das Transzendente“, „das Absolute“, der „intellectus archetypus“ usw. Er spricht von Gott; er nennt Gott von Anfang an Gott. Er kommt — wenn auch in großen Abständen — immer wieder auf das Gottesproblem zurück.

In welcher philosophischen Problemdimension wird Husserls Geist mit dem mysterium fascinans konfrontiert? So unsicher und schwankend Husserls Stellungnahme namentlich in den jungen und mittleren Jahren ist, in diesem Punkte zeigt er eine erstaunliche Konsequenz. Gott ist für ihn nicht die Ursache der Welt. Die Erklärung liegt vor der Hand. Für den ehemaligen Astronomen Husserl ist Ursächlichkeit ein naturwissenschaftlicher Funktionsbegriff. „Evident ist dann auch, daß sich dieses (das göttliche) Walten nicht würde als kausales fassen lassen im Sinne des Naturbegriffs von Kausalität, der auf Realitäten und auf zu ihrem besonderen Wesen gehörigen funktionellen Zusammenhänge abgestimmt ist“, heißt es bereits in „Ideen I“⁴. Dagegen taucht der Gottesbegriff beinahe stets in einem anderen Zusammenhang auf: und zwar im Zusammenhang mit der Idee eines *alium* fassen den *Telos*. In der Art und Weise, wie diese Zielmäßigkeit beschrieben wird, sehen wir wiederum große Verschiedenheit. In den „Ideen“ ist noch ausdrücklich Sprache von empirischen Tatsachen, die einer teleologischen Erklärung bedürfen: die „Entwicklung der Reihe der Organismen bis zum Menschen hin“ und „in der Menschheitsentwicklung selbst das Erwachen der Kultur mit ihren Schätzen des Geistes“⁵.

Für den Phänomenologen ist freilich ein anderes Faktum bedeutsamer, das sich nicht kausal-naturwissenschaftlich erklären läßt: die Zielmäßigkeit unseres konkreten Bewußtseinslebens, das auf Grund von faktischen Verläufen eine geordnete Welt konstituiert⁶. Auch dabei bleibt es nicht. Husserl entdeckt teleologische Zusammenhänge im wertenden Bewußtsein⁷, im erkennenden Bewußtsein⁸, im tätigen Leben des Subjektes⁹ und in der sittlichen Weltordnung¹⁰. Auf die Frage, was nun eigentlich unter *Telos* und *Teleologie* zu verstehen sei, müssen wir freilich später noch ausführlich eingehen.

Wenn auch das Gottesproblem in Husserls Denken immer wiederkehrt, so spielt es doch in seiner *Spätphilosophie* eine entscheidende Rolle. Um dies zu verstehen, müssen wir uns ein wenig mit dem letzten Werk Husserls: „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“¹¹ und der dazugehörigen Gruppe von Manuskripten be-

⁴ Halle 1913, S. 97.

⁵ loc. cit. S. 111.

⁶ loc. cit. 110, ebenso F I 14, S. 42.

⁷ F I 14, S. 40, 42, 47.

⁸ loc. cit. S. 46.

⁹ Kaizo-Artikel: Erneuerung als individual-ethisches Problem, Ms. 1922, F II, 7, S. 148a und Drei Vorlesungen über Fichtes Menschheitsideal, Ms. 1917, F I 22, S. 19, 20.

¹⁰ F I 22, S. 22.

¹¹ Teilweise publiziert in „Philosophia“, Belgrad 1936, zur Gänze veröffentl. Den Haag 1954.

schäftigen. Es ist den meisten Husserl-Forschern bisher entgangen, daß dieses Werk in vieler Hinsicht einen Wendepunkt in Husserls Denken bedeutet. Wir finden darin eine deutliche Absage an das den formal-apriorischen Wissenschaften entlehnte Erkenntnisideal (der Titel des Werkes ist bezeichnend hierfür); es zeugt von Husserls zunehmendem Interesse für den deutschen Idealismus; das Motiv der Lebenswelt taucht hier zum ersten Male auf und damit eine typisch anthropologische Fragestellung. Vor allem aber wird hier zum ersten Mal — nicht nur programmatisch sondern in actu exercito — die historische Dimension in die phänomenologische Problematik einbezogen. „Philosophie als Wissenschaft, als ernstliche strenge, ja apodiktische Wissenschaft — der Traum ist ausgeträumt“, heißt es, und in einem Atem damit wirft Husserl die Frage auf: „Wie bedarf es der Geschichte!“¹² Wohlgermerkt, über die Tatsache, daß eine historische Blickrichtung für das echte Philosophieren unerläßlich ist, wird kein Wort verloren. „Wie bedarf es der Geschichte“, dies allein ist die Frage. Mit dieser Frage hängt das Gottesproblem zusammen, das sich ihm nunmehr mit unwiderstehlicher Gewalt aufdrängt. Das Gottesproblem hätte ja in dem leider ein Torso gebliebenen Spätwerk ausdrücklich behandelt werden sollen, wie aus den programmatischen ersten Abschnitten hervorgeht¹³. Wie hängt die Frage nach dem transzendenten Wesen mit der Erschließung der historischen Dimension zusammen? Wie sie in Husserls Denken zusammenhängt, möchte ich im folgenden begreiflich machen.

„Die Lebenswelt als vergessenes Sinnesfundament der Naturwissenschaft“¹⁴, so lautet das neue Leitmotiv Husserls. Die Krisis der Wissenschaften rührt eigentlich daher, daß die Gelehrten und Forscher die Welt der schlichten Erfahrung, der subjektiven Wahrnehmung und der kunstlosen Praxis überspringen zu können glauben. Sie verstehen z. B. nicht mehr, daß die mathematische Naturwissenschaft letztlich nur ein „wohlpassendes Ideenkleid“ ist, das sie den konkret-anschaulichen Gestalten der Lebenswelt anzu-messen bemüht sind. So wird die Krisis der Naturwissenschaft auch zu einer Grundlagenkrisis der Mathematik und der formal-apriorischen Wissenschaften im allgemeinen.

Die Lebenswelt ist die Welt der konkreten Existenz. Als solche ist sie eine wesentlich historische Welt. Dies zu zeigen, war Husserl bereits im Jahre 1935 bemüht, als er im Wiener Kulturbund über „Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie“ sprach. Zu Unrecht glaubt der Geisteswissenschaftler an der Naturwissenschaft einen festen Halt zu haben; zu Unrecht meint z. B. der Historiker des alten Hellas von der physischen Geographie Griechenlands ausgehen zu müssen. „Die historische Umwelt der Griechen ist nicht die objektive Welt in unserem Sinn“ ruft Husserl aus, „sondern ihre ‚Weltvorstellung‘, d. i. ihre eigene subjektive Geltung mit all den darin geltenden Wirklichkeiten, darunter z. B. den Göt-

¹² Krisis, Beil. XXVIII, S. 509.

¹³ Krisis, S. 7.

¹⁴ Krisis, S. 48.

tern, den Dämonen usw.“¹⁵. M. a. W. die Lebenswelt der alten Hellenen kann nur historisch begriffen werden. Wer die konkrete Lebenswelt beschreiben will – und wäre es auch nur als Ausgangspunkt für eine tieferschürfende transzendental-phänomenologische Betrachtung – der muß der historischen Dimension Rechnung tragen. „Das Sein der Welt ist zeitmodales Sein“¹⁶.

Es bedarf also der Geschichte. Der Philosoph im besonderen bedarf der Philosophiegeschichte¹⁷. Aber wie? Dies wird nun für Husserl zu einer hochnotpeinlichen Frage. Ein Forscher, der sich Jahrzehnte lang mit formal-apriorischen Disziplinen – der Mathematik, Geometrie, Logik und den vielen Teildisziplinen, die wir heute als Vorläufer der Logistik betrachten – beschäftigt hat, sieht sich im hohen Alter zu einer Neuorientierung gezwungen. Er muß das Ideal einer unhistorischen apodiktischen Wissenschaft im Geist von Leibniz' *mathesis universalis* aufgeben. Der Wunschtraum einer Philosophie als – im mathematischen Sinn – „strengen“ Wissenschaft läßt sich nicht verwirklichen. Die Historie muß in den philosophischen *discursus* eingeführt werden. Aber wie?

Eine Möglichkeit wäre darin gelegen, in einen Historismus von Dilthey'scher Prägung zu verfallen. Die Wirklichkeit wäre dann ihrem tiefsten Wesen nach historisch. Der Anspruch der Philosophie auf Universalität und Allgemeingültigkeit wäre eitel. Die Philosophiegeschichte würde lediglich einen Wechsel von Weltanschauungen zeigen, innerhalb deren bestimmte Typen – etwa der materialistisch-positivistische, der objektiv-idealistische und der subjektiv-idealistische Typus – immer wiederkehren. Die Wirklichkeit könnte dann nicht philosophisch erfaßt werden, da sie von Antinomien zerklüftet wäre. Philosophie wäre lediglich Weltanschauungslehre.

Eine andere Möglichkeit hätte darin bestanden, den wesentlichen Bezug der Wahrheit – auch der philosophischen Wahrheit – auf Dasein anzuerkennen, „Wahrheit ‚gibt es‘ nur, sofern und solange Dasein ist“, heißt es bekanntlich bei Martin Heidegger. „Daß es ‚ewige Wahrheiten‘ gibt, wird erst dann zureichend bewiesen sein, wenn der Nachweis gelungen ist, daß in aller Ewigkeit Dasein war und sein wird“¹⁸. Wenn aber Dasein im Grunde seines Seins zeitlich ist, dann ist Wahrheit geschichtlich. Wahrheit (*ἀλήθεια*) ‚gibt es‘ dann nicht. Wahrheit wird vollzogen als Enthüllung von Seiendem.

Es ist klar, daß Husserl sich weder von Diltheys Lebensphilosophie noch von der Daseinsanalytik Heideggers angezogen fühlt. Er weist die Skepsis des einen ebenso ab wie den vermeintlichen Irrationalismus des anderen. Beide tun seiner Ansicht nach der Dignität der Vernunft Abbruch. Das historische Element muß eingeführt werden, dies steht fest, aber auf eine Weise, die dem Historismus, dem Relativismus und dem Irrationalismus nicht den mindesten Raum gibt.

Gerade in dem genannten Spätwerk Husserls wird deutlich, d a ß s e i n e

¹⁵ *Krisis*, S. 317.

¹⁶ *Krisis*, Beilage XXV, S. 494.

¹⁷ *loc. cit.*, S. 495.

¹⁸ *Sein und Zeit*, Tübingen 1953⁷, S. 226–227.

Phänomenologie in einer Philosophie des Geistes gipfelt und zwar des vernünftigen Geistes. Dies hat auch seine Bedeutung für die Ontologie Husserls. „Ist Vernunft und Seiendes zu trennen, wo erkennende Vernunft bestimmt, was Seiendes ist?“; diese rhetorische Frage finden wir bereits in der Einleitung zur „Krisis“¹⁹. Und die Antwort läßt nicht auf sich warten: „Überall ist wahres Sein ein ideales Ziel, eine Aufgabe der Episteme, der ‚Vernunft‘, gegenübergesetzt dem in der Doxa fraglos ‚selbstverständlichen‘ bloß vermeintlichen Sein“²⁰. Wahrheit ist also nicht wesenhaft auf Dasein bezogen, sondern auf Vernunft. Wo keine absolute Vernunft ist, da gibt es auch keine Wahrheit an sich, kein zweifelloses wahres Sein.

Aber — dies ist die überraschende Wendung in der Spätphilosophie Husserls — der vernünftige Geist selbst ist nicht statisch, er hat kein ruhendes, sich selbst gleichbleibendes Sein, er ist im Werden begriffen. Dies bedeutet natürlich nicht, daß das Unvernünftige jemals vernünftig oder das Vernünftige jemals unvernünftig werden könnte. Die Entwicklung, von der hier die Rede ist, ist eine „Loswicklung“, d. h. sie ist ein beständiger Übergang vom Impliziten zum Expliziten, vom Verborgenen zum Offenbaren, vom Unbewußten zum Bewußten, „... die ratio (ist) in der ständigen Bewegung der Selbsterhellung, angefangen von dem ersten Einbruch der Philosophie in die Menschheit, deren eingeborene Vernunft vordem noch ganz im Stande der Verslossenheit, der nächtlichen Dunkelheit war“, heißt es in dem wichtigen Schlußwort der „Krisis“²¹.

Damit erweitert sich die universale Geschichte zur transzendentalen Historie. Transzendente Historie kann wesenhaft keine Aufeinanderfolge zufälliger Ereignisse sein. Sie muß sich aus innerer Notwendigkeit vollziehen und notwendige Phasen aufweisen. Die Entstehung der Vernunftmenschheit ist eine davon, der „Einbruch der Philosophie“ eine andere, die Entdeckung der transzendentalen Phänomenologie eine dritte. „Das ist die universale und dabei transzendente Historie“, heißt es in einem wichtigen Manuskript des Jahres 1930: „Sie ist in allen Stadien Anlage und Verwirklichung, und da sie als Ganzes Selbstentwicklung ist und in sich Entwicklungssinn, also Aufstieg, Erfüllungsgang birgt, so ist auch für das Ganze von Anlage und Verwirklichung zu sprechen und die Frage nach ihrem Telos tritt auf... Damit die Welt und die sie konstituierende Subjektivität sein kann (...), muß sie, in Wesensstufen von Vorsein zu Sein verlaufend, auch den Vernunftmenschen in sich konstituieren. Er muß Vernunft schon sein und muß sich zur logischen Selbstenthüllung in dem vernünftigen Subjekt bringen können“²². Wir ersehen daraus, daß die Vernunft in ihrem Entwicklungsgang den Menschen als ihren Enthüller und Zeugen hervorbringen mußte.

¹⁹ S. 9.

²⁰ ibid. S. 11.

²¹ S. 273.

²² Anfangende Vernunft – Teleologie – Gott, Ms. 1930, E III 4, org. S. 19 a.

Damit erlangt aber auch das Werden der Philosophie transzendente Bedeutsamkeit. Außerlich betrachtet ist die Geschichte der Philosophie die Historie einer bestimmten menschlichen Kulturaktivität. Als solche ist sie nichts als die Chronik eines sich in Zeit und Raum abspielenden kausalen Prozesses. Aber von innen aus besehen erscheinen dieselben Philosophen Träger der Geistesentwicklung, stellt Husserl fest. Das Ringen der Philosophengenerationen wird dann zum „ständigen Ringen der ‚erwachten‘ Vernunft, zu sich selbst, zu ihrem Selbstverständnis zu kommen ...“²³ Dann ist der Geschichtsschreiber der Philosophie aber mehr als ein bloßer Chronist. Er hat eine philosophisch bedeutsame Aufgabe. „Es heißt, die sedimentierte Begrifflichkeit, die als Selbstverständlichkeit der Boden seiner privaten und unhistorischen Arbeit ist, wieder lebendig zu machen in seinem verborgenen geschichtlichen Sinn“²⁴. — Die Geschichte der Philosophie strebt durch alle ihre Entwicklungsphasen hindurch ihrer Vollendung zu. In Husserls Geist ist die transzendente Phänomenologie diese Vollendung. Sie ist „eine Philosophie des tiefsten und universalsten Selbstverständes des philosophierenden ego als Träger der zu sich kommenden absoluten Vernunft“²⁵. Die zahlreichen, scheinbar wenig systematischen philosophiegeschichtlichen Betrachtungen der „Krisis“ sind nichts als ein einziger Versuch Husserls, die transzendente Phänomenologie als die geheime ‚Sehnsucht‘ des abendländischen Denkens erscheinen zu lassen.

Was hat dies alles mit dem Gottesbegriff zu tun? Mehr als man anfänglich anzunehmen geneigt ist. Die Frage drängt sich nämlich sogleich auf, wie die Notwendigkeit des Entwicklungsganges der transzendentalen Historie zu erklären sei. Woher kommt es, daß die Vernunft mit innerer Zielgewißheit ihrer Selbsterhellung entgegenstrebt? Warum muß sie den Menschen, den Philosophen, den transzendentalen Phänomenologen aus sich erstehen lassen? Auf dem Wege der Empirie läßt sich dieses „muß“ nicht rechtfertigen; denn die Erfahrung zeigt uns diesen geschichtlichen Aufstieg nicht. Weder die Menschheit als solche, noch die einzelnen Menschen sind so geartet, daß in ihnen Vernunft in evidenten Weise immer deutlicher zur Selbstenthüllung käme. Ja, bei den einzelnen Menschen stellen wir vielfach Fehlentwicklung, Entartung und Geisteskrankheit fest. Der transzendente Phänomenologe Husserl stößt hier auf eine ernste Schwierigkeit. Wenn das Phänomen einer einstimmig geltenden Welt das Korrelat der subjektiven und intersubjektiven Leistungen vernünftiger Monaden ist, was geschähe mit ihr, wenn diese Monaden ihre Vernunft einbüßten? Würde das nicht den Zusammenbruch der einstimmig konstituierten Welt bedeuten? Ja noch mehr: würde nicht die transzendente Historie zum Stillstand kommen? Und wäre dann nicht die Selbstoffenbarung des Geistes in der Menschheit im ganzen in Frage gestellt? Dies ist für Husserl eine ernste Aporie, zumal er sich, wie bereits angedeutet, der Tatsache vollkommen be-

²³ Krisis, S. 273.

²⁴ Krisis, S. 73.

²⁵ loc. cit. S. 275.

wußt ist, daß kein einziges empirisches Argument gegen diese düstere Hypothese anzuführen ist. Er widerlegt sie aber als Phänomenologe. Das Abzielen der Bewußtseinsverläufe im Einzelsubjekt auf Sinn läßt sich auf Grund von phänomenologischen Analysen nachweisen; ebenso das Streben nach intersubjektiver Einstimmigkeit durch wechselseitige Korrektur der vernünftigen Subjekte. Die Konstitution einer objektiven Welt ist das Werk der vergemeinschafteten Monaden²⁶. Der Hypothese einer Entartung der Vernunft kommt demnach keine transzendente Tragweite zu. Zwar gibt es faktisch abnormale Subjekte, die diese Ausrichtung auf Einstimmigkeit nicht aufweisen. Daß wir sie aber als abnormale erkennen, ist ein Beweis, daß wir eine innere „norma“ besitzen. Die Zielmäßigkeit des konstitutiven Lebens der einzelnen Monade, des Monadenalls und seiner sich geschichtlich entwickelnden Vernunft im ganzen läßt sich nicht leugnen. Einer universalen Zielmäßigkeit muß aber ein Ziel entsprechen oder, wie Husserl zu sagen pflegt, ein *Telos*. Das *Telos* ist die geheime Triebfeder der gesamten Entwicklung; das *Telos* ist auch der Garant dafür, daß die Entwicklung nicht in die Irre geht oder zum Stillstand kommt. Das überzeitliche, transhistorische *Telos* ist demnach ein metaphysischer Letztbegriff. Husserl zögert nicht, dieses *Telos* mit der Gottheit selbst zu identifizieren.

„Kann Vernunft anfangen und aufhören im konstituierten Dasein?“, fragt Husserl. „Kann der konstitutive Prozeß, den sie schließlich freitätig ins Werk gesetzt hat, vergeblich sein, kann Sein (und darin beschlossen wahrer, absoluter Wert, der letztes Sein möglich macht) in dieser Weise ein leeres Absehen sein, das stecken bleibt in vorübergehender Verwirklichung von mir, der ich jetzt gerade Vernunftsubjekt bin, als das erkennbar, konstituierbar: Kann es anders sein, als daß Vernunft überzeitlich und allzeitlich am Werke ist? ... Hier muß die Gottesidee und die Idee der Weltteleologie als Prinzip einer möglichen Seinstotalität zum Problem werden“²⁷. In demselben Manuskript wird Gott auch als die „absolute ideale Polidee“²⁸ bezeichnet, dem der Strom der vergemeinschafteten Konstitution der Weltgeltung zustrebt. Husserl nennt ihn auch den „absoluten Logos, die absolute Wahrheit im vollen und ganzen Sinn, als das unum, verum, bonum, auf die alles endlich Seiende in der Einheit (des) jedes endlich Seiende umfangenden Strebens hingerrichtet ist“²⁹. Es wird nunmehr begreiflich, wie Husserl den Gedanken einer sich entwickelnden Vernunft festhalten und doch den Historismus ablehnen kann. Die Vernunft entwickelt sich; der Strom ihres historischen Gestaltwandels tendiert aber einem nicht mehr historischen Ziel zu. Der absolute Logos ist zeitlos, wenn er sich auch in den endlichen Vernunftwesen und ihrem in der Zeit verlaufenden konstituierenden Bewußtseinsleben offenbart. Mit anderen Worten, durch seine metaphysische Gottesidee unterscheidet sich

²⁶ *Cartesianische Meditationen*, Den Haag 1950, S. 157.

²⁷ E III, 4, org. S. 30, 31.

²⁸ org. S. 36 a.

²⁹ org. S. 36 b.

Husserls Betrachtungsweise von einer panhistorischen Weltanschauungslehre.

Damit sind noch nicht alle Unklarheiten beseitigt. **Zwei Fragen von entscheidender Bedeutung** müssen in diesem Zusammenhang erörtert werden:

1. Wohnt der absolute Logos der Entwicklung als ein immanentes Telos inne oder steht er ihr als ein transzendenter Pol gegenüber? Ist Gott die sich entwickelnde Vernunft selbst oder ist er das Prinzip und das Ziel der Vernunftentwicklung? M. a. W. ist Husserls Philosophie als pantheistisch oder als theistisch zu bezeichnen?

2. Angenommen, daß Gott Prinzip der Entwicklung ist, ohne sich selbst zu entwickeln: wie wäre dies mit Husserls transzendentelem Idealismus in Einklang zu bringen? Die Schwierigkeit, auf die wir hier stoßen, darf nicht unterschätzt werden. Ein transzendenter Gott hätte, in der Sprache der Philosophie objektives Sein. (Wir verstehen unter objektivem Sein nichts anderes als ein vom Subjekt unabhängiges Sein.) Etwas Derartiges scheint durchaus nicht in den Rahmen der transzendentalen Phänomenologie zu passen. Zu den Grundkategorien dieser Philosophie gehört einerseits die transzendente Subjektivität mit ihrem konstituierenden Bewußtseinsleben und andererseits die Gebilde ihrer konstitutiven Leistungen, die realen, reellen und idealen Gegenstände und ihr sinnvoller Totalzusammenhang: die Welt. Alles Sinnvolle verdankt sein Sein dem sinngebenden Bewußtseinsleben; und auch der Seinsinn ist ein Ergebnis der Konstitution, wie Husserl ausdrücklich betont³⁰.

Sein ist für Husserl Gegenstand-sein, Gegenstand-sein für eine Gemeinschaft transzendentaler Subjekte. Gott könnte demnach entweder ein intersubjektives Phänomen sein, nach dessen Konstitution auf Grund einer intentionalen Analyse zurückzufragen wäre. Er müßte dann ein Phänomen in der Welt sein und nichts anderes. Von einem nicht-mundanen, objektiven Sein Gottes zu sprechen wäre dann widersinnig. — Die andere Möglichkeit bestünde darin, Gott mit dem transzendentalen Bewußtseinsleben selbst zu identifizieren. Damit würde aber die erstgenannte Schwierigkeit wieder auftauchen. Ein solcher Gott wäre dann dem Gesetze der sich entwickelnden Vernunft unterworfen. Er wäre ein Gott, der nach Selbsterhellung streben, um Selbstverwirklichung ringen müßte. In diesem Falle hätten wir es mit einem pantheistischen oder panentheistischen Gottesbegriff zu tun. Es ist nun die Frage, ob der historische Husserl die beiden Schwierigkeiten gesehen und, wenn ja, wie er sie zu überwinden getrachtet hat.

Daß Husserl den soeben angedeuteten Schwierigkeiten nicht blind gegenüberstand, ist über allen Zweifel erhaben. Eine andere Frage ist, ob seine Lösungsversuche einen konsequenten Charakter aufwiesen. — Nach Ludwig Landgrebes Zeugnis hat Husserl „versuchsweise“ die transzendente Subjektivität sowohl in einem pantheistischen als auch in einem monadologischen Sinn gedeutet³¹. Ein Einblick in die nachgelassenen Manuskripte bestätigt

³⁰ Cartesianische Meditationen, loc. cit. S. 32.

³¹ Phänomenologie und Metaphysik, Hamburg 1949, S. 190.

diesen Anspruch. Namentlich in den „Drei Vorlesungen über Fichtes Menschheitsideal“ wird der Telosbegriff deutlich in pantheistischem Sinn umschrieben. „Das Ich ist absolut autonom, es trägt seinen Gott in sich als die reine Tathandlungen beseelende und leitende Zweckidee . . .“ heißt es da³². Diesem nur immanenten Gott wird in denselben Vorlesungen auch der Persönlichkeitscharakter abgesprochen³³. In einem anderen Manuskript wiederum wird Gott als „Übermonade“ bezeichnet³⁴. — Doch darf man in dem soeben zitierten Zeugnis Ludwig Landgrebes nicht über das beschränkende „versuchsweise“ hinweglesen. Zahlreiche Stellen in den Manuskripten lassen sich in der Tat nicht monadologisch oder pantheistisch interpretieren; sie entsprechen einer theistischen Gesamtschau. Man gewinnt auch den Eindruck, daß der alte Husserl sich nach längerem Schwanken der theistischen These zuwendet.

Dafür sprechen verschiedene Argumente. Da wäre vor allem der Text der „Ideen I“ zu erwähnen, dessen Tragweite von vielen Husserlforschern unterschätzt wurde. Gott wird hier ausdrücklich als transzendent bezeichnet, nicht nur der Welt sondern auch dem „absoluten“ Bewußtsein gegenüber. Er ist „ein ‚Absolutes‘ in einem total anderen Sinne als das Absolute des Bewußtseins“, und „ein Transzendentes in einem total anderen Sinne — gegenüber dem Transzendenten im Sinne der Welt“^{34a}. Wie Husserl auch vorher und nachher darüber gedacht haben möge, zur Zeit der Niederschrift der „Ideen“ war für ihn Gott keineswegs identisch mit dem transzendentalen ego oder dem transzendentalen Bewußtseinsleben.

Im Jahre 1911 war Husserls Stellungnahme noch viel unsicherer. In einem Manuskript aus dieser Zeit wird Gott verglichen mit Platons Idee des Guten, die gleichsam eine Sonne im Reiche der Ideen ist. Es kommt der Gottheit zwar kein dingliches, kein raumzeitliches Sein zu aber „doch in einem gewissen Sinne ‚Realität‘, sogar letzte, absolute Realität, letzter Seinsgrund für alles empirische Sein und teleologischer Seinsgrund“³⁵. Daß die Sonne dem Besonnenen, der Grund dem Begründeten, das Ziel dem Erzielenden nicht immanent sein kann, scheint evident zu sein. Dennoch wirft Husserl in demselben Manuskript die Frage auf „ob zum Wesen der seienden Gottheit gehört, daß sie Entwicklung von Wertstufen ist. derart, daß eine absolut letzte Wertstufe gar nicht denkbar ist, vielmehr der höchste Wert, der denkbar ist, es nur ist im Progressus solcher Entwicklung“³⁶. Das Schwanken zwischen dem transzendenten Seinsgrund und der Gottheit, die Entwicklung ist, tritt an dieser Stelle besonders deutlich zutage.

In seiner Spätphilosophie scheint sich Husserl dem transzendenten Gottesbegriff zugewendet zu haben. Ich sage „scheint“; denn dies zu entscheiden ist Sache der Interpretation. Husserl spricht sich leider nur selten über diese

³² F I 22, S. 25, 26.

³³ *ibid.*, S. 32.

³⁴ *Substanz und Monade*, E I 7, Ms. 1921–1923.

^{34a} *Ideen I*, S. 111.

³⁵ F I 14, S. 56.

³⁶ *loc. cit.*, S. 44.

entscheidende Frage aus. Gott wird immer wieder als Telos, als leitende Idee, als Prinzip der sich entwickelnden Vernunft bezeichnet. Es ist klar, daß alle diese Ausdrücke auch im pantheistischen oder panentheistischen Sinn verstanden werden können: das Telos, die leitende Idee, das Prinzip kann der sich entwickelnden Vernunft auch innewohnen. Aber nicht mißzuverstehen ist es, wenn Husserl betont, daß der „absoluten Subjektivität, als der unendliche Weg, zu ihrem wahren Sein sich zu entwickeln . . . eine absolute oberste Idee entspricht“³⁷. Der Begriff der Entsprechung schließt die Vorstellung eines Innewohnens oder gar der Identität aus. In demselben Text nennt Husserl diese oberste Idee „eine absolut ideale Polidee“, der „die transzendente Allsubjektivität, im unendlichen Strom der vergemeinschafteten Konstitution der Weltgeltung . . . lebend, entspricht“³⁸. Die transzendente Subjektivität und ihr konstitutives Leben entsprechen dem idealen Pol, das heißt, daß der absolute Pol der Subjektivität und ihrem Leben nicht immanent sein kann. Auch in einem anderen zwischen 1934 und 1936 entstandenen Manuskript bezeichnet Husserl Gott einen „überweltlichen übermenschlichen Pol“³⁹. Um allen Mißverständnissen vorzubeugen, nennt Husserl diese Polidee auch noch ein Absolutes „in einem neuen überweltlichen, übermenschlichen, übertranszendentalsubjektiven Sinn“⁴⁰. Was als idealer Pol über der transzendentalen Subjektivität steht, kann ihr nicht innewohnen, mit ihr nicht identisch sein, mit ihr auch nicht teilweise zusammenfallen. Derartige Stellen können nur im Sinne eines transzendenten Gottesbegriffes verstanden werden. Man hat den Eindruck, daß der alte Husserl zu Auffassungen zurückkehrt, die ihm auch in jüngeren Jahren nicht fremd waren.

Damit kommen wir zur Behandlung der zweiten von uns aufgeworfenen Frage. Der Gott, der für die sich entwickelnde subjektive Vernunft die absolute Polidee bildet, müßte ein objektives, d. h. von der subjektiven Vernunft unabhängiges Sein besitzen. Wie ist dies mit den Grundüberzeugungen des transzendentalen Phänomenologen Husserl in Einklang zu bringen? Gott muß, wie schon gesagt, entweder Phänomen für das transzendente Bewußtsein sein, oder diesem Bewußtsein innewohnen, beziehungsweise selbst dieses Bewußtsein sein; tertium non datur. Diese Alternative scheint im Rahmen der klassischen transzendentalen Phänomenologie, wie sie etwa in den „Cartesianischen Meditationen“ niedergelegt ist, absolut zwingend zu sein. Ludwig Landgrebe etwa spricht in diesem Sinne von dem Dahinschwinden in der transzendentalen Phänomenologie von „jeder Gewißheit einer Transzendenz, die als eine objektive Macht der Subjektivität gegenübersteht“⁴¹. Es ist aber fraglich, ob Husserl selbst das Problem des absoluten Seins, das nicht

³⁷ E III 4, S. 36 a.

³⁸ *ibid.*

³⁹ Probleme der Psychologie, Ms. 1934–1936 Sign. K III 2, S. 54 b. Vgl. auch F II 7, Ms. 1922 (Kaizo-Artikel), S. 149 a.

⁴⁰ E III 4, 36 b.

⁴¹ *loc. cit.*, S. 164.

mehr relativ zur Subjektivität und demnach „an sich“ ist, gleichfalls als widersinnig betrachtet hat. Man gewinnt den Eindruck, daß das Spätwerk „Die Krisis . . .“ dazu ausersehen war, die angedeutete Problematik ausdrücklich zur Sprache zu bringen. In dem „Schlußwort“, das gleichsam als Notdach auf das unvollendete Gebäude gesetzt wurde, klingt noch etwas von dieser Fragestellung mit. Gleich zu Anfang wird mit aller Schroffheit die Frage nach dem Absoluten gestellt, und zwar in der für Husserl charakteristischen Form einer Frage nach der absoluten Erkenntnis. Diese Frage ist gleichzeitig die Frage nach der Erkenntnis des Absoluten, wie aus den einleitenden Paragraphen deutlich hervorgeht. („Das Gottesproblem enthält offenbar das Problem der absoluten Vernunft . . .“ heißt es da.) Die Problemdimension ist demnach nicht nur erkenntnistheoretisch im landläufigen Sinne, sondern „metaphysisch“⁴². In diesem Sinne muß man die gequält klingende Frage verstehen: „Wie kann Denken anderes leisten als relative Wahrheiten?“⁴³ Hat der Begriff einer Wahrheit an sich, einer objektiven Wahrheit, einer objektiven Wahrheit überhaupt einen Sinn? —

Was bedeutet hier „objektiv“? Nicht so wie bei Kant „intersubjektiv“. Husserl macht sich darüber keine Illusionen. „Die Erfahrung, die Gemeinschaftserfahrung und wechselseitige Korrektur . . . ändert nichts an der Relativität der Erfahrung, sie ist auch als Gemeinschaftserfahrung relativ . . .“⁴⁴ Dies gilt für die menschliche Empirie ebenso wie für die formell apriorischen Wissenschaften. Die Frage ist, ob nicht das Denken selbst in seinem tiefsten Wesen Denken von Relativem ist.

Ferner hat An-sich-sein und „objektiv-sein“ nichts mit der vermeintlichen Objektivität der exakten Naturwissenschaften zu tun. Die Gegenüberstellung von exakten, d. h. mathematisierten und „bloß subjektiven“ Aussagen hat Husserl immer verworfen und er bezeichnet sie auch jetzt wiederum als „widersinnig“⁴⁵.

Wie löst nun Husserl das Problem? Löst er es überhaupt? Wir finden in diesem entscheidenden Schlußwort eine Stelle, die zumindest vermuten läßt, in welcher Richtung er eine Lösung suchte. Diese Stelle lautet: „ . . . er (der Mensch) bewährt, argumentiert und entscheidet sich vernünftig — aber hat für ihn die ganze Idee ‚Wahrheit an sich‘ einen Sinn? Ist das, und korrelativ an sich Seiendes, nicht eine philosophische Erfindung? Aber doch nicht eine Fiktion, nicht eine bedeutungslose Erfindung, sondern eine solche, welche den Menschen auf eine neue Stufe hebt, bzw. zu heben berufen ist in einer neuen Historizität menschheitlichen Lebens, deren Entelechie diese neue Idee ist . . .“⁴⁶.

Ich glaube, daß dieser Text belangreiche Einblicke in Husserls Denken gestattet. Wir vernehmen hier fünf entscheidende Dinge:

⁴² Krisis, S. 7.

⁴³ Krisis, S. 270.

⁴⁴ ibid.

⁴⁵ Krisis, S. 271.

⁴⁶ Krisis, S. 270, 271.

1. „Wahrheit an sich“ ist eine Idee;
2. der Idee „Wahrheit an sich“ entspricht die Idee „an sich Seiendes“. Darüber ernsthaft zu sprechen scheint Husserl nicht sinnlos zu sein;
3. Wahrheit an sich, bzw. „an sich Sein“ ist eine philosophischen Erfindung, aber keine Fiktion. Die Erfindung beruht nicht auf einem transzendentalen Paralogismus, ist nicht eine „unvermeidliche, obzwar nicht unauf löbliche Illusion“ im Sinne Kants.
4. Die Entdeckung der Idee „Wahrheit an sich“ leitet eine neue Historizität des Menschen ein.
5. Die Idee „Wahrheit an sich“ ist die Entelechie der neuen Phase menschheitlicher Entwicklung.

Das entscheidende Wort der ganzen Stelle ist das Wort „Idee“. Mit ihm entzieht sich Husserl der soeben angedeuteten Alternative. Die Idee ist weder das konstituierende Bewußtsein noch das konstituierte Phänomen; sie gehört weder der transzendentalen Subjektivität an noch dem Horizont der Welt. Sie ist das, was den konstituierenden Leistungen Einheit, sinnvollen Zusammenhang und Zielgemäßigkeit verleiht. Sie ist also kein mundan Seiendes und doch „letzte absolute Realität“. Sie ist das Telos für die sich in Phasen entwickelnde Vernunft, aber sie ist nicht die zu sich kommende Vernunft selbst und noch weniger ein Produkt dieser Vernunft. Sie erhebt, im Gegenteil, das sich entwickelnde Vernunftleben auf neue Stufen der Entwicklung.

Im Denken Husserls ist die Idee und dieses ideale Telos zweifellos die Gottheit selbst. Das geht aus dem einheitlichen Zeugnis beinahe aller auf den Gottesbegriff bezüglichen Stellen hervor: Gott wird immer Idee genannt oder ideales Ziel, ideales Telos, Entelechie usw. Als Beleg hierfür möchte ich nur eine charakteristische Stelle zitieren: „Gott als Idee, als Idee des allervollkommensten Seins, als Idee des allervollkommensten Lebens, das aus sich die allervollkommenste ‚Welt‘ konstituiert, das aus sich die allervollkommenste Geisterwelt in Bezug auf eine allervollkommenste Natur schöpferisch entwickelt. Die Philosophie als Idee, als Korrelat der Gottesidee . . . als Wissenschaft vom absolut existierenden Sein“^{46a}.

Nun gibt es bekanntlich keinen Fachausdruck der Philosophie der doppel-sinniger ist als der Ausdruck „Idee“. Im Zusammenhang mit Husserl wäre hier an zweierlei zu denken: an die Platonische *ἰδέα*, die die Geistesseele in der Phronesis erschauen kann, und die verwandt ist mit den Begriffen *εἶδος*, species, Wesen, Urbild; oder aber an den Kantianischen Begriff der Idee, d. h. einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann⁴⁷. Mit beiden Begriffen von „Idee“ war Husserl vertraut⁴⁸. Mit dem Begriff „telos“ steht es kaum besser. Der aristotelisch-scholastisch Geschulte fühlt sich sehr wohl bei der Charakterisierung Gottes als der Zielursache der kosmischen und menschheitlichen Entwicklung.

^{46a} FI 14, S. 43.

⁴⁷ Transz. Dialektik, Buch I, § 2.

⁴⁸ Vgl. Ideen I, S. 6.

Es steht jedoch fest, daß Husserl nicht etwas derartiges vorgeschwebt hat. Er erwägt diese Möglichkeit und lehnt sie ab: „Aber kämen wir dann nicht zur Aristotelischen Metaphysik, also zum *ποιοῦν* als der beseelenden Zweckidee der ganzen Weltentwicklung, die zugleich als eine Platonische Idee gefaßt werden müßte? Doch dies insoferne nicht, als nicht eigentlich ein ideales Ziel gesetzt wäre (nach dem Schema des vollendeten Baumes als Endgrenze der Entwicklung)“⁴⁹.

Diese Stelle ist wiederum aufschlußreich. Warum ist die Platonische Idee und die Aristotelische Entelechie kein „ideales Ziel“? Das Beispiel vom Baume enthält die Antwort: weil sie erreichbar ist, weil sie erfahrbar ist, weil sie zumindest in geistiger Anschauung erfassbar ist. Die Idee, das ideale Ziel ist jedoch weder praktisch verwirklichtbar noch seelisch erfahrbar. Gott ist nicht als letzte Wertstufe denkbar, sondern nur in der unendlichen Steigerung der Werte, haben wir vernommen. Husserls Begriff der Idee erinnert an Kant, insoferne die Idee auch bei ihm „transzendent“ ist; das heißt, daß sie die Grenzen aller Erfahrungen übersteigt, und daß niemals ein Gegenstand angetroffen werden kann, der der Idee adäquat wäre. Husserl unterscheidet sich aber von Kant dadurch, daß bei ihm die Idee nicht eine „heuristische Fiktion“ ist, die nur zum regulativen Gebrauch des Verstandes taugt. Sie ist für ihn eine letzte absolute Realität. In diesem Sinne ist Gott in der Philosophie Husserls theoretisch eine Idee und praktisch ein ideales Telos.

Abschließend glaube ich, zwei vorläufige Folgerungen aus meiner Forschungsarbeit ziehen zu dürfen:

1. daß die Gottesidee im Philosophieren Husserls eine größere Rolle spielt als die veröffentlichten Werke vermuten, und
2. daß nach langem Schwanken in der Spätphilosophie Husserls der theistische Gottesbegriff maßgebend wird.

So konnte der alte Husserl mit innerer Überzeugung erklären: „Eine autonome Philosophie, wie es die aristotelische war und wie sie ewige Forderung bleibt, kommt notwendig zu einer Teleologie und philosophischen Theologie — als inkonfessioneller Weg zu Gott“⁵⁰.

⁴⁹ F I 14, S. 43, 44.

⁵⁰ Vorgegebene Welt, Historizität, Trieb, Instinkt, Ms. 1934, Sign. E III 10, S. 18.