

Die Transzendente Phänomenologie und die philosophische Mystik

Zum Durchbruch eines neuen Denkens im Spätwerk Edmund Husserls

Von Eckard WOLZ-GOTTWALD (Münster)

Zunächst scheint es ein Wagnis, die Transzendente Phänomenologie in irgendeiner Weise mit Mystik in Verbindung bringen zu wollen. Ist doch gerade in der frühen Phänomenologie-Kritik der Vorwurf laut geworden, Husserl würde mit der Perspektive der ‚Wesensschau‘ in die esoterischen Gefilde mystischer Schwärmerei abgleiten. Es lag jedoch eine Kritik vor, die nicht nur von einem Mißverständnis der Mystik ausging, sondern der durchaus auch eine sehr einseitige Interpretation der Philosophie Husserls bescheinigt werden kann.

Die Absicht der hier zu erarbeitenden Interpretation ist jedoch eine ganz andere. Es wird nicht von der selbst heute noch in weiten Kreisen üblichen Interpretation von Mystik als einer Lehre von verschwommen-geheimnisvollen Zuständen des Bewußtseins ausgegangen, wie sie vor allem im 18. und 19. Jahrhundert von der Aufklärung in Gemeinschaft mit der rechtgläubigen Theologie ausgebildet wurde. Es soll versucht werden, den authentischen Zugang zu einer philosophischen Mystik zu finden, von dem aus ein durchaus klärendes Licht insbesondere auf die Spätphilosophie Husserls geworfen werden kann. Es geht somit nicht darum, die philosophischen Entwürfe Edmund Husserls herabzumindern. Ganz im Gegenteil. Durch die Konfrontation mit der philosophischen Mystik mag in besonderer Weise die neue Dimension der Erkenntnis erhellt werden, die Husserl insbesondere in seinem letzten Werk über die ‚Krisis der europäischen Wissenschaften‘¹ in zunehmendem Maße in den Blick bekam.

I. Husserls pejorativer Begriff von Mystik

Untersucht man die Textstellen, wo Husserl die Begriffe ‚Mystik‘ oder ‚mystisch‘ verwendet, so fällt allerdings auf, daß diese Termini durchweg auf genau das hinweisen, was Husserl selbst gerade nicht intendierte. So fordert Husserl in seiner Programmschrift, den ‚Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie‘², dazu auf, alle „*mystischen Gedanken*“, die

¹ Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, hg. von Walter Biemel, Husserliana (im folgenden immer nur Hua ...) Bd. VI (Haag 1962).

² Ders., Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, hg. von Walter Biemel, Hua III (Haag 1950).

sich an die Begriffe Eidos, Idee oder Wesen heften könnten, reinlich auszuscheiden (Hua III, 16). Mit Evidenz sei gerade nichts Mystisches gemeint (ebd. 47) und auch keine „mystische Stimme aus einer besseren Welt“ rufe hier zu: „Hier ist die Wahrheit!“ (Ebd. 354) An diesem pejorativen Gebrauch von Mystik ändert sich auch in der Folgezeit nichts. Ähnliche Zitate sind bis in die Spätphilosophie der ‚Krisis‘ nachzuweisen³ und werden dort sogar auf die Mystik des Ostens in pauschaler Weise ausgedehnt.⁴ Mystik wird einerseits mit ‚Gefühl‘ oder ‚Irrationalismus‘ in Verbindung gebracht, andererseits als etwas von außen, gleichsam aus dem Jenseits dem Menschen Zukommendes, über das er keine Macht habe.

Diesem undifferenzierten und vulgären Begriff von Mystik korrespondiert auch die eher als beiläufig zu bezeichnende Beschäftigung Husserls mit den Texten der mystischen Tradition. Interessanterweise verstand er die abendländische Mystik jedoch weit positiver aufzunehmen, als dies zunächst zu erwarten gewesen wäre. Gerade die Entwicklung der phänomenologischen Reduktion geht einher mit der Lektüre der Confessiones des Augustinus. Der Einfluß dieses wichtigen christlichen Mystikers auf die zentrale Methodik der Transzendentalen Phänomenologie wäre noch zu untersuchen. Daß Husserls Interpretation zu den Cartesianischen Meditationen gerade mit einem Augustinus-Zitat enden, ist jedoch durchaus auffällig.⁵ Hier wird dazu aufgefordert, nicht auf dem Marktplatz, sondern im Innern des Menschen die Wahrheit zu suchen. Ein deutlicher Hinweis, daß auch in der Spätphilosophie Augustinus für Husserl nicht irrelevant wurde.

Interessant ist in diesem Zusammenhang ein als Beilage im Gesamtwerk abgedrucktes kurzes Manuskript Husserls zu Nikolaus von Kues, das etwa 1923 verfaßt wurde. Husserl bezieht sich hier auf einen Text des Cusaners, in welchem höher als die „rationale Erkenntnis“ eine „intellektuelle“, die *ratio sine dissensu*,

³ Auch hier spricht Husserl in einem Atemzug von der „Skepsis“, dem „Irrationalismus“ und dem „Mystizismus“ der Gegenwart, gegen den er sich wendet (Hua VI, 1). An wieder anderer Stelle schreibt er, daß es darum gehe, „über das eigene Wesen des Geistes“ etwas zu erfahren und gerade „nicht über ein mystisch ‚metaphysisches‘ Wesen“ (ebd. 217).

⁴ Husserl interpretiert die mystischen Philosophien Indiens und Chinas als rein praktische, auf die Erfüllung von Zwecken des Lebens gerichtete Spekulation. Sie trage nach ihm keine „absolute Idee“ in sich, wie das dem europäischen Menschentum zukomme, sondern wird als „ein bloß empirischer anthropologischer Typus“ bezeichnet (Hua VI, 14). Husserl warnt so auf das Dringlichste, die indischen, chinesischen etc. Philosophien, die er als „Form mystischer Spekulation“ bezeichnet (ebd. 330), auf einer Ebene mit europäischer Philosophie zu sehen (ebd. 325). – Er unterliegt so allerdings einer Fehleinschätzung, wie sie in der ernstzunehmenden Geschichte der Philosophie eigentlich schon überwunden zu sein schien. Wenn auch manch unqualifiziertes Urteil beim frühen Hegel aufgrund der zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch sehr unvollständig in deutscher Übersetzung vorliegenden Texte zu erklären ist, so zeichnet sich sogar schon in seiner Spätphilosophie oder dann weiter bei Schelling eine durchaus umfassende Analyse östlichen Denkens ab. Nun scheint es um so verwunderlicher, daß in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts, also zu einer Zeit, in der die wichtigsten Schriften östlicher Philosophie dem deutschen Leser sogar in Übersetzungen vorlagen, Husserl sich in dieser Weise zu von den Vorurteilen seiner Zeit geprägten ‚unphänomenologischen‘ Aussagen hinreißen ließ.

⁵ Siehe ders., Cartesianische Meditationen, Hua I, 39 u. 183 mit Bezug auf Aurelius Augustinus, De vera religione, 39.72.

visio mentalis, intuitio“ gesehen wird (Hua VII, Beilage IX, 330). Husserl schreibt hierzu: „Das scheint nichts anderes als Wesensschau zu sein.“ (Ebd.) Inwiefern dieses Urteil gerechtfertigt ist, mag vorab einer genaueren Klärung nicht gesagt werden. Es fällt jedoch auf, daß Husserl hier, bei einem ganz offenbar der Tradition der christlichen Mystik zugehörigen Philosophen, durchaus sein eigenes Denken wiederzuerkennen vermochte. Ein erster Hinweis ist gegeben, daß die Differenzen zwischen Husserls Denken und der mystischen Tradition doch nicht so schwer zu sein scheinen, wie dies aus seinen Äußerungen zur Mystik zunächst anzunehmen gewesen wäre. Um hier klärend zu wirken, ist es zunächst notwendig, sich von dem pejorativen Gebrauch des Begriffs Mystik zu lösen und die Grundstrukturen der Hochform einer ‚philosophischen Mystik‘ aufzuzeigen.

II. Grundstrukturen philosophischer Mystik

Gerade in der neuesten Forschung wird zunehmend eine ursprüngliche Beziehung von Philosophie und Mystik wiederentdeckt.⁶ Mystik ist so nicht als ein spezifisch religiöses Phänomen gesehen. Mystik in authentischem Verständnis steht hier in innerer Verbindung zu dem Grund philosophischen Fragens schlechthin. Was ist jedoch mit dem Begriff der ‚philosophischen Mystik‘ gemeint? Vorab gilt es somit in kurzen Worten die Grundstrukturen eines philosophischen Zugangs zur Mystik auf den Begriff zu bringen.

Zwei zentrale Strukturmomente wären aufzuzählen. Die philosophische Mystik oder mystische Philosophie bleibt eine Disziplin des analysierenden Denkens und der klärenden Reflexion. Jedes Denken ist jedoch abhängig von der Erfahrung, aus der heraus gedacht und über die reflektiert wird. Die philosophische Mystik beschränkt sich hierbei jedoch nicht auf das zunächst und zumeist vorherrschende sinnliche und rationale Erfahren, das zwar allgemein zugänglich ist, jedoch, aus mystischer Sicht, nur die Oberfläche der Erkenntnis abdecken kann. Als *erstes konstitutives Moment* ist somit die *Notwendigkeit der Erfahrung einer über den Bereich des alltäglichen Bewußtseins hinausgehenden, umfassenderen Dimension der Erkenntnis und des Seins* zu nennen. Jede denkende Reflexion der philosophischen Mystik hat ihren zentralen Grund in diesem existentiellen Er-

⁶ So analysiert Werner Beierwaltes die philosophische Mystik, deren Ursprünge er an der Entwicklung des Henosis-Gedankens im Neuplatonismus festmacht. Dieser erreiche, durch Pseudo-Dionysius Areopagita vermittelt, seine vollendete Gestalt in der christlichen Mystik des Mittelalters (Werner Beierwaltes, Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte [Frankfurt a. M. 1985] insbes. 147–148). – Karl Albert versteht in zahlreichen Studien zu einzelnen Philosophen die Mystik der abendländischen Philosophie über alle Epochen diffizil herauszuarbeiten (Karl Albert, Mystik und Philosophie [St. Augustin 1986]). – Ein Sammelband sei auch erwähnt, der von Peter Koslowski herausgegeben wurde. Hier sind Grundstrukturen philosophischer Mystik von der platonischen Lehre, über die thomistische Philosophie und den deutschen Idealismus bis in das Denken der Gegenwart in Klarheit aufgezeigt (Peter Koslowski [Hg.], Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie [München 1988]).

fahren, das in Begriffen wie der mystischen ‚Einung‘,⁷ dem kontemplativen ‚Sehen‘⁸ oder in vielfältig anderer Weise beschrieben wird.⁹ Diese für jede philosophische Mystik charakteristische Erfahrung weist mehrere zentrale Charakteristika auf. Es geht hier um eine Form von Leben und Denken, wie sie der alltäglichen Erfahrung zunächst und zumeist *verborgen* (*mystikós*) bleibt. Aus dieser Bestimmung ist der Begriff der ‚Mystik‘ abgeleitet. Hier liegt jedoch auch die Möglichkeit des Mißverständnisses. Eine nur oberflächliche Interpretation von Mystik liegt vor, wenn das Verborgene als das Ungreifbare, Schwärmerische oder Irrrationale verstanden wird, das auch Husserl mit dem Begriff von Mystik verband. Das ‚Verborgene‘ der philosophischen Mystik will etwas vollkommen anderes. Es erhebt auch nicht den Anspruch, eine nur zusätzliche oder der alltäglichen Erkenntnis gleichberechtigte Dimension aufzuzeigen. Es geht in der philosophischen Mystik darum, die Erfahrung der grundlegenden und absoluten Realität zu thematisieren, es geht um den Einblick in tiefste, existentielle Wahrheiten, um die Erfahrung und den denkenden Ausdruck des ‚Unbedingten‘. So erscheint nur für das allgemeine Erfahren und Denken die Mystik als das ‚Verborgene‘. Der Mystiker selbst erfährt Mystik als das eigentlich Klare und Gewisse.

Mystische Philosophie gibt sich somit einerseits als etwas rationaler Logik grundsätzlich Entgegengesetztes und sie Übersteigendes (Transzendentes). Andererseits wird jedoch der Anspruch erhoben, den Grund jeglichen Erkennens durch die Reflexion aus einem aus existentieller Tiefe erfahrenen Leben zu thematisieren. Das wahre Wissen der Mystik entzieht sich somit dem rationalen Zugriff. Dieser würde im mystischen Sinne nur Äußerliches fassen können.

Die Begründung von Mystik ist durch rationalen Diskurs allein nicht zu leisten. Das mystische Wissen wandelt vielmehr den Menschen in seinem Innersten. Mystik findet so erst ihre adäquate ‚Begründung‘. Und hiermit ist auch auf das *zweite Moment* der philosophischen Mystik hingewiesen. Es geht um den Weg *von dem zunächst und zumeist vorzufindenden Erkennen zu mystischer Bewußtheit*, der als *totaler existentieller Wandel* beschrieben wird.¹⁰ So ist über die den-

⁷ Die Frage nach dem Ersten als dem Einen geht auf die Ursprünge des griechischen oder auch des indischen Denkens zurück. Für die Ausbildung der Vorstellung von der mystischen Einung im Abendland wirkte vor allem die Konzeption der ‚henosis‘ im Neuplatonismus prägend, in der lateinischen Mystik meist mit ‚unio‘ wiedergegeben. Wenn auch so die Erfahrung der Einung des Menschen mit Gott beschrieben wird, so handelt es sich letztendlich doch *nicht* um die Vereinigung von zunächst Getrennten, sondern um das Bewußtwerden einer ursprünglichen Einheit.

⁸ Die Vorstellung von einem kontemplativen ‚Sehen‘ (*contemplatio*, *visio*) läßt sich auf den griechischen Begriff der ‚theoria‘ zurückführen, weist aber auch Wurzeln in der jüdisch/christlichen Tradition auf. Es handelt sich um die ‚Schau des Absoluten‘, wobei sich Schauender und Geschautes, nicht wie im sinnlichen Sehen, gegenüberstehen, sondern im Gegenteil ihrer grundlegenden Einheit bewußt werden.

⁹ So sind in der christlichen Mystik die Formulierungen von der ‚cognitio Dei experimentalis‘ (Thomas von Aquin, Bonaventura) oder der ‚Gottesgeburt im Seelengrund‘ (Meister Eckhart, Johannes Tauler) überliefert. Die indische Mystik spricht von ‚moksha‘ (Befreiung) oder ‚samādhi‘ (einende Versenkung) die japanische Mystik von ‚kenshō‘ (Wesensschau) oder ‚satori‘ (Erleuchtung).

¹⁰ So ist in der abendländischen Philosophie seit Platon mit dem Begriff der ‚ekstasis‘ ein ‚Aus-sich-Hinaustreten‘ des Menschen, als ein Heraussteigen aus den gewohnten diskursiven Denkbezügen, be-

kende Reflexion hinaus in der mystischen Literatur meist ein diesen Wandel fördernder meditativer Übungsweg sowie eine die existentielle Erfahrung integrierende Praxis in der Welt beschrieben.¹¹

Beide hier genannten Strukturmomente, die *Erfahrung einer über das Bewußtsein des Alltags hinausgehenden Dimension der Erkenntnis* und der diese Erfahrung erst herbeiführende *existentielle Wandel* des Philosophen bestimmen und erklären sich gegenseitig und sind nur zusammen für das Phänomen der philosophischen Mystik konstitutiv. Sich von dem pejorativen Gebrauch des Begriffs Mystik in dieser Weise absetzend, kann nun, von der philosophischen Mystik ausgehend, eine durchaus fruchtbare Interpretation der Sache der Phänomenologie gewagt werden.

III. Gegen Dogmatik – für ein erneutes Erfahren.

Der gemeinsame Ausgangspunkt von Phänomenologie und Mystik

Eine der Grundvoraussetzungen phänomenologischen Denkens wurde schon im Logos-Artikel mit der Forderung, ‚nichts Vorgegebenes‘ hinzunehmen, auf den Punkt gebracht.¹² Das gleiche Grundprinzip findet sich in den ‚Ideen‘ als ‚Prinzip aller Prinzipien‘ auch positiv formuliert. Nur die „*originär gebende Anschauung*“ könne zur „*Rechtsquelle der Erkenntnis*“ werden (Hua III, 52). Philosophie im Sinne Husserls hat sich auf keinerlei Vorgegebenheit, keine Lehre, keine Dogmatik, kein Axiom zu stützen. Philosophie darf als einzige Quelle nur die unmittelbare Anschauung benützen, nur die Erfahrung, die sich als echt erweist. Was die Phänomenologie in dieser Hinsicht für die Philosophie der Gegenwart bedeutet, das kann auch als die stetige Aufgabe der Mystik bezeichnet werden. Die philosophische Mystik zeigt sich immer als Anti-Dogmatik. Nicht die vorgegebenen Lehren, sondern die konkrete Erfahrung steht im Mittelpunkt. Auf keine überkommenen Vorstellungen darf sich der Mystiker stützen. Meister Eckhart spricht in dieser Weise sogar von der Notwendigkeit, daß Gott „entwird“. ¹³

schrieben. Im philosophischen Sinne werden hier jedoch nicht Zustände von Trance oder Bewußtlosigkeit gemeint, sondern höchste Bewußtheit. Das Außer-sich-Sein ist identisch mit einem Zu-sich-selbst-Kommen. Neben dem im Osten wie im Westen gebräuchlichen Terminus der ‚Erleuchtung‘, dem Erwachen zu einer höheren Einsicht, wären in diesem Kontext unter anderem die Begriffe *metanoia*, Transformation, Konversion, Bekehrung, Umkehr, Einkehr oder Kehre zu nennen.

¹¹ Im christlichen Bereich entstand schon in der frühen Kirche eine meditative Übungspraxis, die meist mit dem Nachdenken (*meditatio*) oder der ständigen Wiederholung (*ruminatio*) von Texten der Bibel oder anderer sakraler Literatur begann, dann jedoch zu intuitiver Erfahrung (*contemplatio*, *oratio infusa*) ihres Inhalts führen sollte. Die Übungspraxis wurde vor allem im 12. Jahrhundert von Bernhard von Clairvaux sowie Hugo und Richard von St. Viktor philosophisch begründet. Sie geriet ab dem 16. Jahrhundert zunehmend in Vergessenheit oder wurde von der rechtgläubigen Theologie und Kirche verboten. Weit größere Bedeutung, sowohl in ihrem historischen Kontext als auch heute im Westen, entwickelten jedoch die vielfältigen Übungen östlicher Mystik, die meist nicht von kulturspezifischen Inhalten ihren Ausgang nehmen (Yoga, Zen usw.).

¹² Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Frankfurt a. M. 1965)70.

Von jedem überlieferten Wissen in bezug auf Gott soll losgelassen werden, um für die Erfahrung des Absoluten offen zu werden. Sowohl die Phänomenologie als auch die Mystik setzen sich somit ab von der überkommenen Tradition, von den allgemein herrschenden Lehren. Sie wenden sich beide gegen Dogmatik und weisen einen Weg zurück zu einem erneuten und ursprünglichen Erfahren.

Wie bestimmt sich jedoch die jeweilig gemeinte Erfahrung, von der aus dann jede Reflexion und jedes Denken seinen Ausgang nehmen muß? Wie schon erwähnt, geht es, sowohl bei Husserl als auch in der Mystik, um ein Transzendieren der zunächst und zumeist herrschenden natürlichen Einstellung. Zur weiteren Klärung der spezifischen Struktur mystischer Erfahrung soll im folgenden das Modell vom ‚dreifachen Auge der Erkenntnis‘ herangezogen werden, von dem aus die Interpretation der phänomenologisch von Husserl aufgewiesenen Erkenntnisdimensionen erfolgen kann.

IV. Die ‚*restauratio*‘ des ‚*oculus triplex*‘ als Modell philosophischer Mystik

Ich möchte hier Bezug nehmen auf das Modell vom ‚*dreifachen Auge der Erkenntnis*‘ (*oculus triplex*), wie es von Hugo von St. Viktor im Hochmittelalter entworfen¹⁴ und vor allem durch Bonaventura systematisiert wurde.¹⁵ Neben dem *sinnlichen Sehen* des ‚*Auge des Fleisches*‘ (*oculus carnis*) wird in metaphorischer Sprache ein *rationales Sehen* des ‚*Auges des Verstandes*‘ (*oculus rationis*) beschrieben. Letzteres ist allerdings jedoch noch auf das ‚*kontemplative Sehen*‘ des ‚*Auges der Kontemplation*‘ (*oculus contemplationis*) gegründet, der ‚*Schau des Absoluten*‘.

Mit dem so dargelegten dreifachen Sehen ist jedoch nur ein ursprünglicher Zustand menschlichen Erkenntnisvermögens beschrieben. Durch die ‚*Sünde*‘ wurde das kontemplative Auge ‚*ausgelöscht*‘ (*extinctus*), das Auge des Verstandes wurde ‚*triefäugig*‘ (*lippus*). So ist es zu erklären, daß der Mensch heute in erster Linie auf die sinnliche Erfahrung gestützt ist, sein Verstand nicht immer in Klarheit denken kann und daß der religiöse Mensch, in bezug auf transzendente Inhalte, Mangels eigener Erfahrung, nur noch die Möglichkeit des ‚*Glaubens*‘ übrig bleibt.

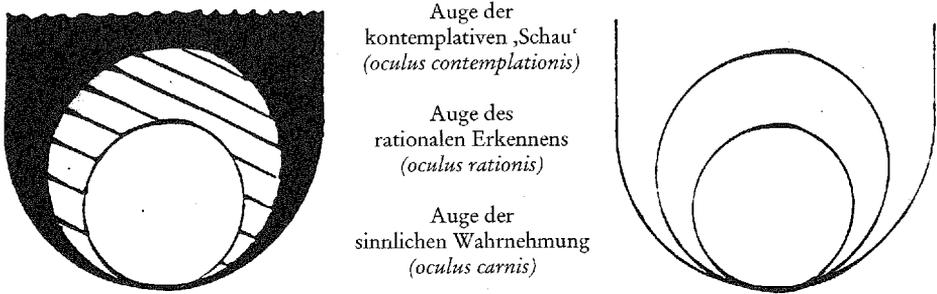
Aufgabe ist somit eine ‚*restauratio*‘ oder ‚*reparatio*‘, die durch einen existentiellen Wandel zur Erfahrung jenes ursprünglichen Lebens zurückführt. Perspek-

¹³ Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate, hg. u. übers. von Josef Quint (München 1955) 273.28.

¹⁴ Zu den drei Dimensionen der Erkenntnis: Hugo von St. Viktor, De sacramentis fidei Christianae. Patrologia Latina (PL) 176, 329 C – 331 B sowie ders., Expositio in Hierarchiam coelestem S. Dionysii, PL 175, 975–976. Zur ‚*restauratio*‘: ders., In Salomonis Ecclesiasten, PL 175, 116–118 sowie ders., De modo dicendi et meditandi, PL 176, 876–879.

¹⁵ Bonaventura, Collationes in Hexaameron (Sechstageswerk) (München 1964) 228f. sowie ders., Breuiloquium (Freiburg 1881) 175f.

tive wird die ‚*Erleuchtung*‘ (*illuminatio*) des dreifachen Auges. Durch die Klärung des rationalen Sehens und die Öffnung des kontemplativen Auges wird dann die menschliche Erkenntnis von ihrer einseitigen Abhängigkeit von der sinnlichen Erfahrung befreit. Es gilt nun aber nicht die sinnliche Erfahrung durch die kontemplative Schau einzutauschen. Von dieser erneuten Vereinseitigung einer Visionsmystik wird ausdrücklich gewarnt. Visionen von übersinnlichen Realitäten bilden eine verwandelte Form gegenständlichen Sehens, da es so doch wieder nur um eine dem Subjekt in der Form eines Gegenüber begegnende Erscheinung handelt. Perspektive ist dahingegen die Eröffnung einer neuen Dimension gelebter Erkenntnis. Gemeint ist die Erleuchtung des dreifachen Auges, in der sinnliche Erfahrung und Rationalität nun auf der kontemplativen Dimension, auf einem Leben aus dem transzendenten Ursprung gegründet sind.



alltägliches Erkennen: das kontemplative Sehen ist ausgelöscht: das Denken ist beeinträchtigt

erleuchtetes Erkennen: Leben aus dem dreifachen, ursprünglichen Sehen

Abb. 1

Die ineinander verschachtelten Dimensionen des alltäglichen und des erleuchteten dreifachen Auges

Mit diesem Modell vom ‚dreifachen Auge‘ sind in anschaulicher Weise verschiedene Dimensionen der Erkenntnis dargelegt. Über die Erfahrung des sinnlichen Sehens hinaus, wird von einem rationalen und dann auch von einem kontemplativen ‚Sehen‘ gesprochen. Nun kennt auch die Transzendente Phänomenologie, wie sie in den ‚Ideen‘ entwickelt wurde, über das unmittelbar anschauende und auf das Vorhandene ausgerichtete sinnliche Sehen der natürlichen Einstellung hinaus, ebenfalls ein weiteres rationales ‚Sehen‘ in der transzendenten Sphäre. Es wäre zu fragen, ob über die rein terminologische Übereinstimmung hinaus auch eine inhaltliche Konvergenz zwischen dem Modell der philosophischen Mystik und der modernen phänomenologischen Forschung aufzuweisen ist.

Das rationale ‚Sehen‘ der Phänomenologie, wie es in den ‚Ideen‘ aufgezeigt wird, zeichnet sich unter anderem dadurch aus, daß es als ‚unabhängig‘ von der sinnlichen Anschauung gedacht wird. Husserl bezeichnet die transzendente Sphäre aus diesem Grunde als ‚absolut‘. Er meint die Schau ‚reiner Phänomene‘,

die auch ohne einzelne Objekte gedacht werden können, von denen die Objekte jedoch abhängig sind. Während in der sinnlichen Anschauung zum Beispiel reale Dinge wie Farben, Gestalten usw. gesehen werden, richtet sich der Blick in der ‚rationalen Einsicht‘ auf das Wesen von Farbe, Gestalt usw., auf die Farbheit, Gestalttheit usw. Es geht dann nicht mehr um die Wahrnehmung einzelner Bäume oder verschiedener Ansichten eines Baumes, sondern um den Baum als solchen, die ‚Einheit Baum‘. Genauso nimmt die sinnliche Anschauung den Raum als vorhanden wahr. Der Gegensatz von Subjekt und Objekt ist Faktizität. Transzendentes ‚Sehen‘ sieht dagegen Raum als Wesensnotwendigkeit, als transzendente Leistung des Bewußtseins, ohne die keine räumliche Erkenntnis, auch keine sinnliche Wahrnehmung eines räumlichen Dinges, möglich ist.

Farbe, Gestalt, Baum, Raum usw. sind auch ohne einzelne Farben, Gestalten usw. möglich. Umgekehrt gilt jedoch, daß nichts Farbiges, Gestaltetes usw. ohne die transzendenten Wesensnotwendigkeiten wahrzunehmen ist. Husserl spricht zwar von dem transzendentalen Bewußtsein als einer ‚abgeschlossenen Seins-sphäre‘ (Hua III, 71). Es wäre jedoch falsch, sich hier zwei neben- oder übereinander existierende Bewußtseins- und Seinsdimensionen vorzustellen. „Sinnliche Data“ dienen durchaus als „Stoffe für intentionale Formungen oder Sinngebungen“ (Hua III, 209). Die intentionale Wesensverfassung ‚Baum‘ ist zwar unabhängig von der konkreten Existenz der einzelnen Bäume. Der intendierte Prozeß nimmt jedoch seinen Ausgang von der konkreten sinnlichen Erfahrung. Wenn der Mensch noch nie in sinnlicher Wahrnehmung einen konkreten Baum gesehen hat, wird er auch nichts über das Phänomen ‚Baum‘ aussagen können. Jede phänomenologische Analyse muß von der sinnlichen Erfahrung ihren Ausgang nehmen, um dann in der Epoché, die sinnlichen Data ausschaltend, zur „Sinnesklärung der Seinsweise der realen Welt“ (Hua V, Nachwort, 153) vorstoßen zu können. Das Bewußtsein schließt gleichsam Sinnlichkeit ein, geht aber über sie hinaus.

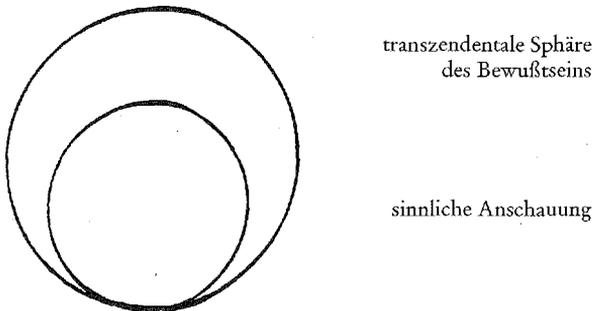


Abb. 2

Verschachtelung des sinnlichen und des rationalen Sehens in der Transzendentalen Phänomenologie der ‚Ideen‘

Das transzendente Bewußtsein meint dann genau den Bereich des ‚über sie hinaus‘. Es handelt sich um die Form eines rationalen Sehens, das nicht mehr mit der Analyse der einzelnen Gegenstände und Dinge der Welt beschäftigt ist. Es

geht um die Dimension des Bewußtseins, die solche Analyse erst ermöglicht, die leistende und konstituierende transzendente Subjektivität, den alle Erkenntnis tragenden „Rechtsgrund“ (Hua V, Nachwort, 153), schlechtin die ‚Phänomene‘.

Es ist festzuhalten, daß, sowohl von Husserl als auch in dem dargestellten Modell der philosophischen Mystik, jeweilig über das sinnliche Sehen hinaus, auch ein rationales ‚Sehen‘ beschrieben wird. Das ‚rationale Auge‘ (oculus rationis) wird jedoch im Normalfall wohl kaum ‚transzendental‘ verstanden worden sein. Es handelt sich um ein ‚Sehen‘, das nach Hugo von St. Viktor, zur „beharrlichen und scharfsinnigen Bearbeitung“ der durch die Sinneswahrnehmungen bereitgestellten Vorstellungen dient.¹⁶

Allerdings teilt Bonaventura den oculus rationis in die zwei Sphären von „ratio“ und „intellectus“ ein. Die ratio „abstrahiert“ von Ort, Zeit und Ausdehnung, indem sie „die allgemein abstrakten Gründe betrachtet“. Der intellectus „erhebt“ sich dagegen zu den „getrennten Geistsubstanzen“.¹⁷ Bonaventura beschreibt so eine Dimension rationalen ‚Sehens‘, die vollkommen unabhängig von jeglicher sinnlichen Wahrnehmung erscheint. Der Frage, inwieweit die Schau der ‚reinen Geistsubstanzen‘ des Bonaventura mit der ‚Wesensschau‘ oder der Schau der ‚immanenten Bewußtseinsgestaltungen‘ bei Husserl zusammenhängen, soll hier jedoch nicht weiter nachgegangen werden. Sicher war Bonaventura kein Phänomenologe im Sinne von Husserls ‚Ideen‘. Husserl bleibt das Verdienst, Wege aufgezeigt zu haben, durch die transzendente Bewußtseinsleistungen aufgewiesen werden können. Er verstand es, Grundlinien einer aus der rationalen Erfahrung geschöpften Philosophie transzendentaler Begründung zu entwerfen. Diese Philosophie wurde wohl von keinem der Mystiker geleistet, die an dem Modell des dreifachen Auges gearbeitet haben. Trotzdem scheint doch die Vermutung nahe zu liegen, daß die Phänomenologie der ‚Ideen‘ die vom oculus rationis aufgespannte Dimension rationalen Sehens zwar genauestens ergründet, diese hier aufgespannte Dimension der Erkenntnis jedoch nicht zu transzendieren vermochte. Die völlige Änderung der natürlichen Einstellung, wie sie in den ‚Ideen‘ beschrieben ist, zeigt wohl in hervorragender Weise auf, wie ein ‚triefäugiger‘ oculus rationis durch strenge Wissenschaft wieder voll sehend werden kann. Das mag vielen in der heutigen Philosophie auch genügen. Der philosophischen Mystik geht es aber um einen ‚existentiellen Wandel‘, der über ein rationales ‚Sehen‘ hinaus die ‚kontemplative Schau‘ oder die ‚Erleuchtung‘ des ‚dreifachen Auges‘ ermöglicht.

*V. Von den ‚Ideen‘ zur ‚Krisis‘ oder
Vom ‚Lesemeister‘ zum ‚Lebemeister‘*

Nun trifft es jedoch den Gegenstand unseres Interesses in besonderer Weise, wenn Husserl in seinem letzten Werk, der ‚Krisis‘, die phänomenologische Re-

¹⁶ Hugo von St. Viktor, In Salomonis Ecclesiasten, PL 175, 116 D.

¹⁷ Bonaventura, Collationes in Hexameron, 228.

duktion gerade als „Besinnung aus ‚existentiellen‘ Gründen“ bezeichnet (Hua VI, 60). An anderer Stelle fragt er, ob die „totale phänomenologische Einstellung“ nicht dazu berufen sei, „eine völlige personale Wandlung zu erwirken“ ... „die zu vergleichen wäre zunächst mit einer religiösen Umkehrung, die aber darüber hinaus die Bedeutung der größten existenziellen Wandlung in sich birgt, die der Menschheit als Menschheit aufgegeben ist“ (ebd. 140). Husserl rückt die philosophische Methodik der phänomenologischen Reduktion in den Bereich einer religiösen Umkehrung. Nein – er weist einen Weg, der eine umfassendere Bedeutung als die religiöse intendiert. Er meint eine existentielle Wandlung als Menschheitsaufgabe.

Um diesen von der Forschung so wenig beachteten Vorstoß Husserls zu verstehen, scheint gerade die philosophische Mystik einen adäquaten Interpretationsansatz zu liefern. So spricht Johannes Tauler von der Wendung des Menschen zu einem ‚inneren Tugendleben‘, das sich den Offenbarungen Gottes widmet. Hier ist das Wesentliche der religiösen Umkehr in Worte gefaßt. Im folgenden wird jedoch ein über diese allgemeine religiöse Umkehr hinausweisender Weg gewiesen, wodurch sich die *Mystik* gerade von der *zunächst und zumeist vorgefundenen Religiosität* unterscheidet. Tauler nennt sie die „wahre Kehre“ (weselichen ker), die er als „Übergang in ein gottförmiges Leben“ (gotformig wesen) oder als „Einigung des geschaffenen Geistes mit dem aus sich selbst seienden Geist Gottes“ bezeichnet.¹⁸ Erst dann sei der „Mantel von den Augen“ weggezogen, so daß die Wahrheit geschaut werde (Predigten, 162). Erst durch eine über die allgemeine religiöse Umkehr hinausgehende ‚wahre Kehre‘ wird der Mensch wirklich sehend, das dreifache Auge öffnet sich für die Erfahrung der existentiell gelebten Wahrheit.

Die so bei Tauler beschriebene ‚wahre Kehre‘ wird zwar nicht, wie bei Husserl, als menschheitliche Aufgabe gesehen. Charakteristisch, sowohl für Husserl als auch für Tauler, ist jedoch die existentielle Gründung. Kein Befolgen von geoffenbarten Geboten für ein ‚inneres Tugendleben‘, sondern der Wandel zu einem Leben aus der Einheit mit der eigenen Wahrheit ist jeweilig intendiert. Die Wahrheit wird von der Dimension rationaler Erkenntnis ins praktische Leben gerückt.

Schon in den ‚Ideen‘ ging es Husserl darum, das ‚vorstellende Denken‘ zu übersteigen, um nun ‚transzendental‘ zu ‚sehen‘. In der ‚Krisis‘ ist jedoch ein über die ‚Ideen‘ hinausweisender Horizont aufgezeigt: das ‚konkrete Leben überhaupt‘ (Hua VI, 101). Hier ist wiederum nicht das normale oder alltägliche Leben gemeint. Husserl intendiert eine „völlige Umstellung des gesamten Lebens“ (ebd. 153). Es geht dann um die Perspektive, ein „*letztwahres Leben* zu leben“ (Hua VIII, 166).

Nun bestimmt in der christlichen Mystik, neben Meister Eckhart, wiederum Johannes Tauler den Mystiker gerade als ein „Lebemeister“, im Gegensatz zu dem „Lesemeister“ (Predigten, 196–200). Der „Lesemeister“ weiß die „vernunft-

¹⁸ Die Predigten Taulers, hg. von Ferdinand Vetter (Berlin 1910) 159–160 (im folgenden: Predigten).

mäßige Wahrheit“ treffend in Worten, Systemen und Lehren zu erklären. Die „gelebte und lebendige Wahrheit“, um die es beim ‚Sehen‘ mit dem kontemplativen Auge geht, kann jedoch nur von einem „Lebemeister“ ausgedrückt werden. Er meint keine nur rational erkannte, sondern die verwirklichte und gelebte Wahrheit, die den Menschen bis in die existentielle Tiefe trifft.

Wurde nun nicht in der ‚Krisis‘ von Husserl der Schritt vom ‚Lesemeister‘ der ‚vernünftigen Wahrheit‘ zu einem ‚Lebemeister‘ der ‚gelebten und lebendigen Wahrheit‘ versucht? Hat Husserl die Dimension der Vernunft eines oculus rationis überschritten, um auch für ein kontemplatives ‚Leben‘ aus dem erleuchteten dreifachen Auge offen zu werden? Gerade wenn er von Phänomenologie als ‚Weisheit‘ spricht (Hua VI, 204), scheint doch in der Spätphilosophie ein Denken entworfen zu sein, das durchaus in unmittelbarer Nähe zu der von der christlichen Mystik eröffneten Dimension existentiell/kontemplativen Lebens stehen könnte. Diese These gilt es im folgenden durch den Aufweis einzelner konstitutiver Momente zu belegen.

VI. Von den Dimensionen der Erkenntnis zu den Zuständen des Seins

Die sinnliche Wahrnehmung, das Sehen mit dem oculus carnis in der Mystik, meint nicht nur eine konkrete Weise des Erkennens, die der ratio sozusagen die ‚sinnlichen Data‘ liefert. Die sinnliche Wahrnehmung im natürlichen Zustand des Menschen drückt eine Form von Leben, eine Weise der Existenz aus. Es handelt sich um den Zustand der ‚Sünde‘. Sünde darf hier jedoch nicht, wie in der allgemeinen Religiosität, als ein Verstoß gegen ein göttliches Gebot verstanden werden. Sünde meint eine Seinsverfassung. Gemeint ist die existentielle Verfassung der Gebundenheit an die sinnliche Welt. Durch die Neigung zu den Geschöpfen ist der Mensch an die Welt gebunden. Die Gebundenheit gibt jedoch gleichzeitig auch existentiellen Halt. Dieser Halt kommt aber von außen, aus der Welt. Der Mensch ist von der Welt der sinnlichen Augen abhängig. Er ist fremdbestimmt und lebt nicht aus seinem Eigenen. Ein ‚Schleier der Abhängigkeit‘ liegt über dem oculus contemplationis, und die rationale Erkenntnis ist getrübt.

Die ‚restauratio‘ zu dem ursprünglichen Zustand bedeutet deswegen nicht nur eine Erkenntniserweiterung, sondern einen existentiellen Wandel. Der Mensch erkennt dann nicht nur etwas anderes. Er wird zu einem anderen. Genauer gesagt, da er vorher fremdbestimmt und so ein anderer war, wird er jetzt erst fähig, aus seinem Eigenen zu leben. Die ‚Erleuchtung‘ des dreifachen Auges bedeutet Lösung von der Bindung, Befreiung von der weltlichen Abhängigkeit, um dann zu einem kontemplativen Sehen zu finden, das eigentlich aber ‚Leben‘ im ursprünglichen Sinn bedeutet.

Auch bei Husserl ging es schon in den ‚Ideen‘ nicht nur darum, die Methode einzelner Phänomenanalysen aufzuzeigen, um eine strenge Wissenschaft zu entwerfen. Schon hier war er bemüht, die transzendente Verfassung menschlichen Erkennens, Handelns und Seins in ihrer Wesensnotwendigkeit zu beschreiben. In der ‚Krisis‘ tritt jedoch die Frage nach dem Grund menschlichen Seins in den

alles bestimmenden Mittelpunkt und wurde zur existentiellen Frage überhaupt erweitert.

Die natürliche Einstellung ist dann nicht mehr nur eine ihren transzendentalen Grund nicht kennende Form der Erkenntnis, sondern eine in sich defiziente Lebenshaltung, in der sich der Mensch „über seine eigene Existenz“ im unklaren ist (Hua VI, 345). Die Außensicht dieser Außen-Einstellung wird als Mangel entlarvt, da sie nur „Äußerlichkeiten“ zu sehen vermag (ebd. 116). Es handelt sich jedoch nicht nur um einen Mangel an Erkenntnis, sondern um den Mangel an einem echten Leben.¹⁹

Dieses existentielle Defizit wird von Husserl hierdurch bestimmt, daß der Mensch „den Gegenstandspolen ganz hingegeben“ ist und so „ganz gebunden“ wird (ebd. 209). Husserl spricht von der „verborgensten inneren Bindung“ (ebd. 154), die durch das Selbstverständnis aus der Welt entsteht. Die zentrale Parallele zur Beschreibung der Unfreiheit des natürlichen Zustandes in der Mystik leuchtet auf.

Wenn jedoch die natürliche Einstellung nicht nur eine Erkenntnisform ist, so reicht es zu ihrer Überwindung dann auch nicht mehr aus, sie in der Epoché nur „einzuklammern“. In den ‚Ideen‘ ging es noch darum, von ihr „keinen Gebrauch mehr zu machen“. Husserl zeigte einen Weg auf, wie durch das „hinzutretende“ transzendente Bewußtsein die natürliche Einstellung „umgewertet“ würde. Der Phänomenologe war so fähig, nicht nur faktische Bäume, sondern auch das Phänomen ‚Baum‘ als Gegenstand strenger Wissenschaft zu erforschen.

Wenn in der ‚Krisis‘ die natürliche Einstellung jedoch eine Form existentiellen Lebens bedeutet, dann geht durch die Epoché nicht nur eine Form der Erkenntnis, sondern der existentielle „Boden der objektiven Welt“ schlechthin verloren (ebd. 261). Der Mensch verliert mit der Bindung an die objektive Welt auch seinen existentiellen Halt, den er gerade durch diese Bindung erfahren hatte. Es wird deutlich, warum Husserl jetzt von einem ‚vollkommenen personalen Wandel‘ sprechen muß, den er mit in der Mystik üblichen religiösen und existentiellen Kategorien zu beschreiben versucht. Es geht jetzt nicht mehr nur darum, einen neuen Erkenntnishorizont in den Blick zu bekommen, sondern, darüber hinaus, die Existenz des Menschen aus einem neuen Grund zu definieren. Perspektive wird es, Erkenntnis zu ‚leben‘. Es geht um die Lösung der Bindung an die Welt, die eine Befreiung bedeutet. Der Mensch bezieht seinen existentiellen Halt nun nicht mehr von außen, sondern gewinnt „inneren Halt“ (ebd. 12). Die „transzendental reine Selbsterfahrung“ gibt jetzt den „neuen Boden bleibenden Seins“ (Hua VIII, Beilage XVIII, 417).

¹⁹ Husserl vermag so die Grundstrukturen von Wissenschaft und Technik klar auf den Begriff zu bringen. Wissenschaft ist jetzt nicht mehr, wie in den Ideen, in erster Linie dadurch charakterisiert, daß sie von der Erfahrung der natürlichen Einstellung ausgeht. In der Krisis kann Husserl zeigen, daß Wissenschaft und Technik, gerade durch den empirischen Zugang des ‚Messens‘, von der Ganzheit der Lebenswelt abstrahieren. Die Grundstruktur ihres Denkens ist so von vorneherein als defizient zu beurteilen.

In der philosophischen Mystik wie in der ‚Krisis‘ geht es somit nicht nur um die Unterscheidung von Dimensionen der Erkenntnis, sondern um verschiedene Formen des Seins und Lebens. Thema wird der zunächst und zumeist vorgegebene Zustand der Gebundenheit an die sinnliche Erfahrung, die durch einen persönlichen Wandel zum Sein der existentiellen Freiheit umschlägt. Ein Weg wird dabei gewiesen, der, in einer weiteren Parallele, jeweilig als ‚Weltentsagung‘ beschrieben ist.

*VII. Der Weg der Wandlung.
Geistige Weltentsagung als ‚Weg des Nichts‘*

Wenn in der Mystik die Freiheit des Menschen zentrales Thema ist, so wurde diese ‚Freiheit von der Gebundenheit an die Welt‘ doch sehr oft mit einer ‚Freiheit von der Welt‘ verwechselt. In vielen Klöstern und religiösen Gemeinschaften des Hoch- und Spätmittelalters war man in dieser Weise bemüht, sich so für ein jenseitiges Leben, befreit von aller Weltlichkeit, vorzubereiten. Diesem zentralen Mißverständnis wollten alle großen Philosophen der christlichen Mystik, von den Viktorianern über Meister Eckhart bis zu den spanischen Mystikern des 16. Jahrhunderts, entgegentreten. Ihnen ging es darum, die veräußerlichte Askese abzuwehren und auf die Notwendigkeit einer geistigen Loslösung und Freiheit aufmerksam zu machen.

Diese geistige Weltentsagung wird jedoch mit aller Entschiedenheit als Grundvoraussetzung auf dem Weg zu mystischer Erkenntnis immer wieder beschrieben. Am radikalsten ist hier wohl wiederum Meister Eckhart hervorgetreten. Unter Weltentsagung verstand er nicht die Entsagung von weltlichem Besitz. Er fordert seine Zuhörer dazu auf, sich sogar von allem, was „von einem Menschen an ihnen sei, zu entäußern.“²⁰ Aber nicht nur der Mensch, sondern alle Geschaffenheit soll zunichte gemacht werden (DW I, 88, 6f.).

Weltentsagung meint keine Abkehr von der Welt. Diese Abkehr wäre noch viel zu wenig. Sie würde dem Menschen vielleicht unzählige, in äußerer Askese erfahrener Leiden zufügen. Der nötige Dimensionensprung, die Lösung von der geistigen Bindung, wäre allerdings so noch nicht geleistet.²¹ Es kommt auf eine geistige Weltentsagung an, die noch viel schwerer durchzuführen ist als die äußere Entsagung materieller Güter. Die geistige Entsagung bedeutet einen existentiellen Wandel. Durch das Entsagen vom Menschsein ist es möglich, so erst wirklich „Mensch“ zu werden (DW I, 250, 10). Auf dieses Denken stützt sich auch Johannes Tauler, wenn er betont, daß der Lesemeister dann gerade zum Lebe-

²⁰ Meister Eckhart, Die deutschen Werke (im folgenden DW ...) Bd. I, hg. von Josef Quint (Stuttgart 1936 ff.) 420,7f.

²¹ So ist auch in der indischen Mystik als negatives Beispiel der weltentsagende Asket in einer Höhle sitzend beschrieben. Er lebt jedoch gerade durch sein ständiges Denken an das, was er zurückgelassen hat, in geistiger Bindung und Unfreiheit (Bhagavad Gitâ 3.5–7).

meister wird, wenn er den „Weg seines Nichts“ (weg *sîns nihtes*) gegangen ist, um dann zu seinem „eigen“ zu finden (Predigten, 200).

Klingt die These Husserls nicht vollkommen parallel, daß philosophisches Leben nur dann möglich sei, wo „radikale Weltentsagung der notwendige Weg ist, die *letztwahre Wirklichkeit* zu erschauen, und damit, ein *letztwahres Leben* zu leben“ (Hua VIII, 166)? Muß der Philosoph nicht zum Mystiker werden, den ‚Weg seines Nichts‘ gehen, um dann erst wirklich Phänomenologe zu sein?

Tatsächlich beschreibt Husserl in seiner Spätphilosophie eine geistige Askese, wie sie insbesondere in der rheinischen Mystik in ganz paralleler Weise schon im 14. Jahrhundert ausgeführt wurde. Epoché meint jetzt das „ganz natürliche Dahinleben, das auf die Wirklichkeit ‚der‘ Welt hingerichtet ist“, außer Aktion zu setzen (Hua VI, 153). Die ganze „bisher ungebrochen verlaufene Lebensweise“ ist zu inhibieren. Der Philosoph darf so nicht mehr „in dem Sein der Welt fortweben“ (ebd. Beilage XX, 471).

Schon in den ‚Ideen‘ sollten neben der herkömmlichen Welt, dem ‚Menschen-Ich‘ auch ‚Gott‘ der Epoché verfallen. Dort handelte es sich jedoch noch um einen reinen Denk-Weg. In der ‚Krisis‘ wird dagegen, wie in der Mystik, auch ein Lebens-Weg als existentielle Umkehr zu einer ‚universal gewandelten Praxis‘ (ebd. 334) beschrieben. Dieser kann nur noch mit Begriffen wie ‚völlig‘ oder ‚total‘ in Worte gefaßt werden. Dieser Weg ist nur noch durch die Loslösung von aller Bindung an die Welt möglich, durch eine geistige ‚Weltentsagung‘ als ‚Weg des Nichts‘. Tauler, Eckhart und Husserl vermögen sich so wechselseitig zu erklären, wenn sie in dieser Weise auf die wohl allgemein mißverständene geistige Form der ‚Weltentsagung‘ aufmerksam machen, wenn sie auf eine Form der Weltentsagung aufmerksam machen, die nicht von der Welt weg, sondern gerade zu ihr hin führt.

VIII. Der eigene Grund als die Einheit mit allem

Dieser Weg der geistigen Weltentsagung führt den Menschen auf sich selbst zurück. So kann nach Hugo von St. Viktor die Erleuchtung des dreifachen Auges nicht „in einem anderen“ wahrgenommen werden und auch nicht „nach einem anderen, was es selbst nicht ist, sondern als es selbst und in sich selbst, was es ist, was gegenwärtig ist“ (In Hierarchiam, 976). Der Mensch erfährt sich ganz gegenwärtig und zwar nicht als den, der er zunächst und zumeist zu sein glaubte, sondern als denjenigen, der er eigentlich ist. Von Meister Eckhart ist eine Predigt überliefert, in der er in diesem Sinne sagt: „Hier lebe ich aus meinem Eigenen, wie Gott aus seinem Eigenen lebt.“ (DW I, 90,8f.) Das Eigenste des Menschen meint nicht irgendein Eigenes, sondern die Erfahrung des letzten, des absoluten Grundes. Kontemplatives ‚Sehen‘ meint ein Leben aus dem göttlichen Grund, der zugleich der eigenste Grund des Menschen ist.

In einer Religion, wie der des Christentums, in welcher das Gebot der Nächstenliebe so im Zentrum der religiösen Praxis steht, mußte jeder Weg der Selbst-

findung sofort jedoch als Weg zum ‚Menschen-Ich‘, um so auch Husserls Sprachgebrauch zur Hilfe zu nehmen, mißverstanden werden. Um dieser Fehlinterpretation zu begegnen, predigte Meister Eckhart: „Ich will euch sagen, wie ich der Menschen gedenke: Ich befließige mich, mich selbst und alle Menschen zu vergessen und füge mich für sie in die Einheit.“ (DW III, 90,4 ff.) Es gilt weder sich selbst zu vergessen, um nur noch für die Menschen da zu sein, noch seine Mitmenschen zu vergessen, um nur noch an sich selbst zu denken. Alles Weltliche muß vergessen werden, um alles wieder neu aus der ‚Einheit‘ zu empfangen. Das bedeutet, daß die menschliche Seele, „ihre eigene Ehre, ihren Nutzen und was immer das ihre ist ... nicht mehr begehren noch beachten“ soll „als das eines Fremden“ (DW I, 107,10 ff.). Sie soll das Eigene nicht mehr begehren, aber auch nicht weniger. Aus dem Eigenen leben heißt somit aus der Einheit leben. Und Einheit meint nicht nur das ‚Menschen-Ich‘, aber auch nicht nur die anderen ‚Menschen-Iche‘, sondern Handeln aus dem Ganzen. Dieses Ganze ist letztendlich jedoch nicht nur die Menschengemeinschaft, sondern die Welt. Es geht darum, „Gott in allen Dingen“ zu haben (DW V, 211).

Und wieder scheint in großer Parallele eine ganz ähnliche Struktur bei Husserl auf, wenn der Mensch in „Uroriginalität sein eigenes Leben“ zu erfahren hat (Hua VI, 243). Auch bei Husserl zeichnet sich das Eigene gerade dadurch aus, daß der Mensch sich nicht als ein substanzialistisches Wesen von der Welt abkapselt, sondern sich für die grundlegende Einheit öffnet. Aus dem Eigenen leben heißt dann, gerade das „äußerlich absichtliche Handeln“, das nur auf „Zwecke in ‚der‘ Welt“ gerichtet ist (ebd. 180), als eine „Einseitigkeit des gesamten Interessenlebens“ zu erkennen (ebd. 209). Es gilt sich für einen neuen „Interessenhorizont“ zu öffnen, der das „ganze Leben und Leisten“ in den Blick bekommt (ebd.). Husserl beschreibt ein „*Miteinanderleben*“, in dem jeder am Leben des anderen teilhat (ebd. 166). Es geht um die Erkenntnis eines „innerlichen Ineinander- und Füreinanderseins“ (ebd. 346) und die „Erkenntnis der absoluten Allsubjektivität“ (ebd. 472).

Sowohl in der Mystik als auch bei Husserl bedeutet das Leben aus dem eigenen Grund somit ein Leben aus der Einheit mit allem. Selbstfindung führt den Menschen nicht auf sich als Einzelnen zurück, getrennt von der Welt. Selbstfindung öffnet gerade für ein gemeinsames Leben mit den Mitmenschen, das letztendlich auch Welt miteinschließt. Dies gilt auch unabhängig von den zahlreichen, jedoch falsch verstehenden Stimmen, die meinen, der Weg zu sich selbst wäre ein egoistischer Prozeß. Vor allem gilt jedoch: es handelt sich um einen Weg, der von jedem einzelnen Menschen persönlich zu gehen ist. Wie kann jedoch dieser Weg konkret aussehen?

IX. Der Übungsweg

Auch selbst der konkrete von Mystikern und Phänomenologen zu gehende Weg scheint mehr Übereinstimmungen aufzuweisen, als dies von vorneherein zu erwarten gewesen wäre. So ist es für die christliche Mystik von großer Bedeu-

tion, daß das kontemplative Sehen nicht vom Menschen machbar ist. Die Ebene des Machbaren soll ja gerade überstiegen werden. Meister Eckhart bringt diesen Gedanken auf den Punkt, wenn er predigt, daß der Mensch, je mehr er sucht, desto weniger jedoch findet (DW I, 253,6 ff.). Das Suchen- und Erreichen-Wollen scheint ein wichtiger Grund dafür zu sein, daß ein Leben aus dem dreifachen Auge gerade nicht möglich ist. Der zentrale Begriff der Mystiker für dieses Phänomen heißt ‚Gnade‘. Gnade meint hier, im Kontext der philosophischen Mystik, im Gegensatz zur allgemeinen Religiosität und Theologie, nicht das Zuhilfenommen eines transzendenten Gottes, sondern das Phänomen des Nichtmachenden Geschehenlassens.

Husserl verwendet in diesem Zusammenhang zwar nicht die religiöse Terminologie der Mystik. Aber auch er spricht von einem Hineingezogenwerden in „eine innere Verwandlung“ (Hua VI, 104). Hier zu fragen: ‚Wer zieht denn in die Verwandlung?‘, würde genauso eine Unterschiebung von sinnlich-gegenständlichem Denken bedeuten, wie die Frage nach der Gnade mit einem Gnadenspendenden Gott zu beantworten.

Sowohl die Mystiker als auch Husserl rufen aber keinesfalls nur zu einem passiven Warten auf. Gerade von den Viktorinern wurde ein differenzierter kontemplativer Übungsweg erarbeitet, der die Bereitschaft der Öffnung für die kontemplative Dimension des Lebens fördern sollte. Und natürlich ist die Phänomenologie, selbst in der ‚Krisis‘, eine Philosophie, die sich ‚mühevoller eigener Studien‘ widmet, in denen der Phänomenologe „Übung“ gewinnen sollte.

Die konkrete Praxis der kontemplativen Übung und der phänomenologischen Analyse weisen dann aber doch zentrale Unterschiede auf, die hier nicht abgestritten werden können. Wenn auch jeweilig in terminologischer Übereinstimmung von Meditation oder von Besinnung gesprochen wird, so bleibt die ‚meditatio‘ der Mystiker von Beginn an auf die Förderung der intuitiven oder kontemplativen Erfahrung ausgerichtet. Die Übungspraxis in der Ruhe der Klosterzelle oder der Kirche wurde bevorzugt. Dagegen richtet sich das Mediationsideal Husserls wohl bis zuletzt an dem Denkweg eines cartesianischen Meditierens aus. Husserl weist den Weg einer mit rationaler Methodik durchzuführenden ‚Arbeitsphilosophie‘ mit ihren notwendigen Denkstrukturen. Der Hörsaal oder der Schreibtisch des Philosophen wurde nie durch den Meditationsraum oder die Klosterzelle ersetzt.

Die von Husserl betonte intuitive Komponente des phänomenologischen Weges scheint somit in der konkreten von ihm beschriebenen Methodik keine nennenswerte Rolle mehr zu spielen. Durch eine ‚Arbeitsphilosophie‘ läßt sich wohl kaum ein ‚Hineingezogenwerden in die innere Verwandlung‘ methodisch notwendig erzwingen. Vielleicht wird so gerade an dem Mangel des von Husserl beschriebenen Weges zum Vollzug des ‚totalen personalen Wandels‘ deutlich, daß die im Spätwerk in den Blick geratene existentielle Dimension doch wieder nur transzendent und somit rational zurückinterpretiert wird.

*X. Das Entdecken und das Verdecken der Dimension
philosophischer Mystik in Husserls Spätwerk*

Wie gezeigt, sind Grundstrukturen der philosophischen Mystik, wie die Erfahrung einer übersinnlichen Dimension der Erkenntnis und die Voraussetzung eines Erkenntniswandels zur Erfahrung dieser Sphäre, schon in den ‚Ideen‘ angelegt. Mit der intendierten übersinnlichen Erkenntnisform ist hier jedoch kein existentielles Leben, sondern die Eröffnung von transzendentelem ‚Sehen‘ gemeint. Der Erkenntniswandel wird in den ‚Ideen‘ noch nicht existentiell, sondern rein rational verstanden.

Dies ändert sich jedoch in der letzten Periode der Philosophie Husserls, insbesondere in seinem letzten Werk, der ‚Krisis‘. Nun gewinnt phänomenologische Erfahrung eine intensive Ausrichtung auf den konkreten Lebensvollzug. Ein ‚letztwahres Leben‘ wird zur Perspektive, das nur durch einen ‚totalen persönlichen Wandel‘ zu realisieren ist. Husserl entwirft jetzt eine phänomenologische Philosophie, die in Konvergenz zu den Entwürfen der philosophischen Mystik zu stehen scheint.

Und doch bleiben bis in die ‚Krisis‘ hinein die alten Termini von Transzendentalität oder Reduktion weiterhin in Geltung. Die mystische Philosophie der ‚Krisis‘ ist wieder transzendental zurückinterpretiert. Der Durchbruch zu einer neuen Dimension des oculus contemplationis wird von Husserl selbst nicht thematisiert. Im Gegenteil: er ist von ihm immer wieder verdeckt.

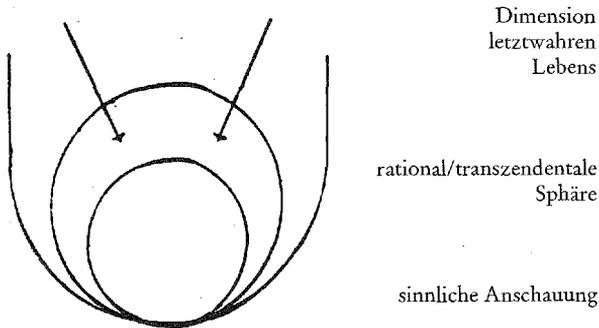


Abb. 3

Die rationale Interpretation kontemplativer Inhalte in der ‚Krisis‘

Wie konnte dies möglich sein? Ein zentraler Grund mag wohl darin zu finden sein, daß die Grundstrukturen der Transzendentalen Phänomenologie der ‚Ideen‘, wie die Unterscheidung der Erkenntnisdimensionen und des hierzu notwendigen Wandels, sich durchaus auch für die existentielle Problematik als tragend erwiesen haben. Husserl konnte so in weiten Bereichen gleichsam den neu-

en Wein der ‚Krisis‘ in die alten Schläuche der ‚Ideen‘ füllen. Die Einheit seiner Philosophie konnte gewahrt bleiben. Der Aufbruch einer neuen Dimension blieb so in den entscheidenden Punkten verdeckt. Die Interpretation der Transzendentalen Phänomenologie aus der Perspektive der philosophischen Mystik, wie sie hier zu leisten versucht wurde, scheint jedoch einen wichtigen Punkt der Entwicklung innerhalb des Husserlschen Denkens aufzeigen zu können, der der bisherigen Husserl-Forschung weitgehend entgangen zu sein scheint.