

# Geschichte und Geschichtlichkeit

Ein Beitrag zur Spätphilosophie E. Husserls\*

Von HUBERT HOHL

## 1. Das transzendente Geschehnis des Lebens

Die Frage nach Geschichte und Geschichtlichkeit in der Philosophie des späten Husserl stellt sich im Umkreis der Lebenswelt-Problematik, die ihrerseits wieder mit Husserls Behandlung des Krisis-Problems zusammenhängt. So muß eingangs kurz der Umkreis dieser Fragen nachgezeichnet werden.

Die *Krisis* der europäischen Wissenschaften<sup>1</sup> ist Ausdruck einer radikalen Lebenskrise; als Krise der Wissenschaften ist sie eine Folge der Vergessenheit des Seinsbodens der Welt: der *Lebenswelt*. Dieser Lebenswelt gilt daher das transzendental-phänomenologische Bemühen des späten Husserl. Die Forderung einer Phänomenologie der Welt als Lebenswelt setzt an beim Je-schon-in-der-Welt-Sein des Menschen und gibt damit die vorläufige Definition her: die Lebenswelt ist die stets schon vorgegebene Welt des Lebens, so daß der Fragende zurückgeworfen wird zur Frage nach dem *Leben* selbst.

Die Lebenswelt ist charakterisiert durch ihre stetige Vorgegebenheit in den Weisen der Selbstverständlichkeit, der Umweltlichkeit, der Vertrautheit mit der ontologischen Struktur hinsichtlich Raum, Zeit und Wechselwirkung, in Affektivität, in Gemeinschaftlichkeit und Geschichtlichkeit. Alle diese Weisen sind Ausformungen der Horizonthaftigkeit als formal-allgemeiner Weise der Vorgegebenheit der Lebenswelt. Der *Horizont* ist im Zusammenhang mit der Intentionalität zu betrachten; er ist die Umgrenzung des Raumes der Vorgegebenheit als Woher der Affektionen und Wohinein der Intentionen; er ist gesetzt durch Intentionalität und ermöglicht andererseits erst Intentionalität, Beziehung von Welt und Ich aufeinander. Der Horizont ist Bedingung der Möglichkeit des sich äußernden und damit veräußernden Lebens; umgekehrt ist er gesetzt durch den ursprünglichen Bezug, der sich im Leben als sich entäußerndem schafft. Den im ursprünglichen Bezug des intentionalen Lebens gestifteten Horizont decken wir auf als kosmologische Differenz. Welt und Weltliches, Welt und Ich, Ich und Du, Hier und Dort, Jetzt und Nachher müssen auseinander und einander gegenüber treten, um im Bezug stehend die intentionale Beziehung zu ermöglichen. Diesen durch den vorgängigen Bezug gestifteten Horizont möglicher Intentionalität nennen wir die *kosmologische Differenz* als Möglichkeitsbedingung der Intentionen und Affektionen des Lebens.

\* Vom Verf. erscheint Ende 1961 „*Lebenswelt und Geschichte*. Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls“.

<sup>1</sup> E. Husserl: Die *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hg. v. W. Biemel, Haag 1954 (Hua. 6). Teil I und II der „*Krisis*“ wurden 1936 in „*Philosophia*“ Bd. I veröffentlicht.

Doch was ist das Leben? Husserl benützt den Begriff (vor allem in den Jahren nach 1926) in den verschiedensten Wortverbindungen, exponiert ihn aber, wie E. Fink<sup>2</sup> richtig bemerkt, nirgends in seiner Bedeutung. Sämtliche Versuche eines phänomenologischen Zugangs versagen beim Bemühen um eine Klärung des Lebensbegriffs. Im phänomenologischen Rückgang auf die transzendente Subjektivität als Stätte jeglicher Sinneskonstitution wird der Blick gereinigt für das transzendente Ich und den transzendentalen Gegenstandspol, die beide nach Vollzug der transzendentalen Reduktion verblieben sind. Das Leben, das jedoch zwischen transzendentelem Ich und transzendentelem Gegenstandspol schwingend sie beide zugleich ermöglicht, entzieht sich phänomenologischer Betrachtung; das konstituierende Leben als Urgrund jedes intentionalen Sinnes bleibt im Dunkeln. Ein weiteres Problem im Zusammenhang mit dem Leben ist das successive Ablaufen der Affektionen und Intentionen; den Intentionen gehen Affektionen voraus, diese müssen aber wieder, um affizieren zu können, intentional gesetzt sein. Das Problem der Affektion drängt zurück bis zur Selbstkonstitution der transzendentalen Subjektivität, und dies führt, wie Husserl sich ausdrückt, „auf die schönen unendlichen Regresse“<sup>3</sup>. Das heißt also, der Lebensbegriff bleibt bei Husserl unausgewiesen, weil er sich phänomenologisch nicht fassen läßt. So müssen wir uns im Folgenden mit voller Absicht in eine spekulative Betrachtung des Lebens einlassen.

Die transzendental-phänomenologische Reduktion auf das strömende Leben der transzendentalen Subjektivität wird als vorausgesetzt betrachtet. Die strenge Korrelation des ichlichen und des gegenständlich-hyletischen Momentes des Lebens läuft in der Sinneskonstitution zeitlich-successiv ab. Jede affizierende Vorgegebenheit verweist wieder auf eine andere intentional gesetzte Affektionseinheit zurück, wobei die Gefahr eines infiniten Regresses gegeben ist.

Im Zusammenhang mit einer „Synthesis purer Affektion“ spricht Husserl einmal von einem „simultanen Anruf des Ich“<sup>4</sup>. Wir nehmen dieses Wort aus dem Kontext und dem inneren Zusammenhang heraus, da Husserl das, was er hier ausdrückt, nicht dazu benützt, aus dem Regreß, aus der infiniten Iteration herauszukommen. Wir interpretieren diesen „simultanen Anruf des Ich“ so: das Ich wird angerufen durch ein Affizierendes und *zugleich*, ineins ruft das Ich in der Intention dieses an. Diese *simultane Korrelation* von Affektion und Intention sehen wir in diesem (grammatikalisch intransitiven Wort) „Anruf des Ich“ ausgedrückt. Diese apriorische Korrelation besagt nun: Intention ist nur im Gegenüber einer Affektion, und diese nur im Gegenüber einer Intention; beide sind füreinander und auseinander. Intentionalität von hier aus gesehen ist das Füreinander und Auseinander von Intention und Affektion und der Ermöglichungsgrund beider. In diesen Formen oder Richtungen der Affektion und Intention spielt das transzendente, intentionale Leben. Im Anruf des Ich geschieht in schöpferischer Spontaneität das, was Husserl „Urstiftung“ nennt;

<sup>2</sup> E. Fink: L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative, in: Breda: problèmes actuels de la phénoménologie, Brüssel 1952, S. 78.

<sup>3</sup> C 10 S. 9 f.

<sup>4</sup> a.a.O. S. 16.

der nun einmal gestiftete Sinn oder die konstituierte Einheit sind jetzt gestiftet, vorgegeben. Von dieser urgestifteten Vorgegebenheit aus kann das successive Spiel des transzendentalen Lebens in wechselnden Affektionen und Intentionen einsetzen, das vom simultanen Anruf des Ich, vom Ereignis der simultanen Korrelation, ausging.

Der Horizont, den Raum des Vorgegebenen als Woher der Affektionen umgrenzend und schaffend, ist einerseits gesetzt durch Intentionalität, andererseits ermöglicht er erst diese. Dieser Horizont als kosmologische Differenz ist Bedingung der Möglichkeit intentionalen Lebens, zum anderen ist dieser erst gesetzt durch den ursprünglichen Bezug, der sich im Leben je schon ereignet hat.

Was wir im Anruf des Ich, im simultanen Aufbruch der Korrelation von Affektion und Intention *als Leben* und *im Leben* entdeckten, ist eben dieser *Aufbruch des Horizontes als kosmologische Differenz*. Dieses Geschehnis des Horizontes hat sich je schon vollzogen und vollzieht sich je neu. Dieses Geschehnis des Horizontes ist weder aktives, noch an uns als Passive herangetragen, es ist vielmehr medial, es geschieht je spontan im Anruf des Ich. In diesem Anruf, in diesem Aufbruch von Ich und Welt schafft sich das Leben selbst, das nur *im* Anruf, Geschehnis und Aufbruch ist. In dem vom transzendentalen Leben eröffneten Raum zeitigen sich der Sinn des Menschen und der Welt wechselseitig, sie entspringen aus der transzendentalen Subjektivität, die sich ineins damit zeitigt, in der die Subjekt-Objekt-Spaltung aufgehoben und doch wieder ermöglicht ist.

Im Strömen des transzendentalen Lebens ist der Horizont der Korrelativität von Affektion und Intention, die Differenz von Welt und Ich, Welt und Weltlichem, Zeit und Zeitlichem, Jetzt und Nachher, Ich und Du, Ich und Es, Hier und Dort ständig schon aufgebrochen und vorgeformt. Das intentionale Leben ist *Leben nur im und als steter Aufbruch des Horizontes* der Korrelativität als kosmologischer Differenz. Leben ist ein je neu und spontan sich vollziehendes mediales Geschehnis des Aufbruchs der Differenz, Horizontereignis, Zueignung der Intentionalität, Ermöglichungsgrund und zugleich die Einheit von Affektion, Intention und Erfüllung. Im Leben als diesem Ereignis und Geschehen ist also der Bezug der Intentionalität stets schon gestiftet. Dadurch, daß sich Leben je schon ereignet hat, sind Welt und Ich aufeinander angewiesen, aufeinander bezogen wie zwei Pole, und dadurch, daß Welt und Mensch (bzw. der transzendente Gegenstands- und Ichpol) im ursprünglich-intentionalen Bezug des Lebens stehen, zeigt sich auch, daß sie beide Momente der sie umgreifenden Intentionalität sind, aufgrund der das Leben im Spiel der Affektionen und Intentionen einsetzt.

Das einmal ist also das *Leben die Stiftung des Bezugs der Intentionalität* im Anruf des Ich, im Horizontereignis als Aufbruch der kosmologischen Differenz, zum anderen ist Leben das *Spiel der intentionalen Beziehungen*, die in den ursprünglichen Bezug eingelassen und durch diesen ermöglicht sind; und doch ist das Leben in diesen beiden „Formen“ eine *untrennbare, verklammerte Einheit*.

Wir nannten das Aufbruchereignis des Lebens im Anruf des Ich ein mediales und spontanes. Medial deshalb, weil es weder eindeutig aktiv vom Ich geleistet

wird, noch an das Ich als passives herangetragen wird, sondern weil das ontologisch vorgängige Leben einfachhin geschieht, damit den Bezug stiftet, Ich und Welt sich in der sie leistenden Subjektivität bilden und diese beiden aus der schöpferischen Spontaneität des Lebens entspringen, entlassen werden und doch noch unter dem Spannungsgriff der Intentionalität stehen.

Unter „schöpferischer Spontaneität“<sup>5</sup> des Lebens verstehen wir den Aufbruch der Differenz, das Geschehnis des Horizontes, kurz: die vorgängige Stiftung des Bezugs der Intentionalität in der transzendentalen „Geburt“ und auch in jeder Weckung; schöpferisch deshalb, weil sich etwas schafft, nämlich das Korrelationsapriori, der Horizont möglicher Seinsbegegnung und Seinsbewahrung; „zuständige Spontaneität“ wäre dann das stete Mitschwingen des intentionalen Bezuges als Ermöglichungsgrund jeglicher intentionalen Beziehung.

Die Seinsweisen des intentionalen, transzendentalen Lebens nennen wir die *Intentionalien*<sup>6</sup>, die wir am Leben, so wie es sich in der Lebenswelt zeigt, ablesen können. Zusammengefaßt (Vollständigkeit und Begründung ist hier nicht möglich) ergeben sich als solche: Vorgegebenheit, Gemeinschaftlichkeit, Geschichtlichkeit u. a., jeweils als Ausformung der *Horizonthaftigkeit*<sup>7</sup>. Dabei ergibt sich das Eigentümliche: die Intentionalien sind zugleich die *Strukturen des Weltlebens und der Lebenswelt*. Diese Einsicht ist als *Grundsatz* einer jeden Phänomenologie der Lebenswelt und des Lebens festzuhalten.

## 2. Die Geschichte als Zeit des Lebens

Der Mensch als mundane Objektivation der transzendentalen Subjektivität, als Entäußerung des intentionalen Lebens, steht – mundan gesprochen – „je in der Geschichte“. Was besagt dies? Der Mensch hat eine Vergangenheit im Rückblick, eine Zukunft in der Vorschau und eine Gegenwart, in der er gerade steht; er steht immer schon im Umkreis dieser Zeiten, die ihn umkreisen und begrenzen. Geschichte nach einer vorläufigen Bestimmung ist das Zusammen und Ineinander von Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit; und wenn der Mensch von diesen Zeiten umgrenzt wird, so wird er von der Geschichte begrenzt, das

<sup>5</sup> Vgl. A VI 31 S. 8; auch E. Husserl: Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, hsg. v. M. Heidegger, S. 489.

<sup>6</sup> Husserl hat diesen Terminus (in: Ideen zu einer reinen Phänomenologie ... Bd. 1, Hua. 3 S. 180, 181) als gleichbedeutend mit Erlebnismomenten geprägt. A. Diemer: (Husserl, Meisenheim 1956 S. 48, Fußn. 114) weist darauf hin, daß dieser Terminus sinngemäß an die Heidegger'schen „Existentialien“ erinnert. Wir erweitern den Terminus „Intentionalien“ in seinem Sinn so, daß von Husserl eigentlich nur das Wort übernommen ist. Wir rechtfertigen dies damit, daß dieser Begriff unseres Wissens in der Spätzeit Husserls nicht mehr vorkommt. Mit dem terminologischen Anklang an Heidegger soll keine Parallelität hergestellt werden. Wir verwenden den Terminus nur deshalb, weil er uns der einzig adäquate zu sein scheint.

<sup>7</sup> G. Brand: Welt, Ich und Zeit, Haag 1955 S. 54 ff. stellt die Zeitlichkeit als Urform des Lebens heraus. Nach unserer spekulativen Betrachtung des Lebens ist die Horizonthaftigkeit die Urform des Lebens, und die Zeitlichkeit nur eine bestimmte Ausformung der Horizonthaftigkeit.

heißt: die Geschichte ist der Horizont, innerhalb dessen der Mensch als lebensweltlicher Mensch je schon steht. Wenn aber die Geschichte als Horizont fungiert, dann ist Geschichtlichkeit als Intentional, als Strukturform des transzendentalen und sich zugleich in der Lebenswelt verobjektivierenden Lebens, genau besehen, eine Modalisierung der Horizonthaftigkeit und Horizontbefindlichkeit.

Mit dieser Vorerkenntnis ist uns die Möglichkeit gegeben, die Untersuchung des Geschichtsbegriffs bei Edmund Husserl voranzutreiben.

Die enge Verknüpfung der Begriffe „Leben“ und „Geschichte“ gibt uns zu denken. „Leben“ bedeutet eine Genesis, die sich in der Geschichte vollzieht, genauer: Leben ist die ontologische Vor-Geschichte der Konstitutionsgeschichte, welches Vor-Geschehnis jedoch nur in dieser Geschichte „geschieht“. Wir können die Geschichte als mundan-transzendente Geschichte des mundan-transzendentalen Lebens der Lebenswelt die „Zeit des Lebens“ nennen. Von dieser Zuordnung der beiden Begriffe „Leben“ und „Geschichte“ aus gesehen, ist es zu erklären, daß die genannten Begriffe in Husserls späten Manuskripten und der „Krisis“ zusammen und im gleichen Zusammenhang auftreten.

Der Begriff „Leben“ im Zusammenhang mit der „Lebenswelt“ taucht bei Husserl etwa ab 1924/26 auf und beherrscht ungefähr ab 1930 seine Nachlaß-Schriften. Im Jahr 1926/27 (in F I 33) wird der Geschichtsbegriff erstmalig (nicht nur genannt, sondern) definiert und gewinnt in den nachfolgenden Manuskripten immer mehr an Bedeutung. Diese begriffshistorische Feststellung darf nicht überschätzt werden; jedoch läßt sie sich aus der inneren Zuordnung der beiden Begriffe erklären. In den „Cartesianischen Meditationen“<sup>8</sup> gibt Husserl der Notwendigkeit Ausdruck, das Problem der Geschichte und ihres Sinnes zu untersuchen. Husserls Bemühen um das Problem der Geschichte hängt, wie das Problem der Lebenswelt, eng mit dem Bewußtsein der Wissenschafts- und Menschheitskrise zusammen. Die geschichtliche Besinnung, welche die Krise fordert, hat im Husserl'schen Denken zugleich die Funktion einer Rechtfertigung der Phänomenologie.

Eine Abgrenzung des Begriffs „Geschichte“ gegen den Begriff der „Historie“ erweist sich als notwendig. Husserl verwendet die Begriffe „Geschichte“ und „Historie“, „geschichtlich“ und „historisch“, „Geschichtlichkeit“ und „Historizität“ oft in gleicher Bedeutung, an anderen Stellen wieder führt er eine Begriffs-scheidung durch, der wir uns des klareren Aufbaues wegen anschließen wollen.

Die Historie<sup>9</sup> ist ein Sich-beschäftigen mit der Geschichte in Frage und Antwort, in Untersuchung, Enthüllung und Erkenntnis, es hat Ziel und Zweck; das Erreichen des Zieles und Erfüllen des Zweckes wird gewährleistet durch den richtigen Gang der Untersuchung, durch die sich ausbildende oder schon vorgebildete Zugangsart, die Methode. Methode ist u. a. Kriterium einer Wissenschaft; damit erweist sich dieses „Sich-mit-der-Geschichte-beschäftigen“ als wissenschaftlich. Diese Wissenschaft von der Geschichte ist die Historie. „Die Hi-

<sup>8</sup> E. Husserl: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Haag 1950 (Hua. 1) S. 182.

<sup>9</sup> Vgl. A V 10 S. 28 und Hua. 6 S. 445.

storie ist die Wissenschaft von der Genesis der personal verstandenen Menschheit und ihrer Lebensumwelt, als der in dieser Gegenwart gewordenen, in jeder Gegenwart in aktueller Praxis und Fortgestaltung stehenden Kulturwelt“<sup>10</sup>.

Da jede Wissenschaft, also auch die Historie, in den Spielraum der Lebenswelt gehört und jede Dimension innerhalb der Lebenswelt ihre Geschichtlichkeit wie diese selbst besitzt, aus diesem Grund eignet auch der Historie eine lebensweltliche Geschichtlichkeit. „Historie“ ist also der engere Begriff, dessen damit bedeutete Dimension wieder ihre Geschichte hat. Wir wollen den Begriff „Historie“ stets in dieser dimensionalen Bedeutung verstehen und anwenden.

Die Unterscheidung der Begriffe „geschichtlich“ und „historisch“, „Geschichtlichkeit“ und „Historizität“ ist bei Husserl oft unklar, zuweilen verwendet er die Termini auch gleichbedeutend. Wenn wir sein Absehen näher verfolgen, wären „historisch“ und „Historizität“ Termini für eine rein generativ aufgefaßte Daseinsweise, welche historische Daseinsweise, d. h. Historizität, in der Dimension der reflektiv-wissenschaftlichen Historie genannt und untersucht wird. Historizität ist natürlich-generative Daseinsform des Lebens, über welche nur von den höheren Stufen der Geschichtlichkeit aus etwas gesagt werden kann. Historizität in diesem Sinne ist eigentlich eine Vorstufe der Geschichtlichkeit des reflektierenden Geistlebens, welche Geschichtlichkeit als Daseinsweise erst mit der transzendentalen Geburt und Zeitigung desselben sich zueignet. Mit dem Terminus „Geschichtlichkeit“ werden wir im Folgenden ein Intentional, eine Daseinsform des Lebens fassen. Unter „Historizität“ werden wir die Daseinsweise in generativer Zeitlichkeit, jedoch gesehen in der Dimension der Historie, also die natürliche Daseinsweise in eigentlicher Vor-Geschichte verstehen.

Die vollzogenen Scheidungen wollen wir durchzuhalten versuchen; jedoch muß stets bedacht werden (z. B. bei Zitaten), daß Husserl selbst die Termini häufig nicht deutlich unterscheidet.

Wir wollen nun versuchen, die Beantwortung der genannten Frage voranzutreiben. Geschichte bedeutet im vulgären Sprachgebrauch etwas Abgeschlossenes, hinter uns Liegendes. Was nun liegt abgeschlossen hinter uns? Die Steinzeit, alte Kulturen, Geschehnisse und Taten großer Männer. Geschehnisse und Taten sind erwachsen aus Tathandlungen tuender Iche, Kulturen sind geworden durch Kulturgemeinschaften und Personenverbände; auch die Steinzeit ist nicht geworden und vergangen ohne Tun des Menschen. Ja, kein einziges Ereignis, von dem wir wissen, steht ohne Beziehung zu uns da.

Etwas Wesentliches hören wir diesen Alltagsreden ab: die Geschichte steht in Verbindung, in Beziehung zu dem Menschen, zu Einzelpersonen, Gemeinschaft, Staat usw. Diese Subjekte oder Subjektgemeinschaften bewegen sich in der Geschichte, welche deren Zeit ist. Wir sagten: Leben „bedeutet zwecktätiges, geistiges Gebilde leistendes Leben“<sup>11</sup>. Dieses Leben vollzieht sich in dem vorgängig je neu gestifteten intentionalen Bezug und in den intentionalen Bezie-

<sup>10</sup> K III 9 S. 13 f.

<sup>11</sup> Hua. 6 S. 315, Wiener Vortrag.

hungen einer Konstitutionsgenesis. Die Geschichte trägt diese Konstitutionsgenesis, welche eine Sinnesgenesis ist, in sich, sie ist geworden aus dem Menschen, oder, besser ausgedrückt, aus dem Leben, das in seiner Geistigkeit Konstituens des Menschen ist. Die Geschichte ist die Zeit des geistigen Lebens, als solche trägt sie in sich Spuren, Kennzeichen desselben; diese entstammen der Prägung durch das Geistleben, welche Prägung sich als Sinnprägung, als Sinn und Geltung erweist, Geschichte ist also Sinnesgeschichte; und von hier aus verstehen wir auch die Bestimmung Husserls: „Geschichte ist von vornherein nichts anderes als die lebendige Bewegung des Miteinander und Ineinander von ursprünglicher Sinnbildung und Sinnesedimentierung“<sup>12</sup>. Diese sedimentierte Begrifflichkeit bildet den selbstverständlichen Boden und die Voraussetzung für jedes Denken. Voraussetzungen müssen befragt und geklärt werden; und so gilt es, diese sedimentierte Begrifflichkeit „wieder lebendig zu machen in (ihrem) verborgenen geschichtlichen Sinn“<sup>13</sup>. Dies ist der Sinn und das Ziel der historischen Besinnung.

Da jede Vergangenheit aus der Gegenwart strömend-verströmend-geworden in diese und in die Zukunft hineinwirkt, ist die Geschichte nicht abgeschlossen im Sinne eines Fertigen; sie ist im Gegenteil offen, da wir immer im geschichtlichen Horizont stehen. Die Geschichte ist nicht nur die faktische Vergangenheit, Geschichte ist vor allem Wirklichkeit, eine Wirklichkeit der Vergangenheit in der Gegenwart, eine Auswirkung auf die Zukunft. Insofern ist die entelechische Wirklichkeit in der Einheit der drei Tempora ein Wesensmerkmal der Geschichte, und Geschichte umgekehrt ist nie nur die Vergangenheit, sondern sie ist die Einheit und in der Einung der Zeiten. Das Ergebnis der bisherigen Überlegung ist also: *Geschichte ist die Zeit des mundan-transzendentalen Lebens in entelechischer Wirklichkeit.*

Wenn die Geschichte die Zeit des intentionalen Lebens ist, ist sie dann die Zeit, „innerhalb“ der ein Mensch, eine Subjektgemeinschaft etwas tut, die jedoch ohne sein Zutun geschieht und verrinnt? Drückt das vulgäre „die Geschichte läßt sich nicht aufhalten“ so etwas aus? Lassen wir Husserl auf die so gestellte Frage antworten: „Dasjenige ‚Geschehen‘, von dem die ‚Geschichte‘ des normalen Wortsinnes spricht, *ist nicht ein passives Geschehen* einer an sich seienden (bloß sachlichen) Objektwelt, auch nicht ein passives Geschehen in den Subjekten selbst, *sondern das von der vergemeinschafteten menschlichen Subjektivität* in ihren vielerlei Wechselbezügen *durch handelnde Aktivität erwirkte Geschehen*. Es vollzieht sich immerzu in der jeweils allgemeinsam vorgegebenen, allen zugänglichen Welt“<sup>14</sup>. Der Geist, das transzendente Geistleben sinnbildet und sinnesedimentiert zwar in der Geschichte, jedoch so, daß es sich diese Zeit ineins damit erst zeitigt. Geschichte ist also *in* und *aus Zeitigung des Lebens*. Die Antwort vervollständigend, müssen wir sagen: Geschichte und Leben sind nur füreinander und auseinander, sie zeitigen sich wechselseitig.

<sup>12</sup> a.a.O. S. 380.

<sup>13</sup> a.a.O. S. 73.

<sup>14</sup> F I 33 S. 75 f., Sp. v. V.

In einer neuen Überlegung, die jedoch über Husserl hinausführen wird, gelingt es uns vielleicht, das Wesen der Geschichte noch mehr ans Licht zu bringen. Mit dem Terminus „Leben“ benannten wir das Geschehen des Aufbruchs der Differenz von Ich und Welt, Welt und Weltlichem, Ich und Du, Ich und Es, Hier und Dort. Das Ich kann nur sein aus der Welt, und die Welt nur aus dem Ich. Die „erste“ Affektion ist zugleich die „erste“ Intention. Dieses Geschehnis des Lebens, das wir ein mediales nannten, ist ein Gründungsgeschehen, Stiftung des Bezugs möglicher Intentionalitäten. Leben ist die Selbstschaffung der transzendentalen Subjektivität und ineins damit die Schaffung meiner als Mensch und der Welt, die nur in diesem Leben sind und zu Sinn und Geltung gelangen. Die Spontaneität der Ur-Tat des Lebens können wir Freiheit nennen. Diese Freiheit des Lebens ist grundloser Grund, sinnmächtiger Sinn. In der ersten Tat der Freiheit schafft das Leben sich und ineins damit die Differenz, damit Relation und Kausalität. Das Leben, das in Spontaneität = Freiheit je schon geschehen ist und je neu geschieht, hat sich, um „Leben“ sein zu können, je schon entäußert und verobjektiviert. Das Leben ist damit das Paradox des Ineinander von Freiheit und Selbstverlust, weshalb sich die Transzendentalität und Mundaneität als ein einziges, paradox-einiges Intentional des lebensweltlichen Lebens ausweist.

Was ergibt sich von dieser Überlegung aus für die Geschichte? Geschichte ist die Zeit des Lebens, beide zeitigen sich wechselseitig. Geschichte ist stetes Geschehnis des Lebens, welches fortwährend in Selbstobjektivierung begriffen ist. Die Geschichte ist damit das stete Ineinander von Freiheitsgeschehnis und Selbstverlust des Lebens, es ist das Geschehnis dieses ganz eigentümlichen, rätselhaft-tragischen Paradoxons. Geschichte in diesem Sinne ist eigentliche transzendente Geschichte des intentionalen Lebens<sup>15</sup>. So kann Husserl sagen: „Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins“, welches absolute Sein eben das Sein und Leben der transzendentalen Subjektivität ist; „die letzten Fragen, die letztmetaphysischen und -teleologischen, sind eins mit den Fragen nach dem absoluten Sinn der Geschichte“<sup>16</sup>.

Der Mensch als Selbstobjektivierung des transzendentalen Lebens steht je schon im geschichtlichen Horizont. Die Geschichte fungiert als gezeitigter Horizont. Geschichte als gezeitigter Horizont ist eigentlich eine Leerform: „die leere Form der historischen Zeit, der Horizont der ‚Zeiten‘, mit dem lebendig strömenden Zentrum der historischen Gegenwart, die Zeiten selbst Leerformen der gewesenen Gegenwarten, in den subjektiven Weisen des strömend Sich-zurück-schiebens und mit dem Zurückschiebungshorizont, der selbst leer ist“<sup>17</sup>. Was nun in diesem Leerhorizont verströmend vergeht, ist die jeweilige Umwelt. Die Geschichte ist immer Geschichte einer Umwelt. Diese selbst wieder ist „relativ auf eine für sie fungierende Subjektivität“<sup>18</sup>. Umwelt trägt stets einen Seins-sinn, den ihr der Mensch beigegeben hat, und so kann sie auch wieder erfahren

<sup>15</sup> Vgl. G. Funke: Geschichte als Phänomen, in: Zeitschr. f. phil. Forsch. XI, 3 (1957), S. 191.

<sup>16</sup> E. Husserl: Erste Philosophie II. Teil, hsg. v. R. Boehm (Hua. 8) S. 506.

<sup>17</sup> K III 10 S. 22.

<sup>18</sup> Hua. 6 S. 310.

werden als menschliches Dasein ausdrückend. Die Geschichte in der Einheit von mundaner und transzendentaler Geschichte ist stets *Geschichte einer Umwelt und einer Subjektivität*, so wie das Intentional Geschichtlichkeit eine Strukturform des Weltlebens und der Lebenswelt ausdrückt.

Jeder Mensch hat zunächst seine eigene private Umwelt und seine eigene private Geschichte, er hat als Ich sein „Ichleben in einer individuellen Geschichtlichkeit“<sup>19</sup>. In Gemeinschaft mit anderen stehend, hat er gemeinschaftliche Geschichte und gemeinsame Umwelt; die Strukturform Geschichtlichkeit hat er mit der betreffenden Sozialität gemeinsam; „jeder Beruf hat seine Geschichtlichkeit“<sup>20</sup>, jede Lebensgemeinschaft eines Volkes, jede Gemeinschaft mit ihrer gemeinsamen Umwelt hat gemeinsame Geschichte und Geschichtlichkeit. Wenn wir den Gedanken ganz allgemein fassen, so erkennen wir: der Mensch steht je in der Geschichte seiner Menschheit<sup>21</sup>, die nicht nur Geschichte der Menschheit, sondern auch der Welt ist; wie „jedermann seine persönliche Geschichte hat, so hat er sie doch nur als Zug der universalen Geschichte“<sup>22</sup>. Der Mensch hat seinen Sinn als „Ich dieser Mensch“ aus der Selbstobjektivierung der transzendentalen Subjektivität und deren Leben. Die ganze konkrete Menschheit zusammen stellt die transzendente All- und Intersubjektivität in ihrer Selbstobjektivierung dar, und so wird „die Geschichte zur Geschichte der transzendentalen Allsubjektivität“<sup>23</sup> und entsprechend zur Weltgeschichte.

Wir bedenken nun, daß eine menschliche Einheit und die jeweilige Umwelt Korrelate sind. In der praktischen nächsten Umwelt des Menschen stehen die Dinge; auch sie haben Geschichte in ihrem „Gewordensein aus meiner Handlung“<sup>24</sup>. Entsprechend hat „jede Art von Kulturgebilden (. . .) ihre Geschichtlichkeit, hat den Charakter der Gewordenheit und ihre Beziehung auf Zukunft, und zwar in Bezug auf ihre geschichtlich lebende, erzeugende und benützende Menschheit“<sup>25</sup>. Die Kulturgebilde stehen in Beziehung zu einer Kulturgemeinschaft und haben ihre Geschichtlichkeit aus der Leistung der Personalitäten, dadurch, daß sie von Personen Sinn empfangen haben, der in Kulturgebilden objektiviert erscheint. Mit der Unzahl der Sonderkulturen ergeben sich die entsprechenden Geschichten und Geschichtlichkeiten. Genau besehen, gibt es unendlich viele Umwelteinstellungen, damit unzählige Geschichtlichkeiten.

Hat nun auch die Natur Geschichte, oder ist Geschichte nur ein Merkmal des Geistes, der zu sich kommenden Vernunft? Die Natur als das All der Dinge hat zunächst Geschichte dadurch, daß sie Kern einer jeden Kultur ist; und in diesem Gewordensein des Kulturgegenstandes oder der Kultur kommt auch ihr Geschichte zu. Zu dieser älteren Geschichtsauffassung Husserls kommt nun hinzu, daß auch Tier, Pflanze und Materie ein Leben und damit Geschichte und Teleologie haben. Nach der älteren Geschichtsauffassung Husserls kommt den Dingen Geschichtlichkeit nur zu durch ihr Werden aus der praktischen Handlung des Menschen oder durch den Empfang eines Sinnes, den ihnen der gei-

<sup>19</sup> B I 16 S. 11.

<sup>20</sup> Hua. 6 S. 505.

<sup>21</sup> A V 20 S. 1.

<sup>22</sup> A V 5 S. 24.

<sup>23</sup> A V 10 S. 25, vgl. B I 21/IV S. 12.

<sup>24</sup> B I 15/II S. 5.

<sup>25</sup> Hua. 6 S. 504, vgl. K III 9 S. 22.

stige Mensch verleiht. Aber bei der Betrachtung der Welt als Organismus gewahrt Husserl ein Werden; „so in allem organischen Werden, das da auch Leben heißt und sein Lebensalter hat und überhaupt in diesem Leben, in seiner Art des ‚Auf etwas hin Werdens‘ und jeweils Gewordenen, das ‚Daraufhingewordensein‘ in sich trägt“<sup>26</sup>. „In Erweiterung der Erfahrung zeigt sich, daß die organische Natur auch ‚historisch‘ ist“; wir haben nun also eine Geistes- und eine Naturgeschichte<sup>27</sup>. Lassen wir die Naturgeschichte wieder außer acht, so sehen wir: eine einseitige Frage nach einem „Subjekt“ der Geschichte ist falsch gestellt, da Geschichte stets Geschichte des Ich *und* der Umwelt ist, so wie die Geschichtlichkeit als Intentional dem Weltleben und der Lebenswelt zukommt. Dieses Problem wird sich erneut stellen bei der allgemeinen Behandlung der Geschichtlichkeit als Intentional; die Geschichtlichkeit ist stets, wir werden dies sehen, durch Umweltseinstellung und Ichheit bestimmt, eine neue Stufe der Geschichtlichkeit durch eine neue Einstellung zur Umwelt und damit auch durch „Veränderung“ der Subjektivität.

Die notwendige Besinnung auf Sinn und Möglichkeit der Geschichte erfolgt im Rückgang auf deren geschichtlichen Ursprung. Dies klingt verwunderlich: sind Sinnfrage und Ursprungsfrage denn identisch?

Von der Gegenwart, welche die historisch erste Zeit ist, ist die Rückfrage auf den Ursprung der Geschichte noch nicht freigelegt. Wir vollziehen die „*historische Reduktion*“, d. h., wir gehen auf die ursprüngliche Lebenswelt zurück und verfolgen nun die hier schon niedergeschlagene „Geschichtlichkeit auf ihren Ursprung zurück“<sup>28</sup>. Diese von uns „historische Reduktion“ genannte Rückfrage der historischen Besinnung vollzieht sich in den drei Stufen:

1. Rückgang auf die Lebenswelt,
2. Rückgang auf die in ihr sedimentierte Geschichtlichkeit,
3. Rückgang auf die ursprüngliche Sinnbildung leistende, verhüllte Subjektivität und deren transzendentes Leben.

In den geschichtlichen Horizont, in welchem wir stehen, dringen wir ein und befragen ihn, indem wir immer weiter in die Vergangenheit zurückgehen. Dieses Eindringen in den Horizont geschieht in einer Einfühlung, in einer Quasi-Erfahrung. „Jede anschauliche Abwandlung meiner gegebenen Welt . . . ist eine quasi erfahrene, und zu dieser Quasi-Erfahrung gehöre ich als Quasi-Erfahrender zu, Ich, nicht als das faktische Ich faktischer Erfahrungen, sondern als abgewandeltes bin mit dabei: Zu der möglichen Welt, dieser Welt als ob sie wäre, gehöre ich, mein Ich, im Variationsmodus des Als-ob“<sup>29</sup>. Dieses Eindringen in den Horizont als Quasi-Erfahrung ist ein konstitutiver Rückgang in diesen.

Wir stehen damit mitten in der Ursprungsfrage, welche die Form der historischen Genesis angenommen hat. Es ist dies „die Zurückschiebung der in der Gegenwart gegebenen historischen Sinngebilde resp. ihrer Evidenzen – entlang

<sup>26</sup> B III 1 S. 44.

<sup>27</sup> a.a.O.

<sup>28</sup> E. Husserl: Erfahrung und Urteil, hsg. v. L. Landgrebe, Hamburg 1954 S. 44.

<sup>29</sup> B III 1 S. 13.

der dokumentierten Kette historischer Rückverweisungen — bis in die verschlossene Dimension der ihm zugrundeliegenden Urevidenzen“<sup>30</sup> Dies spricht Husserl im Hinblick auf eine Geschichte der Philosophie aus. Eine wissenschaftliche Geschichte, Historie, ist, da Geschichte Sinnes-Geschichte ist, möglich nur als historische Interpretation und Rückgang auf den Urstiftungssinn. In dieser Interpretation der Historie erkennen wir den wahren Sinn der Geschichte. „Er ist ein Verwirklichungsprozeß ‚ewiger Ideen‘ in Ideen einer Faktizität, das sagt, das Faktum hat eben nur Sinn als Verwirklichung von Ideen“<sup>31</sup>. Im Rekurs auf den historischen Urstiftungssinn durchlaufen wir eine Entwicklung, die eine Entwicklung von Ideen ist; dies wirft auch ein neues Licht auf die Bestimmung des geschichtlichen Daseins als „Dasein in mehr oder minder entwickelter Vernunft“<sup>32</sup>. Wir werden also bereits hier auf Entwicklungsstufen, auf Stufen der Geschichtlichkeit und deren innewaltende Gesetzlichkeit, die Teleologie als geschichtliche Intentionalität, verwiesen. Dies ist auch der Sinn der Nennung der historischen Reduktion. (Die geschichtlichen Antinomien werden hier ausgeschaltet, da sie sich in phän. Betrachtung ohnehin auflösen.)

### 3. Geschichtlichkeit und ihre Stufen

Bei der Betrachtung der Lebenswelt stellen wir mit Husserl fest: „Die Struktur der Lebenswelt ist (. . .) die der geschichtlichen Welt“<sup>33</sup>. Die Lebenswelt ist die Welt des Lebens, des als mundanes anonym fungierenden transzendentalen Lebens. Leben ist sinnleistendes, geistiges Leben. Geschichtlichkeit als Strukturform der Lebenswelt ist notwendig auch Strukturform des sinnleistenden, geistigen Lebens. Diese Strukturform, diese Daseinsweise nannten wir „Intentional“.

Die Geschichte ist die Zeit einer Konstitutionsgenese, die von der geistigen Subjektivität geleistet und vorangetrieben wird. Die geistige Gestalt steht in einem geistigen Raum, der seinen historischen Horizont hat; sie steht im Horizont ihrer Geschichtlichkeit. Husserl nennt diesen geistig-historischen Raum eine „besondere Einheit historischer Zeit nach Koexistenz und Sukzession“<sup>34</sup>. Dieser Raum des Geistes ist die Geschichte, sie ist der *Zeitraum des Geistes*. Geist und Geschichte stehen in einem Wesensbezug zueinander.

Dieses geistige Leben der Person vollzieht sich in der Selbstobjektivation eben dieses transzendentalen Lebens. Eine Person durchschreitet, wir gehen wieder vom Alltagsgerede aus, verschiedene Reifestufen. „Reife“ ist ein Begriff, der an der Normalität gewonnen wird, welche in Bezug auf die Gemeinschaft steht. Einzelpersonales Leben ist schlechthin unmöglich, ein nonsens. Gemeinschaftlichkeit ist ein Intentional, da der Mensch je schon im Raum einer Gemeinschaft steht, nicht nur in generativer Hinsicht. Abstrahieren wir einmal von der Generationsgemeinschaft, in die der Mensch hineingezeugt und hineingeboren ist. Ein Mensch, der von dieser generativen Situation nicht wüßte,

<sup>30</sup> Hua. 6 S. 381.

<sup>32</sup> A V 24 S. 19.

<sup>34</sup> Hua. 6 S. 319.

<sup>31</sup> A V 22 S. 63.

<sup>33</sup> K III 6 S. 332.

könnte nie eigentlicher personaler Mensch sein. Zum Mensch- und Personsein gehört das Wissen um das Ich, welches nur im Gegenüber des Du erwachsen kann. Leben ist die stete Differenzierung in Ich und Du in deren beider Zeitigung, Leben als Leben ist stets intersubjektives, gemeinschaftliches. Damit können wir die These rechtfertigen, daß der Mensch ontisch und ontologisch immer in einer Gemeinschaft steht. Damit wächst auch die individuelle Historizität in die allsoziale Geschichte hinein. „Wenn jedermann seine persönliche Geschichte hat, so hat er sie doch als Zug der universalen Geschichte“<sup>35</sup>. Die Welt als Gegenüber der gemeinschaftlich-geschichtlichen Menschheit ist danach fortwährend „vorgegeben als gesellschaftlich-geschichtliche Welt“<sup>36</sup>. Diese Ergebnisse eignen sich erst in einer phänomenologischen Reflexion zu.

Ein Eigentümliches wird hier sichtbar: Geschichtlichkeit, Gemeinschaftlichkeit und Horizonthaftigkeit sind eigentlich nicht drei verschiedene Daseinsformen des Lebens, streng genommen, ist es *ein einziges Intentional des Lebens* in nur verschiedenen Benennungen; das Leben hat eigentlich nur eine Daseinsform, die wir nur aus methodischen Gründen zergliedern müssen.

Von der Gemeinschaftlichkeit ausgehend, können wir eine „Grundkategorie aller Geschichtlichkeit“<sup>37</sup> in den Griff bekommen. Am nächsten, generativ gesehen, stehen uns die Eltern, danach die Großeltern, die Kette unserer Vorfahren ist uns immer weniger vertraut, bis uns die Ahnen gänzlich fremd sind. Wir stehen zwar in einer Gemeinschaft mit ihnen, in einer generativen Verbindung, jedoch sind sie uns fremd und nicht mehr vertraut. Heimat und Fremde sind Verständigungsunterschiede; von dieser Vertrautheit und Unbekanntheit, von diesen Verständigungsunterschieden ist auch die Geschichte betroffen, denn diese unendlich fernen Gemeinschaftsglieder sind uns auch historisch fern und fremd. Volksgemeinschaften, die zwar gleichzeitig mit uns leben, kennen wir nicht, wir ahnen vielleicht nur ihre Geschichte und geschichtliche Daseinsform. Dieser Geschichtlichkeit liegt wie der Gemeinschaftlichkeit, und allgemein: der Horizonthaftigkeit, die Kategorie der Fremdheit und Heimatlichkeit zugrunde. Jedoch ist dies nicht die einzige geschichtliche Kategorie, mit welcher sich jedes Geschehen fassen ließe.

Eine zweite Grundkategorie der (besonders europäischen) Geschichtlichkeit ist, wir wollen dies nur andeuten, die Teleologizität<sup>38</sup>. Dies drückt aus, daß uns eine Entelechie eingeboren ist, die alles durchherrscht und die Einheit der Geschichte auf einen Pol, einen Limespunkt zu führt.

In der Geschichte deutet sich der transzendente Bezug zwischen Welt und Ich im Umweltsverhalten an. Jede Veränderung und Entwicklung des Ich bringt eine neue Umwelteinstellung mit sich und umgekehrt. Wieso auch umgekehrt? Im normalen Sprachgebrauch gibt es die Bemerkung: ein Mensch fand sich, z. B. nach einem schweren Schicksalsschlag, nicht mehr zurecht, was sich

<sup>35</sup> A V 5 S. 24; vgl. A V 10 S. 62.

<sup>36</sup> Hua. 6 S. 381 Fußn. 1.      <sup>37</sup> a.a.O. S. 320.

<sup>38</sup> G. Brand, a.a.O. S. 37, übersieht in seiner sonst sorgfältigen Analyse, daß Teleologizität nur *eine* Grundkategorie der Geschichte ist, wenn er immanente Teleologie und Geschichte einfach gleichsetzt.

evtl. im Selbstmord ausdrückte. Der veränderten Umwelt entsprach das Ich nicht mehr, da es sich nicht mitentwickelte. Der Selbstmord ist nur der Ausdruck des innerlichen Scheiterns, der Disharmonie im Verhalten des Ich zur Umwelt. Die Aufgabe des Menschen ist es, seine Welt frei und vernünftig zu gestalten; wenn auch einem tiefgreifenden und erschütternden Geschehen ein Sinn eingelegt wird, ist damit die Umwelteinstellung auf den neuen Status korrigiert, und das Scheitern, das wir im profanen Wortlaut faßten, unmöglich. Der historische Mensch agiert in der Umwelt, sie erfährt von ihm her ihren Seinssinn und drückt damit menschliches Dasein aus. Die Welt ist damit primär Umwelt-Einstellung und Welt-Vorstellung. So kann auch Husserl sagen: „die historische Umwelt der Griechen ist nicht die objektive Welt in unserem Sinne, sondern ihre ‚Weltvorstellung‘“<sup>39</sup>.

Wir sprechen von einer Entwicklung in der Geschichte. Geschichtlichkeit ist Daseinsweise des lebensweltlichen Menschen in einer Umwelteinstellung. Jede Entwicklungsstufe der Geschichte wird deshalb eine neue Stufe der Geschichtlichkeit, eine neue Daseinsweise und eine neue Umwelteinstellung mit sich führen. Dies wird sich bei der Behandlung der Stufen der Geschichtlichkeit vollends klären.

In unserer Überlegung sind die Probleme noch keineswegs gelöst. Ja, nach den Worten Husserls, ist erst eigentlich geweckt „das Totalproblem der universalen Historizität und korrelativen Seinsweise von Menschheit und Kulturwelt und die in dieser Historizität liegende apriorische Struktur“<sup>40</sup>.

Um das hier liegende Problem aufrollen zu können, müssen wir einen Gedanken vorwegnehmen, die Frage: worin äußert sich Geschichtlichkeit?

Geschichtlichkeit ist ein Überschreiten der natürlich-praktischen Einstellung in einer sich über sie erhebenden Reflexion: „Wir in unserer Gegenwart, sofern sie Gegenwart ihrer Vergangenheiten und Zukünftigkeiten ist, für uns das ist, wissen von unserer und unserer Welt Geschichtlichkeit“<sup>41</sup>. Geschichtlichkeit als Daseinsform ist Dasein in Reflexionsmöglichkeit und Reflexionsvollzug. Das Dasein des Menschen, das Sein der menschlichen Welt, das ist: „Sein in beständig lebendiger Geschichte und Sein in sedimentierter Geschichte“<sup>42</sup>. Geschichtlichkeit als Daseinsform des Einzelnen und der Menschheit ist Dasein in dieser Geschichte in Reflexionshaltung. „Dabei ist nicht zu übersehen, das das Miteinander der Reifen und ihrer gemeinschaftlichen Geschichtlichkeit, in der sie Welt in der Weltzeit konstituieren, eine ständige Bewegung der Weltkonstitution ist“<sup>43</sup>. Im intentionalen Miteinander wird die Welt konstituiert.

*Geschichte ist also Geschichte der Konstitutionsgenese, und Geschichtlichkeit die Daseinsweise des Lebens in Konstitutionsgenese und Wissentlichkeit um sie.* Das Geltung und Sinn leistende Leben hat seine „personale Funktionszeitlichkeit, die historische Zeitlichkeit“<sup>44</sup>. Das Leben nun, das reflektierend um diese Funktionszeitlichkeit weiß, ihre Genesis und deren innewaltende Gesetzmäßigkeit enthüllt, dieses Leben ist in der Daseinsform der Geschichtlichkeit.

<sup>39</sup> Hua. 6 S. 317.

<sup>41</sup> B I 16 S. 12.

<sup>43</sup> B I 16 S. 11.

<sup>40</sup> Hua. 6 S. 378.

<sup>42</sup> A V 10 S. 25.

<sup>44</sup> B I 15/II S. 8.

Erst sprach Husserl nur dem Menschen Geschichte und Geschichtlichkeit zu. Dies überrascht; denn schon im Jahr 1912 (im ersten Entwurf zu Ideen . . . II) spricht er von den Gegenständlichkeiten Natur und Geist, die sich nicht einstufig, „sondern in vielfachen Stufen konstituieren“<sup>45</sup>. Von Geschichte, im Sinne der Konstitutionsgenese, spricht er jedoch nur im Hinblick auf die Gegenständlichkeit Geist. Anfang der dreißiger Jahre etwa tritt nun neben die Geschichte des Menschen als Geistesgeschichte die Naturhistorie. Für diese neue Interessenrichtung Husserls lassen sich vielleicht zwei innere Gründe aufweisen: 1. der Natur als Kern jeder Kultur kam je schon Geschichte zu; Geschichtlichkeit mußte also der Natur, was Husserl zuerst nicht sah, der Natur „an sich“ zumindest potenziell zukommen. 2. Im Zusammenhang der Lebenswelt-Problematik stößt Husserl auf den Gedanken des Organismus und der Teleologie. Die Ganzheitsprobleme gewinnen in seiner letzten Epoche immer mehr an Bedeutung für ihn. Husserl betrachtet nicht mehr ausschließlich die transzendente Subjektivität, sondern das Konkretum Mensch und die Menschheit, entsprechend die Welt als Ganzes, als Alleines, als Alletwas. Nachdem Husserl das Problem der Teleologie im geschichtlichen Dasein des Menschen entdeckt hatte, suchte er den Menschen in einen größeren Zusammenhang einzuordnen. Hier bot sich ihm der Gedanke des Organismus, eines „großen Ganzen“ in der Welt an. „Das Problem der physischen Welt vom Totalproblem des Organismus her? Ein universaler Organismus, in dem die Pflanzen, die Tiere, die Menschen so etwas wie Zellen verschiedener Stufen sind“<sup>46</sup>. So notierte er im Jahr 1934. Diese Schichten, diese organischen Stufen der Welt bedeuten ihm Geschichtlichkeitsstufen, da sie ein Werden, eine Entwicklung auf ein Ziel hin ausdrücken. Husserl bemerkt dazu: „Ich hatte zuerst die Naturhistorie und ihre konstitutive Funktion ganz übersehen und dann hinterher sie angeflickt“<sup>47</sup>.

### A. Organische Geschichtlichkeit als Zeitlichkeit

Nachdem Husserl nun die Bedeutung der Naturhistorie erkannt hat, betrachtet er Pflanze, Tier und Mensch im Hinblick auf das Zeitbewußtsein, Gemeinschaftsbewußtsein und Umweltbewußtsein. Dabei gibt er eine Einteilung und Stufenfolge von „Geschichtlichkeiten“, die einer Schichtung innerhalb der organischen Welt entspricht und die wir „Zeitlichkeitsstufen“ oder „organische Geschichtlichkeitsstufen“ nennen wollen, da wir den Terminus „Geschichtlichkeit“ als Intentional enger fassen.

Die Pflanze, wir könnten die leblosen Stoffe noch einbeziehen, hat keine eigentliche Gegenwart, sie hat kein Bewußtsein, kein Einfühlungsvermögen, sie hat weder Zeit noch Zeitbewußtsein; sie bildet die erste Stufe der organischen Geschichtlichkeit, die wir jedoch besser „erste Stufe der (organischen) Zeitlichkeit“ nennen wollen.

Anders das Tier: es hat schon eine gewisse Umwelt, zwar keine der Gegenständlichkeit, jedoch der Widerständigkeit, es hat ein Gemeinschaftsbewußtsein, das sich in Herdenbildung ausdrücken kann, ein Sich-Wissen als Tier unter Tie-

<sup>45</sup> Hua. 5 S. 129.

<sup>46</sup> B I 16 S. 16.

<sup>47</sup> B III 1 S. 24.

ren; doch: ohne Bewußtsein von Zeit lebend, hat es nur „strömende, kategorial gefaßte Gegenwart“<sup>48</sup>. Es hat eine gewisse Zeit, aber nicht ein Wissen von dieser Zeit, das ihm wesensmäßig fehlt. Es ist deshalb wie die Pflanze, im engeren Sinne der Geistesgeschichte gefaßt, geschichtslos, da diese zweite organische Geschichtlichkeits- oder Zeitlichkeitsstufe keine Reflexionsmöglichkeit in sich trägt.

Die dritte Stufe der organischen Geschichtlichkeit oder Zeitlichkeit nimmt der Mensch ein. Er allein hat nicht nur strömende Gegenwart, sondern Zeitbewußtsein und zeiträumliche Umwelt. Als personales Wesen besitzt er ein Einfühlungsvermögen in andere. Eigentliche Geschichtlichkeit kommt nur ihm zu, dem vernunftbegabten Wesen; denn „geschichtliches Dasein ist Dasein in mehr oder minder entwickelter Vernunft“<sup>49</sup>. Vernunft (oder Geist) besagt Reflexionsmöglichkeit, die Möglichkeit, sich auf sich selbst zurückzubeziehen. Geschichtlichkeit im strengen Sinn kann also nur Daseinsform eines geistig-reflexiven Wesens sein.

Mit dem „Dasein in mehr oder minder entwickelter Vernunft“ werden wir schon auf weitere Stufen der Geschichtlichkeit im menschlichen Bereich hingewiesen.

Die erste und zweite Stufe der „Geschichtlichkeit“ (Husserl nennt sie zwar so, betont jedoch wieder, siehe A V 24, die Geschichtslosigkeit von Tier und Pflanze, denen eigentlich nur „Historie“ im Sinne generativen Daseins zukommt), also Tier und Pflanze, in dieser organisch-naturalen Schichtung, sind als Zeitlichkeitsstufen innerhalb der Naturhistorie nur Vorstufen der eigentlichen Geschichtlichkeitsstufen der Geistesgeschichte.

### B. Aufriß der Geschichtlichkeitsstufen der Geistesgeschichte

Mit der dritten Stufe der organischen Geschichtlichkeits- = Zeitlichkeitsfolge beginnt erst die eigentliche Stufenfolge der Geschichtlichkeit. Wenn wir also im folgenden von „Geschichtlichkeitsstufen“ reden werden, so bezieht sich dies stets auf die Entwicklungsstufen und Daseinsweisen des Menschen und der Geistesgeschichte, und selbst da werden wir noch eine Einengung des Begriffes vornehmen müssen.

Will man die Stufen der Geschichtlichkeit des Menschen kurz vorwegbestimmen, so ergibt sich als 1. Stufe das natürliche Leben, als 2. Stufe das reflektierende Leben und als 3. Stufe das reflektierend sich selbst gestaltende Leben. Selbst hier werden wir noch die erste Stufe als „Zeitlichkeitsstufe“ ansprechen müssen; als eigentlich geschichtlich werden sich die zweite und dritte Stufe, bzw. das auf der betr. Stufe sich äußernde Leben erweisen, denn erst hier erwacht die Vernunft oder der Geist zu sich selbst, zu Freiheit und Selbstgestaltung. Dies führt Husserl wie folgt aus:

„Ein Leben der ersten Stufe ist unhistorisch, ein Leben der zweiten Stufe hat eine Geschichte niederer Stufe, es ist nicht nur, sondern es hat seine Geschichte vor Augen, als Geschichte seines Seins und seiner ‚geschichtlichen‘ Umwelt, ineins mit ihr. In der dritten Stufe gewinnt die Geschichte ihren absoluten Sinn,

<sup>48</sup> A V 24 S. 13.      <sup>49</sup> a.a.O. S. 18.

und das Ich hat sich selbst zu einem absolut gerichteten Ich gestaltet, als Ich, dessen universaler auf sich gerichteter Lebenswille dahingeht, sich selbst im ganzen weiteren Leben zu einem absoluten Ich zu gestalten und korrelativ sein Leben zu einem absoluten und seine ‚Umwelt‘ zu einer absoluten. Dieses höchste Ich ist wirklich im Sich-selbst-Wollen, sich selbst sein eigenes Leben dirigieren auf absolute Werte“<sup>50</sup>. Die Geschichtlichkeit, die wir als transzendente Geschichtlichkeit fassen, ist die der dritten Stufe. Die Geschichtlichkeit des lebensweltlichen Lebens aber ist ein Ineinander von mundaner und transzendentaler Geschichtlichkeit.

### C. Die erste und zweite Stufe der Geschichtlichkeit und ihre historische Erscheinung

Geschichtlichkeit als Intentional besagte uns eine Seinsweise, eine Einstellung. „In irgendeiner Einstellung lebt die Menschheit in ihrer historischen Lage immer“<sup>51</sup>. Jede Einstellung, jede Stufe bezieht sich auf eine vorhergehende zurück. Welches ist nun im menschlichen Bereich die an sich erste Historizität und Einstellung? Dies ist die Einstellung des ursprünglich-natürlichen Lebens. Diese erste Geschichtlichkeit ist die ursprüngliche Historizität, in die der Mensch als Mensch je schon hineingeboren ist. Es ist die Welt der Familie, der Sippe, des Stammes etc. Ein naives Umwelt- und Traditionsbewußtsein gehören zu dieser Welt; das Dasein in ihr ist ein Dasein in generativ-traditionaler Umgebung. Es ist eine Welt des praktischen Lebens, in der alles aus der Tradition übernommen wird; eine Reflexion auf diese erfolgt nicht, sie wird fraglos, unbefragt hingenommen. Was ist nun dieses natürliche Leben in dieser generativ-traditionalen Welt? „Das natürliche Leben charakterisiert sich nun als naiv in die Welt Hineinleben, in die Welt, die als universaler Horizont immerfort in gewisser Weise bewußt da ist, aber dabei nicht thematisch ist“<sup>52</sup>. Dieses natürliche Leben ist eine Stufe primitiven Menschentums – das Wort nicht abwertend verstanden –, die ihre Einheit der „Sinnhaftigkeit, in Sinngebung und Sinn selbst als Gestalt“<sup>53</sup> hat. Das Menschsein in diesem Stadium ist beherrscht und durchwirkt von mythischen Mächten, die als über- und untermenschliche unmittelbar in dieses Leben eingreifen. Der Mensch, der von diesen Mächten beherrscht wird, lebt ein Leben „im Gleichgewicht von Furcht und Hoffnung“<sup>54</sup>. Auf die Welt als Totalität, in die das Göttliche hineingreift, dessen Wirken noch überall spürbar ist, wird der Blick noch nicht bewußt-reflektiv gerichtet; die Welt in dieser mythisch-religiösen Einstellung ist nur „praktisch-thematisch“<sup>55</sup>. Indem also das Einwirken der Götter geahnt und das Wissen darum von den Priestern tradiert wird, wird der Blick universal, praktisch-universal. Aber die „universale“ Weltbetrachtung geht nicht aktiv vom Menschen aus; dieser wird eher durch die Götter und ihr Einwirken, das praktisch spürbar wird, veranlaßt, ihnen zu opfern, sie zu fürchten und sie zu beschwören. Aber all diese praktisch-mythischen „Überlegungen“, die solchem Gebaren zugrunde liegen, sind nicht eigent-

<sup>50</sup> A V 5 S. 21.

<sup>52</sup> a.a.O. S. 327.

<sup>54</sup> K III 9 S. 63.

<sup>51</sup> Hua. 6 S. 326.

<sup>53</sup> a.a.O. S. 502.

<sup>55</sup> Hua. 6 S. 330.

lich frei; sie bewegen sich in dem von den Göttern gesetzten mythischen Horizont, den der Mensch nicht überschreiten kann, ja gar nicht überschreiten will, da es ein Horizont der Geborgenheit ist. Die Welt ist eine Einheit, ein mythischer Zusammenhang, in welchem der Mensch steht, handelnd in Opfer und Bitten. Die erste Stufe der Geschichtlichkeit ist also das Leben in der Einstellung auf die generativ-traditional-mythisch-praktische Welt.

Mit der Besinnung des Einzelnen über seine Möglichkeiten, über sein Schicksal, über Macht und Ohnmacht der Götter, mit der Entmythisierung der Welt, setzt eine neue Einstellung zur Welt ein. Eine Umstellung in dieser Blickrichtung kann eine zeitweilige sein, jedoch auch eine habituelle, sofern sie „in der Form einer unbedingten Willensentschließung“<sup>56</sup> erfolgt. Tradition, Praxis und Mythos erfahren in der neuen Einstellung eine Veränderung und verlieren ihre Unbedingtheit. Bleibt der Mensch auch im generativen Zusammenhang, dem er nicht entweichen kann, stehen, so wird doch auch dieser in neuer Sicht erscheinen.

Diese zweite Stufe der Geschichtlichkeit beginnt mit der Reflexion, mit der kritischen Haltung. Es wird nicht mehr alles unbefragt hingenommen; die universal-praktische Einstellung wird in eine universal-theoretische umgewandelt. Die Tradition wird befragt und erklärt, an die Stelle des ergebenen Heiligen tritt der Theoretiker, der in „unheiligem Habitus“ lebt<sup>57</sup>. Die Mythik wird von der Philosophie abgelöst; aus dem naiven Dahinleben und Hinnehmen hat sich das Leben in Reflexion und Kritik entwickelt. Die neue Haltung und damit die neue Geschichtlichkeit setzt ein mit dem ersten Thaumazein, dem Sichwundern darüber, daß etwas so ist und nicht anders.

„Natürlich hat der Einbruch der theoretischen Einstellung, wie alles historisch Gewordene, seine faktische Motivation im konkreten Zusammenhang geschichtlichen Geschehens“<sup>58</sup>. „Der Ursprung der Philosophie . . . ist selbst in die Geschichte als geschichtliche Tatsache hineingehörig“<sup>59</sup>; aber diese historisch-faktische Frage interessiert Husserl weniger, er fragt nicht nach den Ursachen, sondern nach den Äußerungen und dem Sinn dieses Geschehens, in dem die Geburt der Philosophie und zugleich damit die Geburt des europäischen Geistes, des abendländischen Menschentums geschah. Hier entsteht das „Leben in der Form der relativen Freiheit“<sup>60</sup>, hier erwächst das Ideal der Gerechtigkeit, die Idee des vollkommenen Staates. Eine neue Menschen- und Welterkenntnis schaffen eine erste objektive Welt, eine Wissenschaft als Philosophie entsteht; Gemeinschaft, Mensch und Welt haben sich grundlegend geändert. Diese neue Art der Geschichtlichkeit hebt sich ab von der allgemeinen Geschichte. Mit dieser Geburt des Menschen aus dem Geiste und des Geistes im Menschen ist etwas Ungeheueres geschehen, eine „Revolutionierung der Geschichtlichkeit, die nun Geschichte des Entwerdens des endlichen Menschentums im Werden zum Menschentum unendlicher Aufgaben ist“<sup>61</sup>. Die neue Welteinstellung in theoretischer Sicht ist die Kosmologie als erste Philosophie.

<sup>56</sup> a.a.O. S. 327.

<sup>58</sup> Hua. 6 S. 331.

<sup>60</sup> K III 9 S. 64.

<sup>57</sup> B I 21/IV S. 14.

<sup>59</sup> A V 7 S. 19.

<sup>61</sup> Hua. 6 S. 325.

Natürliches und reflektierendes Leben waren die zwei Formen und Stufen der Geschichtlichkeit, die wir bis jetzt betrachteten. Im historischen Rückgang in die Philosophiegeschichte zeigen sich die beiden Stufen als die Epochen der Mythik und der Kosmologie. Nun wird sich die Frage erheben: wenn diese Stufen der Geschichtlichkeit historisch vergangen sind, so können wir nicht mehr in diesen Daseinsformen leben? Jedoch, diese Stufen sind nicht vergangen in dem Sinne, daß sie abgeschlossen hinter uns liegen. Die drei Stufen der Geschichtlichkeit: natürliches, reflektierendes und absolutes Leben laufen gleichzeitig nebeneinander her, ein Willensentschluß ermöglicht den Aufstieg in die nächste Stufe, ein Rücksinken in die vorige Stufe ist jederzeit möglich. Die Stufen der Geschichtlichkeit, die wir herausgehoben haben, sind einerseits Stufen der Geschichte: Mythik, Kosmologie und Wissenschaft, Phänomenologie, die historisch geworden und vergangen sind, bzw. auf welchen wir leben. Die genannten philosophiegeschichtlichen Fakten sind historisch-zeitliche Ausprägungen dieser Daseinsformen, andererseits ist auch in der Gegenwart ein Leben in diesen Stufen der Geschichtlichkeit möglich, ein Leben in der Form der Naivität, der wissenschaftlichen Haltung und in der phänomenologischen Einstellung. Die Stufen der Geschichtlichkeit sind *sukzessive Stufen in der Geschichte* und zugleich *simultane Daseinsmöglichkeiten des Lebens*. Das mundan sich verobjektivierende transzendente Leben der Lebenswelt kann in diesen drei Formen bestehen. Jedoch erst auf der dritten Stufe der Geschichtlichkeit, also in der Phänomenologie, wird es aus seiner Anonymität befreit und als transzendentales erkannt. Die Stufen der Geschichtlichkeit sind einerseits Stufen der Geschichte, andererseits Stufen der Betrachtung. Die Phänomenologie geht vom natürlich-naiven Weltleben aus und gelangt über die Reflexionshaltung zum absoluten Leben; auf der dritten Stufe (nach Vollzug der phän. Reduktion) der Geschichtlichkeit erkennt sich das transzendental-absolute Leben als solches, während es auf den beiden anderen Stufen der Geschichtlichkeit zwar transzendentales, jedoch als solches verhülltes Leben war.

Wir werden hier auf eine ganz eigentümliche Parallelität zwischen der Geschichte der Menschheit und dem Denkvollzug der Phänomenologie aufmerksam; deshalb auch kann diese Doppelschichtigkeit der Stufen der Geschichtlichkeit nicht genug betont werden.

Was wir eben ausführten, übersieht A. Diemer<sup>62</sup>, der die drei Stufen der Geschichtlichkeit nur in der geschichtlichen, philosophie-historischen Faktizität betrachtet; die Möglichkeit des simultanen Stufenverlaufs nennt er nicht, und gerade dies scheint uns das Bedeutsame zu sein, daß die drei Stufen der Geschichtlichkeit des mundan-transzendentalen Lebens der Lebenswelt

1. historische Faktizitäten,
2. simultane Daseinsformen, gleichzeitige Daseinsmöglichkeiten,
3. Stufen der Betrachtung der Phänomenologie sind.

<sup>62</sup> A. Diemer: E. Husserl. Versuch einer syst. Darst. s. Phänomenologie, Meisenheim 1956, S. 361.

Auch in der historischen Epoche der Phänomenologie, also auf der dritten historisch-faktischen Geschichtlichkeitsstufe, ist es möglich, eine andere als diese Daseinsmöglichkeit zu wählen, da die drei Geschichtlichkeitsstufen nebeneinander herlaufen. Stets ist es in die Freiheit des Menschen gestellt, unabhängig davon, auf welcher historisch-faktischen Geschichtlichkeitsstufe er steht, die Stufe seiner Geschichtlichkeit und damit sein Leben frei zu wählen. Jedoch wird er, ist er sich seiner Aufgabe als vernunftbegabter Mensch bewußt, für die dritte Stufe der Geschichtlichkeit, die absolute Selbstbesinnung und das Leben in und aus ihr, sich entscheiden. Die Phänomenologie ist die historische Ausprägung der dritten Geschichtlichkeitsstufe als Versuch, als historisches Ringen um die Verwirklichung der leitenden Idee des absoluten Lebens, des absoluten Menschentums und der absoluten Welt.

#### *4. Die transzendente Geschichtlichkeit und ihre Enthüllung in der Phänomenologie*

Die Beschäftigung Husserls mit dem Lebens- und Geschichtsproblem führte zu einer Neubestimmung der Philosophie und Phänomenologie.

Die phänomenologische Rückfrage von der Wissenschaft und Philosophie in deren Einklammerung führt auf die Lebenswelt und deren Stil der Geschichtlichkeit als Intentional des verhüllten transzendental-intentionalen Lebens. In der transzendentalen Reduktion wird die transzendente Subjektivität aus ihrer Selbstverborgenheit befreit und zu einem neuen Stand des transzendentalen Selbstbewußtseins erhoben, zugleich damit wird die transzendente Geschichte und Geschichtlichkeit des transzendentalen Lebens enthüllt.

Wenn Husserl im Jahre 1931 die Philosophie eine „universale Besinnung der Menschheit über die Möglichkeit, ihr Dasein aus eigener Freiheit (...) zu gestalten“<sup>63</sup> nennt, so schließt diese universale Besinnung die historische Besinnung mit ein; denn, wie jeder Mensch in generativen Zusammenhängen steht, so steht auch der Philosoph in einer philosophischen Generation. Besinnt der philosophierende Mensch sich auf seinen Seinssinn, so stellt er die Sinnfrage als historische Rückfrage, da seine Umwelt bis in die Urstiftung der Philosophie zurückreicht. Erst mit der Phänomenologie als Transzendentalphilosophie „erwächst die Möglichkeit eines höchsten, des philosophischen Selbstverständnisses und ihres geschichtlichen Daseins“<sup>64</sup>. In diesem Zusammenhang erkennt Husserl, der in früheren Jahren die „Philosophie als strenge Wissenschaft“ aufweisen wollte: „Philosophie als Wissenschaft, als ernstliche, strenge, ja apodiktisch strenge Wissenschaft – der Traum ist ausgeträumt“<sup>65</sup>.

Wie stellen wir uns zu dieser Erkenntnis Husserls? Ist dies so auszulegen, daß Philosophie als Phänomenologie, die die höchste geschichtliche Funktion beansprucht, nicht mehr apodiktische Wissenschaft ist und sein kann, sondern Weltanschauung, Religion oder sonst etwas?

<sup>63</sup> A V 22 S. 18.

<sup>64</sup> Hua. 6 S. 427.

<sup>65</sup> a.a.O. S. 508.

Der zitierte Satz steht in dem Manuskript K III 9, zu dem Husserl vermerkt: „vor Wien, als Vorgedanken“<sup>66</sup>. In diesem Vortrag, den Husserl am 7. und 10. Mai 1935 unter dem Titel „Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit“ in Wien hielt, äußert er sich zum ersten Mal öffentlich zur geschichtlichen Stellung und Bedingtheit von Philosophie und Phänomenologie. Jahre zuvor schon, ehe er diese Gedanken öffentlich aussprach, war ihm die Einsicht von der geschichtlichen Stellung seiner Phänomenologie zugewachsen. Etwas vor 1931 schreibt er nieder: „Aber der Phänomenologe und die Phänomenologie stehen selbst in dieser Geschichtlichkeit. Verweltlicht wie alles Transzendente auftretend bekundet sie eine Entwicklungsstufe der transzendentalen Subjektivität selbst, der transzendentalen Allsubjektivität“<sup>67</sup>. Husserl sieht also die Phänomenologie eingereiht in den großen generativen Zusammenhang der Philosophiegeschichte und des Lebens, das in den Stufen der Geschichtlichkeit sich aus seiner Selbstverborgenheit befreit und zu sich selbst kommt. In der „Krisis“ des Menschentums geschieht die große historische Auseinandersetzung, ob der Mensch in der objektivistischen Einstellung verharren oder ob er die Objektivierung abstreifen und zu seinem transzendentalen Leben vordringen will. Husserls Arbeit in seiner letzten Epoche, die Arbeit an der Krisisproblematik, steht unter diesem geschichtsphilosophischen Aspekt. Philosophie und Phänomenologie als Stufen der Geschichtlichkeit, als Daseinsformen des sich darin enthüllenden transzendentalen Lebens, kann nicht mehr strenge Wissenschaft sein, dieser Traum ist ausgeträumt. Löst sich die Phänomenologie damit in einer Mystik des Lebens auf?

Das angeführte Zitat darf nicht isoliert betrachtet, und daraus die Unwissenschaftlichkeit der Phänomenologie abgeleitet werden. Absage wird hier erteilt an die Philosophie als Wissenschaft, die Wissenschaft zu sein versuchte im Sinne der objektivistischen Wissenschaften. Dieser Traum ist zu Recht ausgeträumt, denn gerade er führte zu der Krise der Philosophie, der Wissenschaften und des Menschentums. Mit dem genannten Zitat wird also Absage erteilt an einen ganz bestimmten Wissenschaftsbegriff der Philosophie, der seine Unmöglichkeit im Scheitern und in der Krise offenbar werden ließ.

Ist nun die Phänomenologie Wissenschaft oder eine orientierungslose und zügellose Weltanschauung? Wir müssen diese Frage wieder stellen. Vielleicht finden wir eine Antwort, indem wir die Frage im Umkreis der Krisis stellen.

Die objektivistischen Wissenschaften waren in die Krise gekommen. Husserl setzt hier mit seiner Phänomenologie ein und zwar mit dem Anspruch, durch sie die Krise zu überwinden. Um dies zu können, muß sie orientiert und geordnet sein. Der Rückgang auf die Lebenswelt und deren Erklärung aus der sinnleistenden Tätigkeit der transzendentalen Subjektivität hat das Ziel, die Krisis zu beheben, indem er deren Wurzel aufweist. Auf eine Gültigkeit kann deshalb die Phänomenologie der Lebenswelt als Phänomenologie des transzendentalen Ursprungs nicht verzichten. Sie geht auf die letzten Evidenzen zurück und rechtfertigt damit ihren Gültigkeitsanspruch. Indem Absage an einen bestimmten

<sup>66</sup> K III 9 S. 56 a.

<sup>67</sup> A V 10 S. 27.

Wissenschaftsbegriff erteilt wird, wird zugleich ein radikaler Rückgang auf eine letzte Evidenz vollzogen, und so wird von hier aus ein neuer, phänomenologischer Wissenschaftsbegriff zwar nicht ausgebildet, aber immerhin angedeutet. Der Rückgang auf die Lebenswelt und von da aus auf die transzendente Subjektivität fordert Strenge im Sinn einer neuen Wissenschaftlichkeit; damit nur ist die Erklärung und Herleitung der Menschheit und Welt, der Jemeinigkeit und zugleich der Gemeinsamkeit der Lebenswelt aus dem sie beide ermöglichenden Ego des transzendentalen Lebens möglich, aus dem Leben, das als Leben des transzendentalen Ich je schon geschichtlich-gemeinschaftliches Leben ist.

„So wird die universale intersubjektive Wissenschaft aus letztem, absolut zu reichendem Grund Funktion, Ausdruck des Menschentums in seinem unendlichen Weg zur Selbstschöpfung seines wahren Seins als der unendlichen Idee seiner selbsteigenen Berufenheit. Daß diese Wissenschaftlichkeit nicht die der positiven Wissenschaften sein kann“ – dies eben wollte Husserl in dem vieldeutigen Wort vom „ausgeträumten Traum“ ausdrücken<sup>68</sup>. Die Phänomenologie hat die Aufgabe übernommen, den Menschen zu immer höheren Stufen der Selbstbesinnlichkeit und Selbstverantwortung – darin bekundet sich die Vernunft – zu führen. Von dem apodiktischen Ziel der absoluten Selbstbestimmung her rechtfertigt die Phänomenologie ihren Absolutheitsanspruch.

Trotz der Anerkennung der negativen Kritik Husserls am objektivistischen Wissenschaftsbegriff müssen wir feststellen, daß die Aussage Husserls schillernd bleibt. Zwar deutet er eine neue Wissenschaftlichkeit an, jedoch scheint diese in ihrer Orientierung vom idealen Telos her in eine Religiosität, in einen Glauben einzugehen und von ihm her geprägt zu werden.

Durch den Verlust an wissenschaftlicher Strenge im herkömmlichen Sinn gewinnt die Phänomenologie eine neue Würde. In historischen Betrachtungen besinnen wir uns auf uns selbst. „Die historische . . . Besinnung betrifft unsere Existenz als Philosophen und korrelativ die Existenz der Philosophie, die ihrerseits ist aus unserer philosophischen Existenz“<sup>69</sup>. Sie ist Reflexion und Besinnung auf das Leben, „Rückfrage nach dem Sinn, dem teleologischen Wesen des Ich“<sup>70</sup>. Die Philosophie als Phänomenologie, in der diese Besinnung geübt wird, ist nicht mehr Wissenschaft im üblichen Sinne, sie ist Weltanschauung, „eine Art persönlichen Glaubens“<sup>71</sup>; daran, daß transzendental-phänomenologische Reduktion Besinnung im Verständnis der Sinngebung aus dem Telos her ist, erweist sich ihre Unwissenschaftlichkeit; die Strenge der Reduktion, und die Methode der reduktiven Reflexion weisen jedoch wieder eine Wissenschaftlichkeit vor. Beide Momente sind übergriffen von einer neuen „Wissenschaftlichkeit“, zu der sich jedoch Husserl nicht positiv geäußert hat, und die es mit sich bringt, daß uns die Aussagen Husserls trotz allem unklar erscheinen.

Philosophie und Phänomenologie sind die zweite und dritte Stufe der Geschichtlichkeit; Stufen der Geschichtlichkeit sind Stufen der Reflexion, des Zukommens des Geistes und seines Lebens. Die Phänomenologie als die höch-

<sup>68</sup> Hua. 6 S. 428.

<sup>69</sup> a.a.O. S. 510.

<sup>70</sup> a.a.O. S. 511 Fußn. 1.

<sup>71</sup> a.a.O. S. 509.

ste Stufe ist „die geheime Sehnsucht der ganzen neuzeitlichen Philosophie“<sup>72</sup>. Sie ist der historisch faßbare und geschichtlich geprägte Ausdruck dieser dritten Stufe der Geschichtlichkeit. Sie ist, lassen wir Husserl sprechen: „Ausdruck des Menschentums in seinem unendlichen Weg zur Selbstschöpfung seines wahren Seins“<sup>73</sup>. Phänomenologie ist die Ermöglichung und der Vollzug des Rückgangs auf das absolute Leben. Der Geist dieses Lebens übt Selbsterkenntnis, „aus der naiven Außenwendung“<sup>74</sup> will er zu sich selbst zurückkehren und sich darin genügen. Diese „Universalität des absoluten Geistes umspannt alles Seiende in einer absoluten Historizität, welcher sich die Natur als Geistesgebilde einordnet“<sup>75</sup>.

Phänomenologie ist nicht mehr nur Methode, philosophisches System, sie ist das Zu-sich-kommen des Geistes, die Rückholung in die Wahrheit, menschheitliche Selbstbesinnung und Selbstverwirklichung der Vernunft.

Bislang verstanden wir die Einheit der Geschichte als das Zusammen von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. In dieser Einheit der Geschichte sahen wir ihre Wirklichkeit, welche Wirklichkeit keine statische, sondern eine dynamisch-genetische ist. Die Einheit der Geschichte ist eine Einheit des Werdens. Die Geschichte als die Einheit des Werdens hat ein Woher und ein Woraufhin. Wenn ich geschichtliche Besinnung übe, so suche ich den treibenden Sinn in der Geschichte, die geschichtliche intentio, zu fassen. Die Geschichte, und zwar in ihrer inneren Sinnesstruktur, trägt je in sich das Woraus und das Wohin. Es ist eine intentionale Einheit, eine intentionale Innerlichkeit, „welche allein Einheit der Geschichte ausmacht“<sup>76</sup>. Die Einheit der Geschichte ist also die geschichtliche Intentionalität, die ständige Intentionalität der Entwicklung. In historischer Besinnung und Erfahrung fasse ich die Urstiftung als das Worausher, die Endstiftung als Wohin, als Telos. Alles Werden ist auf dem Wege zu einem Telos. Diese geschichtliche Intentionalität nennen wir deshalb Teleologie. Diese Teleologie trägt in sich eine vorantreibende Kraft, eine Entelechie, welche wir hier als „constat“ hinnehmen müssen.

Welche Funktion hat diese Teleologie im Husserl'schen Denken? Die Überlegungen über das Problem der Geschichte hatte Husserl angestellt, um im Rahmen der europäischen Geschichte den Ort der Philosophie und der Phänomenologie zu bestimmen, um sie in ihrer geschichtlichen Notwendigkeit aufzuzeigen und um mit dieser geschichtsphilosophischen Untersuchung (äußerlich angeregt durch die Krisis) sie beide, Philosophie und Phänomenologie, neu zu bestimmen als Äußerungen des Geisteslebens, ja, um sie darüber hinaus als Daseinsweisen des Lebens zu erweisen.

Wo Husserl deshalb von Teleologie spricht, da gilt es ihm primär (nicht ausschließlich) „die Teleologie in dem geschichtlichen Werden der Philosophie, insonderheit der neuzeitlichen, verständlich zu machen“<sup>77</sup>. Dies ist das Grundanliegen des späten Husserl; in seinem Wiener Krisis-Vortrag stellt er dieses Anliegen an den Beginn seiner Ausführungen: „Ich will in diesem Vortrage

<sup>72</sup> Hua. 3 S. 148.

<sup>74</sup> a.a.O. S. 345.

<sup>76</sup> a.a.O. S. 74.

<sup>73</sup> Hua. 6 S. 428.

<sup>75</sup> a.a.O. S. 347.

<sup>77</sup> a.a.O. S. 71.

den Versuch wagen, dem so viel verhandelten Thema der europäischen Krisis ein neues Interesse dadurch abzugewinnen, daß ich die geschichtsphilosophische Idee (oder den teleologischen Sinn) des europäischen Menschentums entwickle“<sup>78</sup>. Philosophiegeschichte und Geschichtsphilosophie verschmelzen miteinander.

Die letzte Epoche des Husserl'schen Denkens findet im Gedanken der Teleologie ihren inneren Abschluß. Den Einsatz dieser letzten Epoche sehen wir bei den ersten Überlegungen Husserls über Leben und Geschichte, also etwa um die Mitte der zwanziger Jahre.

Wenn auch die erste Konzeption des Gedankens der Teleologie sich zeigte im philosophie-geschichtlichen Rahmen, so wird doch gleich die geschichtsphilosophische Bedeutung dieses Gedankens sichtbar, eben dadurch, daß Philosophie (und Phänomenologie) nicht mehr System, sondern ein Intentional, Daseinsform des als Mensch sich verobjektivierenden und wieder zu sich selbst kommenden Lebens ist. Im Krisis-Vortrag von 1935 behandelte Husserl die Teleologie als Teleologie innerhalb der Philosophie; nach dem Vortrag in Wien arbeitete er an dieser für ihn höchst bedeutsamen Frage weiter. Anfang August 1935 schreibt er nieder: „So ist unser Absehen gerichtet auf die Teleologien, die das geschichtliche Werden von innen her als Entwicklung einsichtig machen“<sup>79</sup>. Die Urstiftung und ihr Sinn lassen sich in historischer Erfahrung, in transzendentaler Reduktion herausarbeiten. Der Sinn der Geschichte, vom Problem der Teleologie aus beleuchtet, „ist ein Verwirklichungsprozeß ‚ewiger Ideen‘ in Ideen einer Faktizität, das sagt, das Faktum hat eben nur Sinn als Verwirklichung von Ideen“<sup>80</sup>. Geschichte ist Hinstreben auf ein Telos in Sinnverwirklichung und Sinnerfüllung. Teleologizität ist deshalb ein Wesensmerkmal der Geschichte; Geschichtlichkeit ist eine Daseinsform des Menschen, und so ist nun auch das „Menschsein ein Teleologischsein“<sup>81</sup>, die Teleologizität also ein weiteres Intentional: das Sein des Menschen ist Leben, Werden in „ständiger Intentionalität der Entwicklung“<sup>82</sup>.

Die Frage nach dem Woraufhin des Lebens meldet sich hier wieder an. Welches ist das Telos, daraufhin das Leben in seinen Stufen der Geschichtlichkeit sich entwickelt?

Diese Frage müßte expliziert werden als das Problem des teleologischen Grundes und des Gottes. —

<sup>78</sup> a.a.O. S. 314.

<sup>80</sup> A V 22 S. 63.

<sup>82</sup> a.a.O. S. 272.

<sup>79</sup> K III 6 S. 189.

<sup>81</sup> Hua. 6 S. 275.

#### *Verzeichnis der zitierten Nachlaßmanuskripte Edmund Husserls*

Die Nachlaßmanuskripte Husserls werden nach den in den Husserlarchiven zu Löwen und Freiburg üblichen Signaturen zitiert; die Seitenangaben beziehen sich jeweils auf die Transkriptionen. Den Herren Professoren E. Fink und van Breda als Leitern der genannten Archive sei für die großzügige Überlassung der Manuskripte herzlich gedankt.

Aus folgenden Manuskripten wurde zitiert:

A V 5: Über Anthropologie, Psychologie, Lebenswelt, Erfahrung und Praxis, 1927/30/33, 237 S.

- A V 7: Wesensform der Personalität – Anthropologie; personale Lebenswelt – naturale Einstellung: Zweiseitigkeit, 1920/32, 180 S.
- A V 10: Zur Beschreibung der Umwelt – Probleme der Ontologie, Ontologie der Welt, der Mensch in der Umwelt, Geschichtlichkeit usw.  
Teil I: 1920/25/31, 130 S.  
Teil II: Beilagen zu 1928, S. 131–264, 134 S.
- A V 20: Über tierische und menschliche Geschichtlichkeit, 1934/35, 38 S.
- A V 22: Universale Ethik usw., 1931, 65 S., z. Teil o. Z.
- A V 24: Zum personalen Wert und geschichtlichen Sein des Menschen, 1932/35, 42 S.
- A VI 31: Elementares zur Lehre von der Intentionalität, ad 1928 Vorlesungen, 1928, 83 S.
- B I 15: Die Lebenswelt,  
Teil II: ohne Einzeltitel, 1934, 20 S.
- B I 16: Reduktion (Ich und Welthabe), 1931/34, 23 S.
- B I 21/IV: ohne Titel, 1924/25, z. T. auch früher, 140 S.
- B III 1: Seinsvortrag der konstitutiven Subjektivität, 1929, 96 S.
- C 10: Das gehört zum Komplex der urtümlichen Gegenwart, 1931, 30 S.
- F I 33: Möglichkeit einer intentionalen Psychologie, WS 1926–1927, 211 S.
- K III 6: ohne Gesamttitel, nur Titel der einzelnen Konvolute, 1934–36, 400 S.
- K III 9: Historische Geisteswissenschaft, 1935/34, 93 S.
- K III 10: Die historische Welt, 1935, 38 S.