

## BUCHBESPRECHUNGEN

*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. Joachim Ritter u. ab Bd. 4 Karlfried Gründer, Schwabe & Co., Basel/Stuttgart. Bd. 1: A–C 1971, Bd. 2: D–F 1972, Bd. 3: G–H 1974, Bd. 4: I–K 1976.

Nachdem die letzte Auflage von Rudolf Eislers *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (1927–1930) Jahrzehnte zurückliegt, war es seit längerem ein Wunsch zumindest der deutschsprachigen Fachwelt, ein neues Wörterbuch der Philosophie zu besitzen. In der Zwischenzeit haben sich allerdings die Meinungen, was ein solches Wörterbuch leisten sollte, deutlich verschoben. Abgesehen von der Überholung der philosophiegeschichtlichen Situation, aus der heraus Eislers Wörterbuch geschrieben war, kamen auch neue methodische Wünsche auf. E. Rothackers *Archiv für Begriffsgeschichte*, das in Form von Beiträgen in voller Buchlänge für einen einzigen Begriff (vgl. G. Funks *Gewohnheit*) ansetzte, ist ein Hinweis auf das nunmehr Gewünschte.

Das anzudeutende, in den ersten vier Bänden vorliegende *Historische Wörterbuch der Philosophie* ist die erstmalige Realisierung eines begriffsgeschichtlichen Wörterbuchs der Philosophie, und wohl nicht nur in deutscher Sprache erstmalig. Weder bei Lalande, wo bewußt ein ‚richtiger‘ Begriffsgebrauch angestrebt wird, noch bei Ferrater Mora oder bei der *Enciclopedia filosofica* oder der *Encyclopedia of Philosophy* kann man von einem begriffsgeschichtlichen Konzept sprechen. An die Seite zu stellen wären dem Werk wohl nur die im Erscheinen begriffenen und von R. Koselleck mitherausgegebenen *Geschichtlichen Grundbegriffe*. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland (ab 1972). Allerdings schränkt der Herausgeber in seinen verlagsinternen ‚Leitgedanken und Grundsätzen‘ (von 1966) ein, wenn er meint, es solle das Mißverständnis abgewehrt werden, als könne das Wörterbuch „zumal bei dem jetzigen Stand der Forschung – beanspruchen, unmittelbar als ein Instrument begriffsgeschichtlicher Forschung zu gelten und so als ein ‚begriffsgeschichtliches‘ Wörterbuch aufzutreten. Damit würde es überfordert“ (a. a. O. 4).

Wie sein Name andeutet, enthält das Wörterbuch, wie auch das Eislers, als dessen „völlig neu bearbeitete Ausgabe“ es sich versteht (Untertitel der einzelnen Bände), nur Begriffe und keine Personennamen, wohl aber ‚-ismus‘-Einträge, die mit Personen verbunden sind (also z. B. Hegelianismus). Die aufgeführten Begriffe sondern sich in solche, die aus einer Fachwissenschaft in die Philosophie eingegangen sind oder etwa der mathematischen Logik angehören, in speziellere, gleichsam punktuelle philosophische Begriffe der Vergangenheit und der Moderne (hierzu gehören auch einige chinesische, japanische und islamische Begriffe), und schließlich in philosophische ‚Haupt- und Grundbegriffe‘, die in einer geschichtlichen (europäischen) Tradition stehen. Diesen besonders gilt das begriffsgeschichtliche Interesse.

Die Beiträge sind von Sachkennern der jeweiligen, im Begriff angesprochenen Sache, vielfach gerade von jüngeren, geschrieben. Praktisch jeder Artikel hat Anmerkungen mit Text- und Literaturbelegen und mit zusätzlichen Literaturhinweisen. Große Artikel zu wichtigen Begriffen mit geschichtlicher Dimension sind meist auf mehrere Autoren aufgeteilt und in Abschnitte gegliedert, die ihre eigenen Belege und Literaturhinweise haben. Die Summe der vorliegenden Artikel erweist sich als ein Thesaurus des – wo dies möglich und sinnvoll ist – historisch entfalteten Wissens der Philosophie, neu erarbeitet und sogar um Forschungsergebnisse bereichert dort, wo es nach dem Stand der Forschung an schon ausgezogenen historischen Linien in der Literatur fehlte.

Anstatt hier einzelne besonders bemerkenswerte Artikel vorstellen zu wollen, sei vielmehr die Frage angesprochen, wie sich die im Wörterbuch angestrebte Methode auswirkt. Das Problem, das sich unmittelbar stellt, ist wohl das, wie sich Begriff und Sache zueinander verhalten. In den ‚Leitgedanken und Grundsätzen‘ von 1966 heißt es, „Begriffe, die wie ‚Haupt- und Grundbegriffe‘ der Philosophie von ihrem griechischen Anfang her zugehören, verlangen im allgemeinen eine Darstellung, die alle Epochen der Philosophie umgreift“. In einer zweiten, als Prospekt versandten Fassung der ‚Leitgedanken‘ (von 1970) wird ergänzt, daß die Erfüllung des Auftrags – „die Philosophie in der Vielfalt ihrer Fragestellungen und Theoriebildungen im

Medium der Begriffe und Termini zugänglich zu machen“ – „in der Regel unter dem Namen, der für einen Begriff im *Deutschen* gebräuchlich ist“, geschehe, es sei denn, Ausdrücke der griechischen, lateinischen oder einer anderen Sprache könnten „nicht eindeutig übersetzt“ werden (a. a. O. 4). Hier zeigt sich also das Problem, wie weit Begriffe, die abgesehen von ihrer deutschen Begriffsheimat übersetzend, ja vielfach nur analog sind, leitend sein sollen und können. Bei ‚Haupt- und Grundbegriffen‘ ist die deutsche Fassung fast immer gewählt (z. B. ‚Denken‘), bei ‚punktuellen‘ fremdsprachlichen Begriffen oft das originäre Wort (z. B. ‚generatio‘). Dies Verfahren ist nicht zu umgehen, es sei denn durch Inkaufnahme starker terminologischer Zersplitterung. Die Artikel nennen nach dem deutschen Begriffswort eine Reihe fremdsprachlicher Äquivalente oder beim ‚punktuellen‘ fremdsprachlichen Wort das deutsche Äquivalent. Bei den ‚Haupt- und Grundbegriffen‘ besonders ist es die Aufgabe des Artikels, die Bedeutungsnuancen fremdsprachlicher Begriffe klarzumachen. Es ist aber unvermeidlich, daß sich bei diesen Begriffen der Akzent vom Begriff zur die Wörter leitenden Sache verschiebt; die Sache eint die verschiedensprachigen Wörter und Begriffe, angesprochen von der deutschen Sprache aus.

Damit gerät das Verfahren in eine Spannung zu dem Prinzip, daß die begriffsgeschichtliche Darstellung die Geschichte eines Begriffs und so „die in ihm gemeinte Sache nur insoweit zum Gegenstand“ habe, „als sie in diesem Begriff gefaßt wird“. Beispiele sind ‚Materialismus‘ (erst vom 17. Jahrhundert gebräuchlich und daher nicht von den Griechen her aufzuzäumen) oder ‚Dialektik‘, ein Begriff, der nicht schon bei Heraklit, sondern erst bei Plato vorkommt, so daß erst bei Hegel, der bei Heraklit Dialektik diagnostiziert, Heraklit anzuschließen wäre. Ohne zu beanspruchen, „das umstrittene Verhältnis von Begriff, Wortbedeutung, Wort und Sachverhalt zu klären“, wird – und das wäre die strengste Fassung im Methodischen, die sogar übersetzende und analoge Termini in Frage stellt – gefordert, „Wort und Wortgebrauch als historische(n) Leitfaden (zu) benutzen: Der Begriff wird dort aufgesucht und aufgenommen, wo das Wort begegnet, dessen Gebrauch ihn bestimmt“ (‚Leitgedanken und Grundsätze‘ von 1966, 5 f.).

Diese Maxime ist vielfach nicht befolgt worden. Schon der erste Artikel in Band 1, ‚Abbildtheorie‘, beginnt mit Leukipp und Demokrit, gibt also eine Problemgeschichte, statt sich an das Wort zu halten. Das Wort ‚Abbildtheorie‘ ist ja – im Unterschied zu ‚Abbild‘ (eidolon) – auch nicht ein übersetzendes Wort für ein griechisches Wort, das etwa vorläge; bei Husserl und Schlick wird erst ‚Abbildtheorie‘ nachgewiesen. Man hätte also der Maxime gemäß von Husserl und Schlick zurückblickend die früheren Gedanken, nachdem sie einmal so subsumiert wurden, nachzeichnen müssen. Die an Wittgenstein orientierte ursprüngliche Maxime wäre zwar konsequent, und man könnte ein ganzes Lexikon danach schreiben, aber man versteht andererseits, daß sie manchmal zu harten Ergebnissen geführt hätte. Man hat doch lieber Philosophiegeschichte statt Begriffsgeschichte. Es würde zu weit führen, das bezeichnete Problem durch die Fülle der Aufsätze hindurch zu verfolgen. Die Versuchung, philosophiegeschichtlich und sachorientiert statt begriffsgeschichtlich und begriffsorientiert zu schreiben, ist naturgemäß dort am größten, wo es sich um moderne, glossierende, etwa um Theorie- und Strukturbegriffe handelt (etwa eben bei ‚Abbildtheorie‘). Ein Artikel wie ‚Anarchie, Anarchismus‘ dagegen kann tatsächlich methodisch richtig (mit der Lizenz, daß das Adjektiv ‚anarchos‘ schon gilt) bei Homer und Herodot beginnen.

Ein letzter Punkt sei angesprochen. Es fällt auf, daß die Dimensionen des Wörterbuchs sich im Laufe der Publikation stark vergrößert haben (es soll ursprünglich an ein dreibändiges Werk gedacht worden sein, aber auch die im Prospekt von 1970 genannten acht Bände sind nicht mehr einzuhalten: in der Vorbemerkung zu Band 3 ist die Rede von 9 bis 10 Textbänden und einem Registerband, im Vorwort zu Band 4 erscheint auch diese Planung nicht mehr als haltbar). Näher betrachtet zeigt sich, daß die großen Artikel sehr groß, ja ganze – vielfach philosophiehistorische, sachorientierte – Monographien sind, daß Einschränkungen, wie sie die Redaktion vorgesehen haben mag, überschritten worden sind, aber mehr noch, daß manche Begriffe, denen große Artikel gut angestanden hätten, klein geblieben sind, vermutlich in den Fällen, wo der Autor sich an die ursprünglichen Auflagen der Redaktion gehalten hat. So sind die Informationen zu ‚Existenzphilosophie‘ und ‚Existentialismus‘, die der Rezensent, der seine Befangenheit in dieser Sache eingesteht, selbst beigesteuert hat, angesichts der seinerzeit geforderten Kürze absolut unzureichend im Vergleich zur Information, wie sie etwa der Artikel über Anarchismus (oder, um ein Extrem zu nehmen, der über ‚Gott‘, mit 93 Spalten) bringt. Die vorliegenden Bände sind

daher, je nach Einsendeterminum des Beitrags, Willigkeit des Autors oder Einschätzung der Wichtigkeit eines Begriffs seitens der Redaktion, durchaus unausgewogen. Man ist dankbar für jede ausführlichere Information – die Kenntnisfülle der Autoren ist vielfach überragend –, dennoch bedauert man die mangelnde Strenge der Redaktion, denn ein ganzes Lexikon kann so nicht mehr gleichmäßig sein und handlich bleiben; vor allem kann es nicht begriffsgeschichtlich bleiben. So viel ist über Begriffe statt über Theorien nicht zu sagen. Karlfried Gründer, der neue Herausgeber, ist sich in seinem Vorwort zu Band 4 der Bedenken zu den genannten Punkten der uneinheitlichen Methode und des Umfangs voll bewußt.

Es ist natürlich nicht so, daß die Leser – Studenten, Dozenten und Sachkenner der Philosophie, oder auch Rezensenten – einen Anspruch darauf hätten, daß eine solch ungeheure Gemeinschaftsarbeit geleistet, und nicht nur überhaupt geleistet, sondern noch besser geleistet würde. Vielmehr muß fraglos die Dankbarkeit gegenüber den Autoren, dem verstorbenen Herausgeber, dem Herausgeberteam und seinen Mitarbeitern sowie dem Verlag überwiegen, daß dies vergleichslose Werk unternommen und fast zur Hälfte schon fertiggestellt werden konnte.

Klaus Hartmann (Tübingen)

### Aspekte neuerer Husserl-Forschung\*

- Phänomenologie Heute. Festschrift für Ludwig Landgrebe, hrsg. v. Walter Biemel (= Phaenomenologica 51), Verlag M. Nijhoff, Den Haag 1972, 222 S.*
- Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern, hrsg. v. Ulrich Claesges u. Klaus Held (= Phaenomenologica 49), Verlag M. Nijhoff, Den Haag 1972, IX u. 296 S.*
- Bernhard Rang, Kausalität und Motivation. Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls (= Phaenomenologica 53), Verlag M. Nijhoff, Den Haag 1973, VIII u. 248 S.*
- Boris Abba, Vor- und Selbstzeitigung als Versuch der Vermenschlichung in der Phänomenologie Husserls (= Monographien zur philosophischen Forschung Bd. 104), Verlag A. Hain, Meisenheim a. G. 1972, 159 S.*
- Guido Antônio de Almeida, Sinn und Gehalt in der genetischen Phänomenologie E. Husserls (= Phaenomenologica 47), Verlag M. Nijhoff, Den Haag 1972, VII u. 230 S.*
- Antônio Aguirre, Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls (= Phaenomenologica 38), Verlag M. Nijhoff, Den Haag 1970, XXIV u. 197 S.*
- Paul Janssen, Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk (= Phaenomenologica 35), Verlag M. Nijhoff, Den Haag 1970, XXII u. 218 S.*
- Ante Pažanin, Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie Edmund Husserls (= Phaenomenologica 46), Verlag M. Nijhoff, Den Haag 1972, XI u. 190 S.*
- Hans Köchler, Die Subjekt-Objekt-Dialektik in der transzendentalen Phänomenologie. Das Seinsproblem zwischen Idealismus und Realismus (= Monographien zur philosophischen Forschung Bd. 112), Verlag A. Hain, Meisenheim a. G. 1974, VIII u. 224 S.*
- Eugen Fink, Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze, hrsg. v. Franz-Anton Schwarz, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1976, 331 S.*

#### I. „Phänomenologie heute“: Zum Spektrum und zur Typik gegenwärtiger Interpretationen der Phänomenologie Edmund Husserls

„Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung“ und „Phänomenologie Heute“, die Titel der beiden L. Landgrebe gewidmeten Festschriften, indizieren einen programmati-

\* Husserl wird – wenn nicht ausdrücklich anders vermerkt – nach dem Text der „Husserliana“ (Den Haag 1950 ff.) zitiert; die „Logischen Untersuchungen“ nach der 4. Auflage (Halle 1928).

schen Anspruch. Sie zielen – wie auch der Titel von Bd. 1 der „Phänomenologischen Forschungen“: „Phänomenologie heute“<sup>1</sup> – auf eine Bestandsaufnahme der aktuellen Präsenz von Phänomenologie, ihrer gegenwärtigen Gestalt wie deren zukünftige Möglichkeiten. Die Absicht, eine Situationsbestimmung heutiger Phänomenologie vorzulegen, impliziert hierin zum einen das Faktum der fortdauernden Geltung des von Husserl eröffneten Wegs und seiner Blickrichtung; ebenso sehr aber wird die aktuelle Verfassung phänomenologischen Philosophierens abgehoben vom Entwurf ihres Gründers. Die verwandelte Fortdauer in verwandelter Situation mit neuen Aufgaben – worin besteht sie? Und wie steht sie zu jener anfänglichen „Demonstration eines neuen Arbeitsstils auf philosophischem Gebiet“ (so H. Plessner über Husserls Göttinger Beginn)<sup>2</sup>, wie steht sie zur Erklärung E. Finks, Phänomenologie sei „eine Arbeitsphilosophie“, mit einer „Unendlichkeit analytischer Arbeit vor sich“<sup>3</sup>, wie steht sie schließlich zu einer jener Husserlschen Programmaximen (formuliert in den *Cartesianischen Meditationen*): „Es gibt aber nur *eine* radikale Selbstbesinnung, das ist die phänomenologische . . . Eine konsequent fortgeführte Phänomenologie konstruiert also a priori . . . die *Formen erdenklicher Welten*“ (37)? Die anfängliche und spätere Aktualität der Phänomenologie profilierte sich so in einem (phänomenologisch selbstverständlichen) Doppelaspekt. Als ‚neuer Arbeitsstil‘ begriffen, entfaltete sie sich (in durchaus unterschiedlicher Reception) als philosophische Forschungsstrategie – in dem Sinne etwa, wie F. J. Brechts frühe Studie über Husserl<sup>4</sup> das phänomenologische Verfahren der „analytischen Deskription“ in der „Anweisung“ charakterisierte, „die erschauten Gegebenheiten in getreuer Anmessung an sie, in einem sich ihren wesentlichen Strukturen anschnügelnden Entlangwandern zu beschreiben“<sup>5</sup>; in dem Sinne auch, wie dieses Verfahren dann (um ein anderes bezeichnendes Beispiel aufzugreifen) einging in I. M. Bochenskis Bestandsaufnahme „zeitgenössischer Denkmethode“: „Die phänomenologische Methode ist ein besonderes Erkenntnisverfahren. Sie besteht im wesentlichen in einem geistigen Schauen des Gegenstandes, d. h. sie gründet in einer Intuition“<sup>6</sup>. Ineins damit – und unabtrennbar von seinem forschungsstrategischen Aspekt – implizierte das Husserlsche Programm eine dezidiert inhaltliche Aufgabe. So beurteilte P. Natorp die „Ideen zu einer reinen Phänomenologie“ (um ein Dokument früher inhaltlicher Reception anzuführen) als „echte und rechte, höchst gründliche und somit auch förderliche, ‚kritische‘ Untersuchung, an der kein ernsthafter Versuch, eine Lehre vom ‚reinen‘ Bewußtsein sicher zu begründen, ungestraft vorübergehen darf“<sup>7</sup>; R. Boehm wird – rund fünfzig Jahre nach dieser Einordnung der Husserlschen Phänomenologie als zwar unumgebar, gleichwohl aber zu überholender Propädeutik – von ihrem Ziel feststellen, sie sei „*ein* Versuch, Einblick zu gewinnen in das, was ist . . . ein Versuch neben anderen mehr, unter diesen ein eigenartiger, gegenüber diesen ein neuer“<sup>8</sup>. Boehms Statement nennt bereits eine gegenwärtige Bestimmung phänomenologischen Philosophierens. Konfrontiert man nun dieses knappe Stenogramm einiger Auffassungen von Phänomenologie<sup>9</sup> mit weiteren gegenwärtigen Stellungnahmen, so werden signifikante Akzentuierungen deutlich. L. Eley beispielsweise begreift die „transzendente Phänomenologie“ u. a.

<sup>1</sup> Hrsg. von der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung. Redaktion: E. W. Orth (Freiburg/München 1975).

<sup>2</sup> H. Plessner, Husserl in Göttingen. Rede zur Feier seines hundertsten Geburtstages 1959. Jetzt in: H. P., Diesseits der Utopie. Ausgewählte Beiträge zur Kultursozio-logie (Düsseldorf/Köln 1966) 143–160, 144.

<sup>3</sup> E. Fink, Was will die Phänomenologie Edmund Husserls? in: Die Tatwelt X (1934) 15–32, jetzt in: E. F., Studien zur Phänomenologie 1930–1939 (Den Haag 1966) 157–176.

<sup>4</sup> F. J. Brecht, Bewußtsein und Existenz. Wesen und Weg der Phänomenologie (Bremen 1948) (1932 verfaßt als Heidelberger Habilitationsschrift).

<sup>5</sup> A. a. O. 65.

<sup>6</sup> I. M. Bochenski, Die zeitgenössischen Denkmethode (München 1959) 23.

<sup>7</sup> P. Natorp, Husserls ‚Ideen zu einer reinen Phänomenologie‘, in: Logos Bd. VII (1917/18) Hft. 3, 224–246, 246.

<sup>8</sup> R. Boehm, Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien (Den Haag 1968) VII.

<sup>9</sup> Im einzelnen hierzu (zur Entwicklungs- und Receptionsgeschichte): H. Spiegelberg, The Phenomenological Movement, 2 Bde. (Den Haag 1960).

– unter dem spezifischen Hinblick auf einen möglichen „Beitrag“ Husserls zur Soziologie (im Sinne N. Luhmanns) – als „systemtheoretische Reflexion“<sup>10</sup>; E. W. Orth konstatiert im Rahmen einer generellen Erörterung der möglichen Beziehungen zwischen Phänomenologie und den Wissenschaften, in Rücksicht auf das „Motiv der Intentionalität“<sup>11</sup>: „Phänomenologie ist auch nicht formale, transzendente Konstruktion, sondern sie hält sich zunächst diesseits des Einsatzes solcher Größen. Es wird lediglich in Rechnung gestellt, daß unser Erkennen und unsere Orientierung immer thematisch bestimmt sind und daß neben den thematisierten Phänomenen auch das Subjektive involviert ist“<sup>12</sup>. Wie Eley zielt Orth auf Phänomenologie als Forschungsstrategie, in deutlicher Zurücknahme jenes angezielten „Einblicks in das, was ist“. Hierin kann gerade die Orthsche Stellungnahme als bezeichnende Umformulierung der Husserlschen Forschungsmaxime verstanden werden. In aller Blickeröffnung, welche sie ihrer Husserlschen Ursprungsformulierung (und deren transzendental-subjektivem Grundriß) verdankt, scheint sie – in vorsichtiger Distanzierung von jener intendierten „Konstruktion“ der „Formen erdenklicher Welten“ – deren dezidiert transzendental-phänomenologisch ausgelegte Voraussetzungen außer Geltung setzen zu wollen. Ihr Husserlsches Grundmuster wird als modifizierbarer Operationsrahmen verstanden. Dessen „Vorzug“ beruht, so E. W. Orth, darin, „daß die anstehenden Grundbegriffe und Grundgrößen – Subjektivität, Sein, Gegenstand, Ich, Welt usw. – nicht als abgeschlossene Begriffe theoretisch vorausgesetzt werden müssen, sondern sich im Vollzug und im Fortgang einzelner thematischer Forschungen modifizieren und präzisieren“<sup>13</sup>. Erfolgt diese ‚Präzisierung‘ je spezifisch, nach Maßgabe des jeweils angepeilten Gegenstandsfeldes, vermittelt nämlich von dessen Eigenart? Dann wäre – in einer eigenen Aufnahme und Ausarbeitung des Husserlschen Gedankens der Regionalität – einer Pluralität (eventuell) gleichberechtigter Phänomenologien der Weg eröffnet, welche in ihrer Ausarbeitung ihre Grundbegriffe, und damit ihren jeweiligen Totalhorizont je spezifisch erschließen. In diese Richtung weist – in distinkt entfaltetem Sinne – H. Rombachs Versuch einer entschiedenen Innovation phänomenologischer Entdeckungsmodi wie ebenso der neuerschlossenen Zielfelder phänomenologischer Forschung. Seine Forderung, „die Vorstellung einer starren transzendentalen Subjektivität zu relativieren“<sup>14</sup>, mündet im Durchgang durch das Programm einer „genetischen und historischen Phänomenologie“<sup>15</sup> in den Entwurf einer „strukturalen Phänomenologie, die nicht mehr der Idee einer generellen und endgültigen Ontologie, auch nicht mehr der Idee einer in einem letzten Grunde festgemachten ‚Fundamentalontologie‘ anhängt“<sup>16</sup>.

Die gegenwärtige Situation phänomenologischer Forschung wie die Aktualität der Husserlschen Phänomenologie scheint darin als eine Verschränkung von gezielter Auf- und Ausarbeitung bestimmter Husserlscher Ansätze ineins mit deren prononciertem Interpretation, Fortbildung und Verwandlung charakterisiert. Diese umrißartig gegebene Kennzeichnung wird durch die genannten Festschriften detailliert illustriert und erweitert. Beide Bände demonstrieren ein bezeichnendes Spektrum der möglichen Aktualität des Husserlschen Denkens, in einer überraschenden Spannweite möglicher Spielarten. So skizziert *M. Farber*, *The Goal of a Complete Philosophy of Experience* (14–27) – um mit den Beiträgen von „Phänomenologie Heute“ (hrsg. von W. Biemel)<sup>17</sup> zu beginnen – die mögliche Verwandlung der ‚reinen Phänomenologie‘ in eine

<sup>10</sup> L. Eley, *Transzendente Phänomenologie und Systemtheorie der Gesellschaft. Zur philosophischen Propädeutik der Sozialwissenschaften* (Freiburg i. Br. 1972) 21.

<sup>11</sup> E. W. Orth, *Einleitung: Die Phänomenologie und die Wissenschaften*, in: *Die Phänomenologie und die Wissenschaften, Phänomenologische Forschungen* Bd. 2 (Freiburg/München 1976) 12.

<sup>12</sup> A. a. O. 12 f.

<sup>13</sup> A. a. O. 13.

<sup>14</sup> H. Rombach, *Phänomenologie heute*, in: *Phänomenologie heute*, 23.

<sup>15</sup> A. a. O. 23.

<sup>16</sup> A. a. O. 27.

<sup>17</sup> Der Band enthält neben den im Folgenden vorzustellenden und H. L. van Breda, *Laudatio für Ludwig Landgrebe und Eugen Fink*, 1–14 zwei Untersuchungen, welche dem – hier zu verhandelnden – Umkreis des Husserlschen Denkens nicht unmittelbar zuzurechnen sind:

„really ‚radical‘ reflective philosophy of experience“ (23). Ihre Aufgabe wäre die Freilegung der „sediments of meaning“ (ebd.), die Sinn- und Vorurteilsanalyse in strenger Ausrichtung auf die empirischen Gegebenheiten. F. plädiert hierbei – im Sinne einer Operationalisierung – für die fortdauernde Geltung und Anwendung der spezifisch phänomenologischen Methoden (epoché, Einstellungsänderung); deren ‚metaphysische‘, ‚ontologische‘ und ‚transzendentalen‘ Voraussetzungen wären hierbei auszuschalten, ineins mit der Änderung ihres subjektiven Fundaments (das „ideal ego“ wird als „cultural product“ begriffen [20]). Es ist nicht ohne Reiz, dieses Konzept mit *Kah Kyung Cho*, Über das ‚Bekannte‘ oder Nachdenkliches zum Problem der Vorstruktur (79–93) zu konfrontieren. Die Erinnerung des phänomenologischen Themas der Vor- und Mitgegebenheit und seines Zusammenhangs mit dem „hermeneutischen Bewußtsein“ (79) führt K. zu einer Erörterung des Husserlschen Denkens als (vielleicht) letzter Gestalt des „klassischen Rationalismus“ (81). In diesem Entwurf von Rationalität stellen – insoferne hierin sowohl die Sinnlichkeit und ihre Anschauung rehabilitiert wie die fundamentale Rolle der anonym fungierenden und konstituierenden Subjektivität aufgewiesen wurden (85) – „Subjektivität und Objektivität“, „sinnliche Wahrnehmung und Wesensanschauung“ keine „geschiedenen Gegensatzpaare“ dar (87). Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen, worin das Husserlsche Denken in seiner volleren Breite zum Vorschein kommt, lassen sich die Erwägungen Farbers als Ausmünzung eines partialen Aspekts von Phänomenologie begreifen. Zielten beide Beiträge gleichwohl auf ein mögliches Ganzes von Phänomenologie, so thematisiert demgegenüber *D. Sinha*, Phenomenology: A Break-Through to a New Intuitionism (27–49) ein zwar begrenztes, jedoch ununterschlages Moment der Husserlschen Phänomenologie. S.'s Durchleuchtung von Relevanz, Kontext und Reichweite der Intuition läßt einsichtig werden, in welchem Maße wesentliche Einsichten Husserls sich diesem – umstrittenen<sup>18</sup> – ‚Element‘ verdanken (so seine Erweiterung des traditionellen, formal-logischen Begriffs des Apriori zum materialen Apriori). S. kennzeichnet die Husserlsche Position als Überwindung des (traditionellen) Gegensatzes von diskursiver Rationalität und alogischer Negation von Vernunft. Ähnlich den Überlegungen *Kah Kyung Cho's* unternimmt auch S. eine Klärung phänomenologischer Sachverhalte aus der (andeutenden) Erinnerung denkgeschichtlicher Traditionsbahnen, der sie (auch unausdrücklich) entstammen. Eine andere Spielart historischer Erhellung demonstriert *W. Biemel*, Reflexionen zur Lebenswelt-Thematik (49–79). Die Abhandlung verfolgt die Genesis dieses zentralen Titels im späten Denken Husserls; die Nachzeichnung einiger Phasen seiner Inkubationszeit und der Vorstufen seiner Ausfaltung vergegenwärtigt ein Stück innerphänomenologischer Entwicklungsgeschichte. Daß dieser Titel, welcher, so B., in der *Krisis* „einen Kreuzungspunkt der verschiedenen Fragerichtungen bildet“ (71), eines der bedeutendsten Exempel phänomenologischer Blickeröffnung und der richtungsweisenden Anzeige eines Problemfeldes vorführt, bezeugt im weiteren auch *A. Gurwitsch*, On the Systematic Unity of Science (103–122). Thematisiert wird die Bemühung Husserls, die Wissenschaften in der Lebenswelt als gemeinsamem Grund ihrer Einheit zu fundieren; im Sinne einer kritischen Rückfrage an Husserl notiert G. in seinen Darlegungen das Problem einer Pluralität möglicher Lebens-, Sonder- Welten, welche in ihrer gesteigerten Komplexität die Frage nach der Rangordnung der mit ihnen befaßten Wissenschaften aufwerfen. G. veranschaulicht den interessanten Fall einer Problemstellung, welche, im Rahmen einer phänomenologisch eröffneten Dimension ermöglicht, in ihrer Problemformulierung aber über diesen Kontext hinausstreibt (und darin zugleich kritisch auf ihr Ausgangsfeld zurückgewendet werden kann).

Mit ‚Wissenschaft‘, ‚Rationalität‘ und ‚Lebenswelt‘ präsentierten die bislang vorgestellten Beiträge nicht allein drei prominente Problemkreise der Husserlschen Phänomenologie. Daß

M. J. Patočka, Zur ältesten Systematik der Seelenlehre, 122–138, sowie K.-H. Volkmann-Schluck, Das Ethos der Demokratie (Thukydides: Die Grabrede des Perikles) 138–146.

<sup>18</sup> Die phänomenologische Intuition war schon früh ein Ärgernis gewesen. F. Kreis, Phänomenologie und Kritizismus (Tübingen 1930) 77, etwa hatte dekretiert, „daß der Intuitionismus die Phänomenologie um jeden Erfolg ihrer Bemühungen gebracht hat“. Noch A. Diemer, Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie (Meisenheim 2[1965] 247, bezeichnet sie als „Offenbarung“ und erhebt den Vorwurf der „Gnosis“.

damit ebensoschr prinzipielle Bezugs- und Deutungshorizonte zur jeweiligen Ortsbestimmung des Husserlschen Denkens genannt sind, wird an einem weiteren Problemfeld deutlich. *A. Pažanin*, Das Problem der Geschichte bei Husserl, Hegel und Marx (173–203)<sup>19</sup> konfrontiert die Husserlsche Geschichtskonstruktion mit deren Auffassung bei Hegel und ihrer Konzeption bei Marx. Die aufschlußreichen Hinweise auf Analogien des phänomenologischen Entwurfs der Denk- als Fundamentalgeschichte mit deren paradigmatisch gewordenen Grundmustern bei Hegel und Marx (in ihren Grundzügen knapp, doch faßbar skizziert) profilieren diese – vor allem beim späten Husserl zunehmend virulent gewordene – Dimension in deutlich umrissenen Konturen. Insoferne P. hierbei zum weiteren auch Überlegungen M. Heideggers und E. Finks (als möglicher Fortentwicklungen des phänomenologischen Problemstandes) heranzieht, wird sein Unternehmen einer denkgeschichtlich-topologischen Interpretation ineins zu einem Versuch, über die gegenwärtige Situation selbst zu orientieren. Diese Möglichkeit einer Orientierung, des Einblicks in Phänomene und Strukturen gegenwärtiger Realität, im Ausgang von Husserl wie in gleichzeitiger Distanzierung erprobt *G. Brand*, Zur mythologischen Rationalität der Praxis (146–172)<sup>20</sup>. Husserls Begriff der „Motivation“ dient B. als signifikant angewendetes Beschreibungsmuster des in der Lebenswelt angesiedelten personalen Lebens. In Aufnahme und Weiterführung der Husserlschen Wissenschaftskritik (als Freilegung der Lebenswelt) charakterisiert B. die Aufgabe einer phänomenologischen und hermeneutischen Freilegung der Spannungsmitte personalen Lebens, seiner Befreiung von getarnter (weil inadäquat angesiedelter) Magie wie der Enthüllung des – in Mythologien verfremdeten – Mythos (als Einheit und Zusammenhang personaler Geschichte). Einer – phänomenologisch inaugurierten – Orientierung in weitestem Sinne gilt schließlich auch *E. Fink*, Weltbezug und Seinsverständnis (94–102). Seine Frage nach den „Weltentwürfe(n)“, den „Horizonte(n) des Weltverständnisses“, welche die „ausdrücklich ontologischen Auslegungen“ von Welt und Weltbezug „vorbereiten und fundieren“ (95), stellt der „platonisch-aristotelischen Seinsthese“ (ebd.) in kritischer Hinsicht „Weltmodelle aus den Sphären von Arbeit, Kampf oder Liebe und Tod“ gegenüber (97). Den Abschluß des Bandes bildet *H.-H. Groothoff*, Phänomenologie und Pädagogik (204–222) mit Überlegungen zur Stellung einer phänomenologischen Pädagogik zur „kritischen“ und „empirischen“ Pädagogik wie zu einem Programm einer „phänomenologischen Deskription der Erziehung“ (222).

Das detaillierte Spektrum möglicher Erschließungs- und Aufbereitungsweisen der Husserlschen Phänomenologie, wie dieser Band es vor Augen führt, wird in charakteristischer Weise ergänzt und weiter verdeutlicht durch die Beiträge der von *U. Claesges* und *K. Held* edierten Festschrift. Der Band besticht vorab gesehen durch die Anordnung der Aufsätze. In drei Abteilungen – „Zum Programm der Phänomenologie“, „Zur neueren Wissenschaftstheorie“, „Zum Verhältnis von Phänomenologie und Literaturästhetik“ (als Fallbeispiel möglicher Applikation phänomenologischer Analyse) – gegliedert, präsentiert diese Abfolge drei prinzipielle Hinsichten gegenwärtig möglicher Aufschließung der Husserlschen Phänomenologie. *K. Held*, Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie (3–60) gibt – und damit wird die Festschrift auch in didaktischem Sinne gut eröffnet – einen gedrängten und informativen Aufriß von Transzendentalphänomenologie; vor diesem Hintergrund folgt eine Skizze der Husserlschen Theorie der Intersubjektivität sowie eine Charakteristik ihres Ungenügens. In Anknüpfung an das „dialogische Denken“ und an Überlegungen von *B. Waldenfels*<sup>21</sup> wird der Versuch einer Neubestimmung des Intersubjektiven angedeutet. „Intersubjektivität“ wird so zu einem Prüfstein für einen möglichen Grundriß von Phänomenologie im Ganzen; im Ausgang von anderen Anstößen und Einsichten formuliert H. einen Lösungsweg des Problems, der, auf Phänomenologie zurückgedacht, eine Umstrukturierung mancher ihrer Gehalte initiieren würde. Mit *G. Hoyos*, Zum Teleologiebegriff in der Phänomenologie

<sup>19</sup> Identisch mit: A. P., Wissenschaft und Geschichte, Abschnitt fünf, 154–186.

<sup>20</sup> Vgl. hierzu dann im Weiteren: G. Brand, Gesellschaft und persönliche Geschichte. Die mythologische Deutung sozialer Prozesse (Stuttgart 1972).

<sup>21</sup> B. Waldenfels, Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluß an Edmund Husserl (Den Haag 1971).

Husserls (61–84) beginnt sodann eine Reihe von Partialinterpretationen: Die Optik des Blicks präsentiert gleichsam Nah- und Detailaufnahmen Husserlscher Lehrstücke (woraus von Fall zu Fall spezifisch akzentuierte Darstellungen des Gesamtkontextes erwachsen). H. macht auf einen interessanten Tatbestand aufmerksam: „Teleologie“ bezeichnet nicht allein ein Deutungsmodell der von Husserl rekonstruierten abendländischen Denkgeschichte; insofern das konstituierende Bewußtseinsleben selbst teleologisch strukturiert ist, wird hiermit zugleich eine Grundverfassung der transzendentalen Subjektivität angezeigt. Die folgende Einzeluntersuchung gilt, wie der Beitrag W. Biemels – Indiz für die Relevanz des Themas – dem Problem der ‚Lebenswelt‘. U. Claesges, Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff (85–101) versteht – im Anschluß an seine Analyse der teilweise voneinander divergierenden Momente dieses Titels – „Lebenswelt“ als „ontologisch-transzendente(n) Zwitterbegriff“ (97) – wobei freilich fraglich ist, ob die vorgenommenen Gegenübersetzungen von ‚ontologisch-mundaner‘ und ‚transzendentaler‘ Bedeutung des Begriffs so bei Husserl haltbar sind. Hatte C. nun auf die fundamentale Rolle der Lebenswelt in ihrer Leitfadenfunktion für eine Rückfrage in die Konstitutionsleistungen der transzendental-subjektiven Dimension hingewiesen, so widmen sich die beiden anschließenden Untersuchungen einer Thematisierung dieser Dimension selbst, beidemale angezielt unter dem Titel „phänomenologische Vernunft“. A. Aguirre, Transzendentalphänomenologischer Rationalismus (102–128) umreißt die Husserlsche Konzeption der Vernunft – in Gegenübersetzung zum phänomenologischen Verstandesbewußtsein als partial, in Mitgegebenheit präsentierendem Vermögen (124) – als „schauende Erkenntnis“ (108) wie ebenso als „wirklichkeitshervorstellende Setzung“ (112). A.’s Versuch einer Grundrißbestimmung der phänomenologischen Vernunft als Ort eigentlichen Erscheinens geschieht vor unausdrücklich Kantischem Hintergrund; dies mag für eine erste Erschließung im Sinne anfänglicher Orientierung durchaus förderlich sein – indessen wäre doch zu wünschen, es würde im Fortgang seiner Darlegungen etwas deutlicher hiervon abgehoben. Die Darlegungen von R. A. Mall, Phenomenology of reason (129–141) dagegen zielen – vor allem in Betonung ihrer geschichtlich sich manifestierenden Dynamik und Kraft („force“ [131]) in der *Krisis* – auf die ‚praktische‘ Bedeutung der phänomenologischen Vernunft. M. informiert damit über eine nicht unwichtige Bedeutungsschicht, mögen manche dieser ‚praktischen Momente‘ der phänomenologischen Vernunft auch gleichsam in idealer Verlängerung gesehen werden. Der Geographie des Husserlschen Spätwerks gilt weiterhin und schließlich – in Akzentuierung seiner kritischen Potenz – auch P. Janssens, Ontologie, Wissenschaftstheorie und Geschichte im Spätwerk Husserls (145–163). Die Endgestalt der transzendentalen Phänomenologie erlaubt – dank ihrer Einheit von Transzendental-Philosophie, Ontologie und Wissenschaftstheorie, fundiert in ihrem differenzierten Aufweis der Verschiedenheit der Konstitutionstypiken – die möglichen Verkürzungen der objektiv-wissenschaftlichen Erschließung von Welt freizulegen.

Mit den Untersuchungen von L. Eley, Zeitlichkeit und Protologik (164–188), und H.-U. Hoche, Gegenwart und Handlung (189–224)<sup>22</sup> präsentiert sich ein eigener Typus der Vergegenwärtigung phänomenologischer Gehalte. E. unternimmt den Versuch, Husserls Gedanken der in Anonymität geschehenen Konstitutionsleistungen, welche der Lebenswelt zugrunde liegen, im Sinne einer „Protologik“<sup>23</sup> als Ausgangspunkt und Fundament einer „Reflexion auf die Sprache zum Zweck der Begründung der Logik“ (172) fruchtbar werden zu lassen. H. konfrontiert die Husserlsche Zeitauslegung mit den Handlungsarten bei Aristoteles und der Unterscheidung der Verbarten (in Auseinandersetzung v. a. mit G. Ryle) und diagnostiziert hieraus bei Husserl einen Vorrang der „theoretischen Praxis“ (219) – Resultat der phänomenologischen Vernachlässigung der Leiblichkeit und der Verdrängung der eigenen Zeitlichkeit des Handelns. Beide Beiträge demonstrieren die Auseinandersetzung phänomenologischen Philosophierens mit Ergebnissen oder Überlegungen anderer philosophischer Strömungen; hierbei werden zum einen Einsichten der Husserlschen Phänomenologie (in z. T. interessanten Umwendungen) als Lösungsmodelle für bestehende Probleme in die generelle Diskussion eingebracht, zum anderen wirkt

<sup>22</sup> Jetzt in: H.-U. Hoche, Handlung, Bewußtsein, Leib. Vorstudien zu einer rein noematischen Phänomenologie (Freiburg/München 1973) 279–320.

<sup>23</sup> Worauf auch A. Gurwitsch (111) und P. Janssen (163) hinweisen.

diese Vermittlung phänomenologischer Gehalte mit Einsichten anderer philosophischer Arbeitsstile zurück auf die Husserlsche Phänomenologie, gerade auch im Sinne der kritischen Erhellung ihrer Grenzen.

Von den letzten drei Beiträgen der Festschrift gilt *K. Düsing*, Das Problem der Denkökonomie bei Husserl und Mach (225–254) einer historisch informativen Erörterung der Husserlschen Auseinandersetzung mit dem Machschen Versuch einer biologistischen Reduktion der Logik; *U. Karthaus*, Phänomenologische und poetische Zeit. Zum Verhältnis von Philosophie und Dichtung (278–296) weist auf bezeichnende Konvergenzen zwischen philosophischer Zeitauffassung (bei Husserl und Heidegger) und der poetisch-epischen Manifestation von Zeit (illustriert an R. Musils ‚Mann ohne Eigenschaften‘ und Th. Manns ‚Zauberberg‘) hin. *U. Wienbruch*, Die Funktion der schematisierten Ansicht im literarischen Kunstwerk (nach Roman Ingarden) (257–277) schließlich gibt ein bemerkenswertes Beispiel einer Anwendung phänomenologischer Denkfiguren im Bereich anderer Disziplinen: Die Husserlsche Feststellung, daß jede Einzelwahrnehmung ihren Wahrnehmungshorizont verändert, als Einheit also von Auffassung und Fortwirkung zu begreifen ist, ermöglicht die Auflösung der Alternative von Darstellungs- oder Wirkungsästhetik.

Beide Festschriften veranschaulichen, insgesamt genommen, die Feldbreite der gegenwärtigen Aufbereitung der Husserlschen Phänomenologie, die Weisen ihrer aktuellen Präsenz und damit der Modi ihrer Fortdauer. Sie ergeben sowohl einen Überblick über einige der Problemkreise, worin ihre heutige Aktualität gesehen wird. Ebenso demonstrieren sie – nach Maßgabe der jeweiligen Aktualisierungsversuche – eine umfangreiche Palette möglicher Interpretationsmuster und Zugangsarten: Der Bogen spannt sich von der Entschlüsselung einzelner Lehrstücke (mit der korrelativen Nachzeichnung ihres spezifischen Gesamtkontextes) bis zum Versuch je eigens akzentuierter Gesamtaufrisse, deren bestimmte Durchsicht durchs Ganze des Husserlschen Denkens dessen Komplexität mehr oder minder verästelt profilieren; von der Applikation einzelner phänomenologischer Gehalte auf transphänomenologische Sachverhalte bis zur phänomenologisch inaugurierten, durch manche ihrer Begriffe ermöglichten Eröffnung weiterer Problemdimensionen, deren Erörterung ineins als Fort- und Weiterinterpretation der anfänglich leitenden phänomenologischen Begriffe und Denkfiguren geschieht. Den Themen und Problemhorizonten entsprechend, welche hierin den Aufbereitungsprozeß des Husserlschen Denkens leiten – seien es Befunde und Überlegungen anderer philosophischer Forschungsrichtungen, Ergebnisse von Einzelwissenschaften, seien es gegenwärtig generell andrängende Traditionsbestände – illustrieren die Beiträge beider Bände prinzipiell die gegenwärtige philosophische Situation. Die Tatsache, daß eine Reihe aktueller philosophischer Bestrebungen solcherart gleichsam phänomenologisch vermittelt und reflektiert vors Auge tritt, indiziert – anders gewendet – nicht allein das vielschichtige Geflecht der gegenwärtigen Reception des Husserlschen Denkens<sup>24</sup>. Dieser Vermittlungsprozeß gegenwärtiger Erschließung von Phänomenologie und phänomenologischer Erschließung der aktuellen philosophischen Diskussion verdeutlicht – gerade in der Vielfalt der Auslegungshorizonte, die darin ins Spiel kommen – die Bedeutungskomplexität der Husserlschen Phänomenologie selbst. Daß deren Lehrstücke – in bestimmten Grenzen – den verschiedensten Aktualisierungen zugänglich, und also die Möglichkeit vielperspektivischer und polivalenter Entschlüsselung anbieten, scheint in der Verfassung des Husserlschen Oeuvres selbst angelegt und von dessen Typik herausgefordert. Die Durchsicht der folgenden Untersuchungen, welche das Husserlsche Denken in extensiver und detaillierter Erörterung anzielen, soll die genannten Verhältnisse punktuell näher vor den Blick bringen.

<sup>24</sup> Für die Receptionsgeschichte nicht minder aufschlußreich ist der umgekehrte Fall: Die Auseinandersetzung mit Husserl von anderen philosophischen Standorten aus wie die Typik der darin geschehenden Aneignung. So etwa bei P. Natorp oder beispielsweise bei Th. W. Adorno (vgl. hierzu: L. Eley, Zum Begriff des Transzendentalen, in: Zeitschrift für philos. Forschung [1959], XIII/2, 351–358). Vergleichende Untersuchungen hierzu sind selten; zum Verhältnis Lipps-Husserl etwa vgl. M. Wewel, Die Konstitution des transzendenten Etwas im Vollzug des Sehens. Eine Untersuchung im Anschluß an die Philosophie von Hans Lipps und in Auseinandersetzung mit Edmund Husserls Lehre vom „intentionalen Bewußtseinskorrelat“ (Düsseldorf 1968).

## II. Transzendentalphänomenologische Perspektivik und transzendentalsubjektive Methodizität

G. Brand hatte zum phänomenologischen Begriff der „Motivation“ festgestellt, Husserl habe ihm einen „grundlegenden Rang“ eingeräumt; hierbei sei „Motivation“ zwar als „fundamentales Phänomen“ gesehen, nicht aber entfaltet worden<sup>25</sup>. Motivation als „Grundgesetz des geistigen Lebens“ – so Husserl in *Ideen II*, 211 ff. – indiziert einen Titel, auf den in exemplarischer Weise E. Finks Bezeichnung des „operativen Begriffs“ zuzutreffen scheint<sup>26</sup>. Daß Husserl es unterläßt, Termini dieser Art phänomenologisch zu entfalten, mag Folge ihres universalen Charakters sein. Als unausdrückliche Leitbegriffe durchprägen diese Titel umfängliche Problemfelder im Ganzen. Es darf daher vermutet werden, sie seien nicht in direktem Zugriff zu erschließen, sondern allein aus der Gestalt jener Gesamtzusammenhänge zu ermitteln, deren Typik sie durchgreifen und bestimmen. Damit aber kann die Analyse dieser Begriffe umgekehrt zum spezifischen Durchblick durch ein jeweiliges Ganzes des Husserlschen Denkens werden, zur Vergegenwärtigung bestimmter Querschnitte führen, worin Hauptstränge seines Denkens in eigener Verflochtenheit und in gewissen Phasen ihrer Entwicklung sichtbar werden.

B. Rangs Untersuchung konturiert diesen Sachverhalt in exemplarischer Weise. Sie erörtert den Zusammenhang von Motivation, Kausalität und Objektivität im Kontext eines bislang bei Husserl kaum beobachteten Sachverhalts: der perspektivischen Verfaßtheit des Transzendentalsubjekts, von R. anhand der ‚Horizontalität‘ aufgezeigt. Näherhin: Im Ausgang von einer Analyse von Grundzügen der Intentionalität in der ‚deskriptiven Phänomenologie‘ (vornehmlich orientiert an den *Logischen Untersuchungen*) entfaltet R. zum einen die „im Identitätsbewußtsein sich konstituierende Einheit des Gegenstandes als Identität in der Mannigfaltigkeit von räumlichen Perspektiven“ (29) und thematisiert sodann – im Rahmen einer Erörterung der Reduktion – zuvörderst die phänomenologische Analyse der ‚natürlichen Welterfahrung‘ unter dem Aspekt ihres natürlichen Raumbewußtseins. Dessen Perspektivik ist dadurch gekennzeichnet, daß in ihr die „scheinbar selbstgebende Wahrnehmung zur Präntention“ (29) gestempelt, die alleinig mögliche perspektivische Gegebenheit als Erscheinungs- und Seinsweise, als „Gegebenheitsweise des identischen Gegenstandes“ (42) erschlossen ist. Die Erörterung der „Reduktion von Seinsgeltungen auf ihren transzendentalen Ursprung“ (76) – Wendung zum transzendentalen Untergrund dieser Verhältnisse – leitet bei R. hin zur Diskussion des paradoxalen Gegenübers von transzendentalem ego und mundan-empirischem Ich (81–90). R.'s Lösungsvorschlag lautet, es handle sich um „zwei Seinsweisen meiner selbst“ (90). Vor diesem Hintergrund enthüllt R. Bedeutung und Typik der Husserlschen Motivation als Verweisungsstruktur der „horizontintentional geregelten Erfahrung“ (99). ‚Motivation‘ bezeichnet in „der transzendental reduzierten Sphäre des Bewußtseins“ (114) eine „Regelstruktur“ (113); der „Strom der intentionalen Erlebnisse“ ist „allein und ausschließlich durch das ‚Weil der Motivation‘ geregelt“ (114 f.). Indem so „der Motivationszusammenhang des Erlebens“ als „transzendente Reduktionsgestalt des Kausalzusammenhangs der Natur“ enthüllbar wird, ist zugleich das Motivationsfundament der Kausalität (138) freigelegt und die Basis des kritischen phänomenologischen Einspruchs gegen eine „Naturwissenschaft vom Bewußtsein“<sup>27</sup>, gegen eine Differenznivellierung von Bewußtsein und raumdinglicher Realität gewonnen (100). An diesem Punkt der Untersuchung vollzieht R. eine interessante Wendung.

Die im noematischen Sinn fundierte Motivation ist als Potentialität des Subjekts (159) motivierte Möglichkeit (14), in einem „Horizont bestimmbarer Unbestimmtheit“ (153) und also in einem Raum der Kinaisthesis (163), der Wahrnehmung als leiblicher Bewegung (160–163). R. interpretiert Kinaisthesis auf Praxis hin und vermutet so im Zusammenhang von motivierter Möglichkeit und kinaisthetischer Freiheit eine neue Begründungsmöglichkeit der Einheit von

<sup>25</sup> A. a. O. 147.

<sup>26</sup> E. Fink, Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie, in: Zeitschrift für philos. Forschung Bd. IX (1957) 321–337; jetzt in: E. F., Nähe und Distanz.

<sup>27</sup> So Husserls Formulierung in: Philosophie als strenge Wissenschaft (Frankfurt a. M. 1971) (= Quellen der Philosophie 1) 23.

Theorie und Praxis, wobei die Praxis (wie sich endgültig in Husserls *Krisis* und deren Begriff einer „theoretischen Praxis“ [113] erweise) eine konstitutive Rolle für die Ausbildung reiner Theorie erhalte. Dem korreliert – so R. – ein Wandel im Begriff der Intentionalität. Wie R. an späten Schriften Husserls (so an *Erfahrung und Urteil*) deutlich werden läßt, ist darunter nun ein „Gerichtetsein auf Wahrheit“ (183) zu verstehen. So ist der Motivationszusammenhang der phänomenologischen Vernunft im Ganzen auf Wahrheit als Selbstgegebenheit in Endgültigkeit hin bezogen; sie zielt damit im Letzten – und gleichsam gegenläufig zur aufgewiesenen Perspektivik – auf eine Entperspektivierung der Welt. In der Leitbahn der Frage nach dem Zusammenhang von kausal- und naturwissenschaftlicher Weltauffassung zielt R. abschließend auf eine „phänomenologische Wissenschaftstheorie“ im Sinne einer Ursprungsgenealogie, wie die in Husserls *Krisis* vorgeführte „Ableitung der prognostischen Relevanz der Wissenschaft aus der Struktur des Lebens“ (228) sie vorführe.

R.'s Gedankengang, in detaillierten und durchsichtigen Analysen durchgeführt (vgl. etwa: „Natürliche und transzendente Reflexion [Selbsterfahrung]“ [65–96], oder z. B. seine Verhandlung des phänomenologischen Begriffs der Möglichkeit im Vergleich mit Kant [139–145]) entfaltet einen so bezeichnenden wie stringenten Zusammenhang im Denken Husserls. Der Konnex ist stringent darum, weil in ihm eine Reihe phänomenologischer Lehrstücke sich in ihrer Sinneinheit und ihrer untergründigen Verkettung erschließen; stringent ist er weiter, weil in seinem Deutungsganzen die Signifikanz mancher Husserlscher Theorien (z. B. der Kinaisthesis) in spezifischer Beleuchtung an den Tag tritt. Das letztgenannte Problemfeld präsentiert nun eine entscheidende Schaltstelle in R.'s Gedankengang. Ob die Kinaisthesis tatsächlich schon ‚Praxis‘ sei, wie R. annimmt, sei hier dahingestellt. Wichtig ist, daß darin das Moment der Leiblichkeit der Erfahrung ins Feld geführt wird. Damit ist ein wesentlicher Ursprung des Gedankens phänomenologischer Perspektivik genannt. Daß R. in dieser Wendung zur Kinaisthesis ineins bestimmte Problembereiche und Erschließungsmöglichkeiten der Husserlschen Perspektivik in einem umfassenderen Sinne ausblendet, schmälert die Bedeutung seiner Untersuchung nicht; sie seien indessen kurz angedeutet, weil sie das Gewicht der vorgetragenen Überlegungen R.'s weiter einsehbar werden lassen.

R. selbst bezeichnet die perspektivische Erfahrung zum einen als Reflexionsphänomen (32) und kennzeichnet zum anderen – in prägnanter Interpretation des Verhältnisses von epoché und Reduktion (74 f.) – die Reduktion (wie schon angeführt) als „Rückführung von Seinsgeltungen auf ihren transzendentalen Ursprung“ (75). Dementsprechend hätte es nahegelegen (und seine Ausführungen in Teil I der Untersuchung ließen dies erwarten), jene Rückfrage in Hinblick auf den transzendental-subjektiven Ort der Perspektivik durchzuführen. Wenn R. so ins Problemfeld der Kinaisthesis vorstieß, dann ist hierin festzuhalten, daß der Gedanke der Perspektivik dort allein im Bereich des Raumdinglichen entfaltet werden kann. Damit aber ist die Typik phänomenologischer Perspektivik in ihrer vollen Spannweite noch keineswegs erschöpft. Man darf vielmehr annehmen, daß bereits die Titel „natürliche“ bzw. „phänomenologische Einstellung“ fundamentale und präzisere Perspektiven und spezifische Peilungsweisen des transzendentalen Subjekts anzeigen. Diese – umfassendere – Bedeutung von ‚Perspektive‘ klingt bei R. selbst an. So, wenn in Bezug auf den Motivations- und Kausalzusammenhang zu Recht nicht von zwei Welten, sondern von „zwei Interpretationsweisen“ als „Auffassungen von Wirkzusammenhängen“ (124) die Rede ist; so in der Verhandlung des Zusammenhangs von empirisch-mundanem Ich und transendentalem ego: Korrelativ zu den perspektivisch je eigenen Gegebenheitsweisen eines Gegebenen wird diese Differenz als Differenz der Seinsweisen bezeichnet. Die Figur solcher Transzendentalperspektivik läßt sich beispielsweise an der Typik Husserlscher Horizontalität näher verdeutlichen. Husserl spricht in den *Ideen I* (201) in Hinblick auf die Horizontalität des Erlebnisstroms vom „Bewußtseinshof“, dem „eigenen Wesen des Hofes ... daß gewisse Modifikationen des ursprünglichen Erlebnisses ... freie Wendungen des Blickes“ möglich sind. Die Horizonte sind so durch eine wesensmäßige Typik ausgezeichnet, kraft derer ein Gegebenes – entgegen der Unendlichkeit seiner möglichen Abschattungsreihen – stets schon, und zwar in bestimmter Akzentuierung zur Gänze antizipiert ist. Horizontspezifische Erschlossenheit meint daher, in einem spezifisch eröffneten, spezifisch aufblendenden und anpeilenden Ganzen präsent zu sein. Eindringlicher noch als der Begriff des ‚Horizonts‘ demonstrieren der Begriff der ‚Region‘ und dessen – reduktive – Bestimmung als Regelstruktur der transzendentalen Subjek-

tivität diese ‚transzendente Perspektivik‘ (worauf v. a. H. Rombach und A. Schütz<sup>28</sup> hingewiesen haben). Es darf mit gutem Grund vermutet werden, das phänomenologische Transzendentalsubjekt sei überhaupt, schon in seiner fundamentalen Verfassung, perspektivisch strukturiert<sup>29</sup>. Wenn R.'s Erörterung der Kinaisthesis daher in der Erfahrung der Leiblichkeit *einen* Ursprung dieser Grundverfassung des Subjekts vor Augen führt, so wird hieran – in Hinblick auf die Polivalenz Husserlschen Denkens – ein interessantes Phänomen akut. Mit dieser Erfahrung der leiblich-räumlichen Bewegung und ihrem perspektivischen Erschließungsmodus von Welt wurde ein Erfahrungsfeld in die transzendente Subjektivität eingebracht, das von deren traditionellem (Kantischen) Bestand durchaus divergiert. Hieraus könnte prinzipiell der Schluß gezogen werden, mancher Husserlsche Theorienkomplex sei eben durch solche strukturierende ‚Überlagerung‘ und prägende ‚Einblendung‘ differenter Phänomenbereiche und ihrer Deutungszusammenhänge charakterisiert.

Das transzendente Subjekt der Leistung der „Seinsgeltungen“ eröffnet nun einen anderen, zentral bedeutsamen Aspekt seiner komplexen Polivalenz, stellt man die – scheinbar triviale – Frage nach dem Verhältnis von phänomenologischer Methodizität und der Forderung nach ‚originärer Selbstgegebenheit‘. Die Frage ist nicht allein wesentlich für eine Durchleuchtung der transzendentalen Phänomenologie der Konstitution. Die Frage impliziert zugleich und weiter das Problem des Zusammenhangs von phänomenologischer Freilegungsoperationalität mit der Forderung nach ‚absoluter Voraussetzungslosigkeit‘; dieser Konnex aber ist unabtrennbar verknüpft mit dem Problem der Weisen der Präsentierung des solcherart Freigelegten als Modi der Selbstdarstellung und Selbstaarbeitung von Phänomenologie. Wird hierbei erinnert, daß Husserl jene Selbstdarstellung von Phänomenologie anzielt als „System“ (in seinen Schriften durchgängig als *Intentum* antreffbar)<sup>30</sup>, dann darf der indizierte Zusammenhang in der klassischen Formel von ‚System und Methode‘ gefaßt werden. Der angesprochene Problemkonnex zeigt sich darin als Durchlaufstelle einer Reihe verschiedenster Fragestränge: So vergegenwärtigt etwa die Frage nach der Struktur phänomenologischer Methodizität das Problem ihrer vorausgesetzten Begrifflichkeit und deren Vorbedingungen; hierin verflochten ist die Frage nach dem geschichtlichen Ort solcher Vorentscheidungen und dem Maß ihrer untergründigen Präjudizierung der phänomenologischen Voraussetzungslosigkeit.

Die Erörterung von *B. Abba* analysiert diesen Zusammenhang von ‚System und Methode‘ unter einer essentiellen Hinsicht. Ihr Versuch, die „Möglichkeit der transzendental-phänomenologischen Methode“ in Frage zu stellen (1), enthüllt die in die phänomenologische Subjektivität zurückschreitende Analyse als nur in ihrem Vollzug „definierbar“ (4). So gilt näherhin von der Reduktion: Sie „konstituiert ein neues, bisher unbekanntes Universum; sie erschließt eine neuartige Erfahrung: die transzendente Erfahrung, welche die Einheit von Ich-Akt-Gegenständlichkeit als wesentliche Struktur ihrer transzendentalen Tätigkeit voraussetzt“ (9). Diese unausdrücklich konstitutive Funktion der phänomenologischen Methodizität – „die phänomenologische Analyse gebraucht bereits Begriffe, die konstituierend für die Struktur der transzendentalen Erfahrung sind“ (20) – erreicht in der Dimension der „transzendentalen absoluten Subjektivität“ ihre volle Spannweite. Von dieser Methodizität phänomenologisch als „konstituierendes Funktionszentrum“ enthüllt, muß die aufweisende Analyse als *dessen* Vollzug – und damit als Selbstkonstitution von Phänomenologie begriffen werden. Weil „durch die transzendente Reflexion alles konstituiert wird, konstituiert sie auch sich selbst“ (73). So ist die „Transzendental-Philosophie“ die „höchste Stufe der Selbstevidenz der transzendental-konstituierenden Intentionalität“ (73 f.). Aus dieser Identität von phänomenologischer ‚Beschreibung‘ und trans-

<sup>28</sup> Vgl. H. Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie. Eine geschichtsphilosophische und philosophiegeschichtliche Studie über den Stand des philosophischen Fragens* (Freiburg/München 1964) 67–70; A. Schütz, *Über die mannigfachen Wirklichkeiten*, in: A. S., *Gesammelte Aufsätze* 1 (Den Haag 1971) 237–281.

<sup>29</sup> Dazu näherhin: S. Müller, *Vernunft und Technik. Die Dialektik der Erscheinung bei Edmund Husserl* (Freiburg/München 1976) 193–249.

<sup>30</sup> Vgl. etwa: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, 10; *Cartesianische Meditationen*, 39, 181; *Erste Philosophie II*, 337; *Phänomenologische Psychologie*, 378.

zendentaler Konstitution als Selbstkonstitution der Analyse ergeben sich – so A. – einige bezeichnende Paradoxien. Zum einen erweist sich die passive Genesis vor solchem Hintergrund als zwiespältig: „daß die Analyse durch ihre Aktivität eine reine Passivität konstituiert, die eigentlich eine andere, sich selbst konstituierende Aktivität ist“ (106). Zum anderen – hiermit verknüpft – ist es unerklärlich, daß das „zeitkonstituierende Bewußtsein sowohl die begründete immanente Zeitigung und Selbstzeitigung, wie auch sein Selbstwissen konstituiert“ (135) – ein Selbstwissen, dem sodann (um Husserl selbst anzuführen) in Bezug auf eben seinen ‚Gegenstand‘, den urströmenden Zeitfluß, „die Namen“ „fehlen“. Diese bestechend konturierten Schwierigkeiten der Husserlschen Zeitkonzeption, Schwierigkeiten, welche aus den – im Spannungsfeld von System und Methode angesiedelten – Aufgaben und Funktionen erwachsen, wie dieses Zeitbewußtsein sie zu leisten hat, demonstrieren die Relevanz von A.’s Interpretationsansatz.

A.’s Zugangsperspektive und seine – partiell – sehr scharfsinnigen Darlegungen lenken den Blick auf einen prinzipiellen und bedeutsamen Zusammenhang, der seinerseits auf ein entscheidendes Moment des Husserlschen Spätwerks im Ganzen deutet. Schon die Freilegung jener untergründigen und innersten Identität von Methodizität und Konstitution, die Thematisierung des bezeichnenden Sachverhalts, daß jedwede phänomenologische Sachentdeckung unaufhebbar durch die freilegende Operationalität vermittelt ist, lassen einen eigenen Charakterzug der Husserlschen Phänomenologie und der in ihr angezielten Vernunft hervortreten. Diese Identität läßt – in der Unabtrennbarkeit phänomenologischer Entdeckungsergebnisse von ihren Freilegungsprozessen – vermuten, die phänomenologische Vernunft sei weniger praktische, denn, mit A. Aguirres Formulierung gesagt, „wirklichkeitsherstellende“ (a. a. O.), und also neuzeitliche ‚Setzungs-Vernunft‘. Welcher Rang ihr, und damit der Phänomenologie selbst hierin zgedacht ist, enthüllt nicht allein die Forderung nach ‚absoluter Voraussetzungslosigkeit‘, worin die phänomenologisch aufgewiesene Vernunft behauptet, originäre Selbstgegebenheit von jeglichem garantieren zu können. Folgt man nämlich darüber hinaus Husserls teleologischer Rekonstruktion der abendländischen Denkgeschichte in der *Krisis*, einer Geschichte, deren „tiefste Sinnhaftigkeit“ darin bestehe, auf „eine Endform der Transzendentalphilosophie – als Phänomenologie“ (71) ausgerichtet zu sein, dann bekundet Phänomenologie eine der höchsten Möglichkeiten dieser Denkgeschichte. Kann sie dies deshalb für sich beanspruchen, weil ihre Identität von Freilegung und Konstitution jene Vernunft – in solcher Geschichte selbst agierend, „ratio in der ständigen Bewegung der Selbsterhellung“ (*Krisis*, 273) – überhaupt erst ermöglicht? Unbezweifelbar scheint jedenfalls: Die notierte Identität erhält im Husserlschen Spätwerk unausdrücklich geschichtsphilosophischen Stellenwert und bildet so ein Implikat seiner Konzeption von Geschichte.

A. selbst zielt abschließend auf die Bestimmung einer grundlegenden Insuffizienz phänomenologischer Subjektivität: Der ‚transzendentalen Erfahrung‘, unwillen ihrer „Vermenschlichung“ (136) auf zeitigende Vergegenständlichung verwiesen, ist infolge ihrer Verfassung (nur allgemeinintentional konstituieren zu können) der „Weg zur existenzial-wirklichen, vermenschlichten Aktivität“ (153 f.) versperrt. A.’s Untersuchung vermittelt so neben mancher wesentlicher Einsicht interessante Fragehorizonte. Hierbei sind allerdings, was die Verfahrensweise der gedrängt geschriebenen und nicht immer leicht lesbaren Untersuchung betrifft, einige Einwände zu notieren. Vorab gesehen, arbeitet A. mit einer Reihe von Interpretationsbegriffen (z. B. „reflexiv-iterativ“, „reduktiv-reflektiv“, „abstrakt-reduktiv“), welche nur mit Mühe in die mit ihnen vermeinten phänomenologischen Sachverhalte zurückübersetzt werden können. Der hieraus entspringende Verdacht, die Verwendung solcher Stenogramme verkürze spezifische und essentielle Detaillierungen der Husserlschen Gedankenführung, bestätigt sich an einem zentralen Punkt. Im Sinne der gekennzeichneten Verfahrensart verzichtete A. nämlich darauf, den Begriff der ‚phänomenologischen Konstitution‘ in seiner phänomenologisch-konkreten Struktur und Variabilität zu entfalten. Diese mangelnde Detaillierung initiiert eine fehlende Differenzierung. ‚Konstitution‘ als interne Funktion phänomenologischer Analytik ist, so darf vermutet werden, in gewissem Sinne durchaus verschieden von ‚Konstitution‘ als Titel für die Prozeßmannigfaltigkeit des transzendentalen Subjekts. Insofern nun bei A. ‚Konstitution‘ in der ersten Bedeutung (und so als operationaler Auslegungsbegriff) die Anpeilung der transzendentalen Konstitution leitet, findet nicht allein eine Vermengung zweier mutmaßlich differenter ‚Konstitutionsweisen‘ statt. Eine genauere Sortierung beider Bedeutungen hätte darüber hinaus eine sorgfältigere Analyse der passiven Genesis erlaubt (wobei gerade hier deutlich wird, daß

A. – nicht immer zu seinem Vorteil – davon absieht, bestehende Literatur über Husserl heranzuziehen; so wäre durch eine Aufnahme der Ergebnisse von K. Held<sup>31</sup>, R. Sokolowski<sup>32</sup> oder A. Aguirre [Genetische Phänomenologie] manche Ergänzung möglich geworden). Die passive Genesis eben macht einsichtig, daß im Husserlschen Entdeckungsgang noch andere Freilegungsarten denn ‚Erzeugung‘ antreffbar sind – so hier der Aufweis von subjektiven Aktionen, welche dem konstitutiven Zugriff des Subjekts entzogen, diesem vielmehr ermöglichend vorgelagert sind.

### III. Transzendente Letztbegründung und genetisches Subjekt

Schon der Vergleich der beiden bislang erörterten Untersuchungen vermittelt einen deutlichen Eindruck von der internen Mannigfaltigkeit möglicher Strukturgestalten der transzendentalphänomenologischen Subjektivität als einer – wenngleich zentralen – Problemdimension des Husserlschen Denkens, einen Eindruck von der Vielzahl möglicher Verspannungen dieser Formationen und ihrer internen Fluchtlinien im Ganzen der Husserlschen Phänomenologie. Deren Geographie erhält nun unter dem Generalthema der Differenz von „statischer und genetischer Phänomenologie“, dem die beiden folgenden Schriften gewidmet sind, eine weitere Profilierung.

Eine vorzügliche Charakteristik der genannten Differenz gibt *A. de Almeida*: „daß die statische Phänomenologie einen Querschnitt durch den Erlebnisstrom legt, der die vertikale Struktur des Stromes zum Vorschein bringt, während die genetische ihn im Längsschnitt darstellt, wodurch der Fluß und somit das Prozeßhafte der Intentionalität sichtbar wird“ (7). So in der Einleitung seiner Untersuchung, welche die Typik der „genetischen Phänomenologie“ an ihrer Ausprägung von „Sinn und Gehalt“ zum Vorschein bringen soll. A. eröffnet seine Erörterung – methodisch ein glücklicher Einfall – mit einer Skizze des Untersuchungsprogramms. Dessen weiträumig entfalteter Gedankengang informiert nicht allein über einige wesentliche Ergebnisse der folgenden Analysen, sondern bietet zugleich einen Bedeutungshorizont für deren phänomenologische Relevanz. Ausgangspunkt der Untersuchung ist die Frage nach den Auffassungssynthesen, worin ein „intuitiver Inhalt“ zu einem „darstellenden“ wird (1). Hierin soll ein zentraler Prozeß der Phänomenologie, der Prozeß der Sinngebung – von A. als Vermittlung von Sinn, Form und Inhalt gefaßt – Thema werden. Die genannten Gegenüberstellungen und ihr Modell der Repräsentation haben, so A., nur für die statische Phänomenologie, deren Apriorizität des Sinns und seines „logischen Möglichkeitsbewußtseins“ (93) Geltung. In der genetischen Phänomenologie hingegen und deren „intentionalen Prozeß“ (6 f.) entspringen Sinn und Gehalt der „Leistung eines konkreten Subjektes“ (7), das kraft seiner „Sinngenesis“ (179) und seiner Habitualitäten ein geschichtshaftes Subjekt sei (22 f., 178), teleologisch ausgerichtet auf den Universalthorizont der Welt als „ein Aufgegebenes der Erfahrung“ (190).

Dieser Gedankengang wird in zwei Hauptschritten durchgeführt. Zum einen im Bereich der „reinen Hyletik“, in Thematisierung der Empfindungskonstitution und der Sinnlichkeitssynthesen, im Bereich „höherer“ Konstitutionsvollzüge zum anderen, dargestellt an den „kategorialen Formen“ und der „Identität der logischen Gegenständlichkeiten“. Zum ersten: Orientiert an der Einsicht, daß Empfindungen erst vermittels des Auffassungsaktes zu sinnhaften Inhalten werden (32), muß im Empfindungsbegriff eine Spannung konstatiert werden. Empfindung ist sowohl Empfindungsmoment im Bewußtseinsstrom, also bloßes Material für die sinnverleihenden Formierungen – andererseits aber wird Empfindung, wie A. feststellt, gleichgesetzt mit den Noesen des „vernünftigen Lebens“ (36). Die Lösung der Spannung besteht darin, Empfindung in ihrem realen Sinn als intentionalen Prozeß zu enthüllen (ebd.). Näherhin: Daß das „Ich im ursprünglichen Bewußtseinsfluß bei jedem Moment nicht auf faktische elementare Ganzheiten, sondern . . . im Vorhinein aufs Ganze geht“ (66), insofern nämlich „das Bewußtsein bei jedem aktuellen Moment auf alle anderen Momente kraft dieses aktuellen Moments selbst ausgerichtet ist“ (ebd.). Worin besteht jene Ganzheit, wie muß die Struktur dieser eigentüm-

<sup>31</sup> K. Held, *Lebendige Gegenwart*. Die Frage nach der Seinweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik (Den Haag 1966).

<sup>32</sup> R. Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution* (The Hague 1964).

lichen intentionalen Verknüpfung gedacht werden? A.'s treffende Erklärung, es handle sich hierbei um eine „Verweisungsganzheit“ (61), rekurrierte auch auf die VI. Logische Untersuchung. Dort freilich sei die Frage danach „noch offen“ (ebd.) geblieben. A.'s vorzügliche Deskription der genetischen Längsschnittstruktur des Bewußtseinseinflusses legt es nahe, in aller Kürze ein kaum beachtetes Lehrstück der frühen Husserlschen Phänomenologie zu erinnern. Diese Erinnerung scheint aus zwei Gründen notwendig. Zum einen scheint jenes Lehrstück die Typik der intentional zu denkenden Einigung schon voll zu enthalten, und zwar in rein formaler Strukturanalyse. Diese formale Vorwegnahme jener Verknüpfungsordnung, welche die Intentionalität sodann material präsentieren wird, scheint zugleich und zum weiteren unerläßliche Voraussetzung für A.'s Analyse der komplexeren Konstitutionsweisen und ihres Orts. In der „Lehre von den Ganzen und Teilen“, der III. Logischen Untersuchung hatte Husserl nämlich geschrieben: „Alles wahrhaft Einigende . . . sind die Verhältnisse der Fundierung. Folglich kommt auch die Einheit selbständiger Gegenstände nur durch Fundierung zustande.“ Und weiter: „Da sie, als selbständige [„Glieder“, „Teile“] nicht ineinander fundiert sind, so bleibt nur übrig, daß sie selbst, und zwar zusammen, neue Inhalte fundieren, welche . . . hinsichtlich der fundierenden ‚Glieder‘ einheitsgebende Inhalte heißen“ (279). Die solcherart entfaltete Struktur der Fundierung eines Ganzen in seinen Teilen gilt hierbei ebenso für die „unselbständigen Teile“, wobei ‚Teil‘ alles ist, „was der Gegenstand . . . ‚hat‘, im Sinne eines ihn wirklich Aufbauenden“ (228). Fundierung eines Ganzen in seinen Teilen bedeutet so, kurz gefaßt: Die Gründung eines Ganzen geschieht in seinen Momenten, seine Einheit wird ermöglicht und bedingt vom Integrierten, gleichsam ‚von unten her‘ – in wechselseitiger Verwiesenheit von Ganzem und Teil, in Reduzierung eines schrankenlosen Vorrangs vorgängiger Einheit. Die weitreichenden Konsequenzen dieser Theorie und ihrer untergründigen Fortdauer werden deutlich, wendet man sich zum anderen A.'s Erörterung der höheren Konstitutionsweisen zu. „Jede [sc. auf Sinnlichkeit gehende] Teilintention ist schon von sich aus Intention auf den gesamten Gegenstand, so daß alle Teilintentionen unmittelbar zur Gesamtintention zusammenwachsen“ (117), hatte A. – in prägnanter, indirekter Anzeige jener Gründungsordnung im Feld der genetischen Phänomenologie – ausgeführt. Dies aber bedeutet in Hinblick auf die Konstitutionsweisen der ‚höheren, logischen Gegenstände‘, daß „die logische Sinnhaftigkeit nicht ursprünglich ist, sondern die Sinnhaftigkeit der Erfahrung voraussetzt“ (185). Auch die komplexeren Konstitutionsprozesse sind in einer „antepredikativen ἐμπειρία“ (19) fundiert. Diese Demonstration der Gründung des ‚Höheren im Niedrigeren‘ (im Sinne der verschiedenen Komplexitätsgrade), der ‚Fundierung von unten‘ nennt zugleich ein entscheidendes Ergebnis der Untersuchung A.'s. Mit ihrer Vergegenwärtigung des fundamentalen Rangs der Sinnlichkeit und deren also bezeugter phänomenologischer Rehabilitation enthüllt sich die bloße Gegenübersetzung von Denken und Sinnlichkeit auch für Husserl als ‚abstrakt‘ im Hegelschen Sinne. Wenn daher „die konstitutive Theorie der Wahrnehmung die unentbehrliche Vorstufe für jede logische Problematik bildet“ (122), so ist damit nicht allein die schon der phänomenologischen Sinnlichkeit zuzigene Geordnetheit angezeigt. Ineins damit eröffnen die Darlegungen A.'s in konziser Weise jene von L. Eley skizzierte Möglichkeit einer phänomenologischen Protologik als Fundament von Logik in höherem Sinne – daß sie kein ausreichendes Fundament sein kann, bleibt ebenso außer Zweifel.

A.'s Untersuchung erweist sich – gerade in seiner Ortsbestimmung der logischen Konstitution, ermöglicht durch die Analyse der ‚reinen Hyletik‘ – als spezifischer Weg der Inblicknahme von Grundzügen der genetischen Phänomenologie. Seine den ‚höheren‘ Konstitutionsprozessen gewidmeten Analysen sind zwar vornehmlich zentriert auf die Konstitution der logisch-idealen Gegenstände. Dieser Fall phänomenologischer Konstitution bietet, für sich genommen, einen verhältnismäßig schmalen Ausschnitt aus dem weiten Spektrum komplexerer Sinngenesen – wie sie etwa am Fall lebensweltlicher Sinnvermittlung, Sinnstiftung und Sinnanreicherung begegnen. Die Erörterung J.'s aber entrollt jene Verspannungen, worin die logische Sinnkonstitution ermöglichend eingebunden ist: Deren Ausgerichtetheit auf „Sinnshorizonte“ (170), deren Fundiertheit in den „passiven Synthesen der Welterfahrung“, die „immer schon geleistet sind, ohne je vollzogen worden zu sein“ (202). Damit ist zugleich der Blick eröffnet in die volle und eigentliche Problemdimension der genetischen Phänomenologie, sind einige ihrer Hauptlinien am Horizont angedeutet – so der Bereich der in Anonymität fungierenden Subjektivität (deren

Fungieren jene ‚Protologik‘ entspringt), so der Komplex der Habitualisierung und der Sinnengenese in den „intentional von Subjekt zu Subjekt übergreifenden Synthesen“ (*Krisis* 170).

In weldh' radikalem Sinne das Problem der genetischen Sinnkonstitution nun darüber hinaus zu nehmen ist, bezeugt etwa folgender Passus der *Ersten Philosophie I*: „Sowie man aber diese reine Subjektivität erfaßt hat, wird man auch dessen inne, daß sie in ihren reinen Bewußtseinserlebnissen die Urquelle aller Sinnggebung ist, die Urstätte, in der alles Gegenständliche, das für das erkennende Ich etwas bedeuten und als seiend gelten soll, seine Bedeutung erhält, seine Geltung erhält“ (167). Diese Husserlschen Formulierungen legen es nicht allein nahe, jene „Urvertrautheit mit den Weltdingen“, worauf A. rekurriert und welche er als „Verstehen von Sinn“ auslegt (171), allein als vorläufige Bestimmungen zu nehmen. Husserls Charakteristik läßt darüber hinaus – angesichts der unhintergehbaren Ursprünglichkeit und der Ausschließlichkeit der Sinnermöglichung, wie sie dem transzendentalen Subjekt hier zugeschrieben sind – die Vermutung entstehen, der Titel ‚genetische Phänomenologie‘ indiziere eine nicht unerhebliche Innovation neuzeitlicher Transzendentalität.

Die Untersuchung von A. *Aguirre*, zeitlich früher als die Schrift von *De Almeida*, konturiert das Feld der genetischen Phänomenologie zwar weniger detailliert, doch in größerer Spannweite. Ihr spezifisches Thema ist das Problem der Reduktion und der ihr inhärenten Phänomenalisierung von Wirklichkeit, ein Problem, welches im Zusammenhang mit dem skeptischen Motiv im Denken Husserls entfaltet werden soll. Analog der philosophischen Skepsis an der „naiv oder natürlich vollzogenen Erkenntnis“ (95), welche phänomenologisch zum Anstoß einer „Rückwendung des Bewußtseins auf sich selbst“ (ebd.) wird, inauguriert die Negation einer Skepsis am Erkennenkönnen überhaupt einen letztbegründenden Rückgriff in die voraussetzungslose Sphäre der „vollzogenen Leistung“ (5) des erkennenden Subjekts. Die Analyse seiner subjektiven „Erlebnisse als Erscheinungen oder Darstellungen der realen Welt“ (140), durchgeführt unter dem Leitmaß der Forderung nach reiner Selbstgegebenheit der Phänomene entdeckt – so A. – am Gegebenen ein Implikationsgeflecht: „Jeder Akt bzw. jede Erscheinung bildet dabei einen Kern, um den sich die anderen Phasen des Lebens . . . als Hof oder Horizont ordnen“ (146). Ebenso wie antizipative „Momente des Vorgriffes“ (147) gehören hierzu „vorausgegangene Erfahrungsphasen“ und „Vergangenheitshorizonte“ (ebd.). Die im „Vollzug der Erfahrung“ geschehende Transzendierung läuft so in den „Horizont des Erworbenen“ – der „Widerspiegelung meines gesamten intentionalen Lebens als eines Geschehens der Erfahrung . . . Widerspiegelung meiner eigenen Geschichte“ (156). Ineins mit der hieraus gezogenen Folgerung, jeder „Akt der Welterfahrung“ sei ein „durch und durch geschichtlicher Akt“ (ebd.), kennzeichnet A. die transzendente Geschichtlichkeit, die „genetisch-geschichtliche Struktur des Bewußtseins“ (167), worin jeder erfahrene Gegenstand eine „zeitlich urstiftende Genesis . . . einen Anfang der betreffenden Geschichte oder Tradition“ eröffne. So enthält jede „Erfahrung von Seiendem eine genetische Verweisung auf meine Geschichte bzw. innerhalb ihrer“ (159). Demgegenüber muß die Subjektivität, „weil sie nicht auf Genesis zurückbezogen ist, als Absolutes bezeichnet werden“ (162). In der Bahnlinie dieser Verhältnisse tritt so eine eigentümliche Aporie zu Tage: Als „absolute Erscheinung“, weil vor aller genetischen Verweisung – als eben deren Ursprungsdimension – liegend, ist diese absolute Subjektivität in strengstem Sinne selbstgegeben. Darin aber ist sie zugleich „völlig inhaltslos“ (185): „Es ist Sein und nicht Seiendes, und darum selbst unfassbar“ (ebd.). Damit konstatiert A. ein „Versagen der Phänomenologie vor ihrem Programm“ (184). Vor Augen tritt das „Scheitern einer absoluten Reflexion, die in ihrem Vollzug Wirklichkeit behalten und sie voraussetzungslos beschreiben will“ (186).

A.'s Darlegungen überzeugen in mehrfacher Hinsicht. Seine gewählte Fragerichtung und Durchgangsperspektive ermöglicht eine Gesamtdurchsicht, welche spezifische Formationen der genetischen Phänomenologie ans Licht hebt. Gegenüber dem Verfahren einer bloß binnenphänomenologischen Interpretation – wie sie etwa bei *De Almeida* (in freilich vorzüglicher Form) gegeben ist – gelangen bei A. untergründig verborgene Brüche des Husserlschen Denkens vor den Blick, werden im Massiv dieses Denkens Einstürze und Verwerfungen sichtbar. So kann seine Bestimmung jener transzendental-subjektiven Ursprungsaporie der scheiternden absoluten Reflexion als vorzüglich bezeichnet werden. Zum weiteren bestechen prägnante Einzelanalysen: So die Kennzeichnung von Epoché und Reduktion in ihrer transzendental-ontologischen Relevanz (vgl. 40, 59); so die Charakterisierung der phänomenologischen Selbstgegebenheit der

Erscheinungen als – im letzten gesehen – umfassender Komplexion der Akte des Bewußtseins im Ganzen. Gerade die letztgenannte Einsicht ergibt wichtige Befunde: Daß Selbstgegebenheit solcherart im „Geflecht der Intentionalität“ (145) nur als (vermittelte und vermittelnde) Gegebenheit der jeweiligen Aktionstotalität des Subjekts möglich ist, demonstriert die Allgegenwart seiner leistenden Funktionen (168 f.) – gegenüber diesem Sachverhalt vermag sodann jene bedeutsame Aporie der prinzipiellen inhaltlichen Entzogenheit des ‚urquellend-fungierenden‘ Subjekts in ihrer vollen Schärfe hervorzutreten.

Es schmälert den Rang dieser Untersuchung nicht prinzipiell, wenn zugleich notiert wird, daß sie – in Hinblick auf ihren Interpretationsmodus wie auch auf dessen inhaltliche Konsequenzen – einige kritische Fragen veranlaßt. Zum ersten ist festzuhalten: A. thematisiert auf weiten Strecken seiner Erörterung allein Makrostrukturen des Husserlschen Denkens. Daß hierbei – gegenüber jenen Miniaturinterpretationen, welche in der schlechten Unendlichkeit ihrer Detaillierungen ertrinken – weiträumigere Linien ansichtig werden, ist zugleich mit einigen recht simplen Gefahren verbunden. Näherhin: Die Husserlschen Texte fordern eine Unterscheidung zwischen allgemeinen Programmaussagen, generellen Statements (welche ein Problemfeld in toto, doch allein in vorläufiger Richtungsanweisung umrissen) und Detailaussagen. Letztere erbringen nicht selten prinzipiellere Modifikationen. Diese mangelnde Orientierung an ‚Mikroorganisationen‘ scheint beispielsweise der Grund, daß A. das Modell „Auf-fassung – Auffassungsinhalt (Hyle)“ als „Rückgrat der gesamten transzendental-phänomenologischen Lehre“ (XIX) behauptet (eine These, welche bereits – vor *De Almeidas* Analyse – von R. Boehm verabschiedet worden war<sup>33</sup>). In diesem Sinne fordert die Interpretation der transzendental-phänomenologischen Subjektivität und ihrer genetischen Prozesse – gerade weil es sich hierbei um ein Kernstück der genetischen Phänomenologie handelt – einige Ergänzungen. A. bezeichnet das genetisch-sedimentierende Subjekt als ‚transzendental-geschichtlich‘. Nun steht außer Zweifel, daß jenes von A. angeführte Faktum der Habitualisierung und der Sedimentierung, des genetischen Erwerbs von Erfahrungen und ihrer subjektsprägenden Einlagerung ein unübersehbarer ‚geschichtlicher‘ Prozeß ist. Indessen muß hier zweierlei gefragt werden. Es erscheint einerseits durchaus problematisch, ob jener umfassende Deutungshorizont, welchen A. mit dem Titel ‚Geschichte‘ installiert, allein durch den Erweis traditionsgeprägter Gegenwart und deren schrittweiser ‚Erweiterung‘ (vgl. 166) schon gerechtfertigt sei. Die Annahme, Geschichte bedeute darüber hinaus und in vollerm Sinne ein Bewegungsgeschehen, worin – infolge gegenwärtiger Neuerwerbe – jeweils (fallweise mehr oder weniger weitreichende) Umstrukturierungen des zu erinnernden Vergangenen wie ebenso der möglichen Zukunftserwartungen sich vollziehen, kann sich zum anderen und im weiteren an Husserl selbst wenden. Gerade das Geschehen jener anreichernden Sedimentierung von Erfahrung bezeugt in eigener und paradigmatischer Weise diesen Prozeß einer innovierenden Verwandlung. Die Sedimentierung von Erfahrenem – aus einer jeweiligen Gegenwart kommend, in einer jeweiligen Gegenwart sich ereignend – verändert im Vorgang solcher Einlagerung den Bestand des Vergangenen und dessen Horizonte nicht allein nur im Modus der Hinzufügung, im Sinne eines darin erfolgenden Neubeginns. Vielmehr: Jede Sedimentierung bedingt – nicht zuletzt auf Grund ‚genetischer Verweisung‘, ihrer durchlaufenden Verflochtenheit – eine Umordnung der Erfahrungshorizonte im Ganzen, so, wie es etwa in *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* heißt: „daß ein Jetzt sich konstituiert durch eine Impression und daß an diese ein Schwanz von Retentionen sich angliedert und ein Horizont der Protentionen“ (114). Korrelativ der Tatsache, daß man gerne Näheres über die *interne Struktur* der ‚Horizontimplikationen‘ und „Aktverflechtungen“ (vgl. 145 f.) erfahren hätte, so ist es bedauerlich, daß A. im Verzicht auf eine weitere Beleuchtung der Verlaufslineaturen jener Genesen diese vermutbaren binnenräumlichen Innovationsbewegungen des transzendental-genetischen Subjekts nicht mehr näher anzielt (wie es etwa die Untersuchung von K. Held am Fall der ‚Urstiftung‘ versuchte<sup>34</sup>).

Mit diesem Problemzusammenhang verbunden ist ein anderer Fragenkreis. A. führt – in

<sup>33</sup> R. Boehm, Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie, Vorwort XVIII f.

<sup>34</sup> K. Held, Lebendige Gegenwart, 33–38; vgl. auch: K. H., Zum Problem der Intersubjektivität, 21 f.

Anknüpfung an die *Cartesianischen Meditationen* (114): „Erst durch die Phänomenologie der Genesis wird das ego als unendlicher, in der Einheit universaler Genesis verknüpfter Zusammenhang von synthetisch zusammengehörigen Leistungen verständlich . . .“ – zur Eigenart jener Bewußtseinsgeschichte aus: „Das An-sich der Welt löst sich in Geschichte, in meine eigene und durch sie intersubjektive Geschichte auf. Die natürliche Welt . . . erweist sich somit als ein in der Immanenz der absoluten Subjektivität sich nach und nach ‚machendes‘, sich allmählich ‚konstituierendes‘ Gebilde“ (167). Die Frage, ob die bei Husserl solcherart beschriebene Genesis allein weltliche Genesis sei, führt hierbei auf einen Sachverhalt, der im Gedanken der Genesis ebenso virulent ist wie deren geschichtlicher Aspekt, ein Sachverhalt, welcher zugleich indiziert, daß in diesem Gedanken nicht allein Geschichte gedacht, geschichtsanaloge Strukturen präsent sind. Gegenüber der von A. angezogenen Stelle läßt nämlich ein – wenige Seiten früher (*Cartesianische Meditationen* 109) – anzutreffender Passus in Hinblick auf die gestellte Frage bedeutend Weitergehendes vermuten. Dort heißt es: „Das ego konstituiert sich für sich selbst sozusagen in der Einheit einer Geschichte“, insoferne nämlich „die konstitutiven Systeme, durch die für das ego die und jene Gegenstandskategorien sind, selbst nur im Rahmen einer gesetzmäßigen Genesis möglich sind“. Husserls Aussagen lassen den – über A.'s Feststellungen hinausgehenden – Schluß zu, auch das Gefüge der Apriorizität und der subjektiven Erscheinungssysteme bilde sich genetisch aus. Dies aber meint in letzter Konsequenz: Das transzendental-genetische Subjekt wird, was es ist, in seinem Vollzug. Deutet diese Prozeßwirklichkeit – zumindest in einer der hierin virulenten Möglichkeiten – auf Fichtes Bestimmung des Idealismus: „Der Idealismus . . . erklärt die Bestimmungen des Bewußtseins aus dem Handeln der Intelligenz. Diese ist ihm nur tätig, und absolut, nicht leidend; das letzte nicht, weil sie seinem Postulate zufolge Erstes, und Höchstes ist, dem nichts vorhergeht“<sup>85</sup>? Daß die Husserlsche Phänomenologie in ihrer Weise ‚transzendentaler Idealismus‘ sei, expliziert A. selbst. Hierbei entsteht allerdings die Frage, was in dieser denkgeschichtlichen Topologie und Orientierung näherhin vor dem Blick gestanden hat, wenn A. ausführt: „Der transzendental-phänomenologische Idealismus räumt mit der Annahme auf, daß die Welt eine eigene Wirklichkeit besitzt, bewußtseinsunabhängig ist, er führt zur Aufhebung der ‚Generalthesis‘ der natürlichen Einstellung“ (59)? Die gegebene Charakteristik trifft schon auf Kant, nicht erst auf Fichte zu. Gesetzt aber den Fall, die transzendental-phänomenologische Subjektivität wäre nur transzendental in der von A. umrissenen Weise, so hätte deren Grundriß den bei Fichte erreichten Standard und das Niveau der Ausbildung des neuzeitlich transzendental-subjektiven Philosophierens – in dessen Tradition Husserl eben auch, und zwar essentiell gehört – noch überhaupt nicht erlangt.

#### IV. *Transzendental-phänomenologische Geschichte und Dialektik*

Mit den Grundzügen und Themenkreisen, welche die vorgeführten Verhandlungen der genetischen Phänomenologie am Husserlschen Denken ans Licht treten ließen, war zugleich, mehr oder minder aktuell, der Problemkomplex ‚Geschichte‘ in verschiedenen Weisen verknüpft gewesen. In verschiedenen Weisen, das meint in je eigener Bedeutung und Relevanz dieses Titels – damit zugleich in dessen eigener Präsenz in den thematisierten Gehalten und ihren Erschließungsweisen. So in formal-struktureller Bedeutung im Binnenraum der Phänomenologie, in Eruierung seiner transzendentalen Formationen, welche von ihrer Gestaltung her auf geschichtsanaloge Prozesse deuten. So in der Erinnerung materialer (Denk-)Geschichte als Versuch eigener und weiterer Entschlüsselung von Grundfiguren des Husserlschen Denkens. Der letztgenannte Fall impliziert in seinem vollen Sinne – als ein mögliches Exempel der Installation transphänomenologischer Deutungshorizonte, welche eine distanziertere Profilierung erlauben – eine Thematisierung von ‚Geschichte‘ als Versuch der Rekonstruktion einer vorphänomenologischen Genealogie von Phänomenologie, der Aufklärung phänomenologischer Strukturen im Rückgang in eine Vorgeschichte (wie *Aguirre* es im Rückgriff in die Tradition des Skeptizismus

<sup>85</sup> J. G. Fichte, Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (Hamburg 1961) (= Philosophische Bibliothek 239) 27.

beabsichtigte). In welchem Maße hierbei die angeführten Aspekte ineinander verschränkt sein können, veranschaulichte der Beitrag von *Hoyos*: Die Denkfigur der Teleologie, materialgeschichtlich von metaphysisch-aristotelischer Provenienz, begegnet zum einen als Grundverfassung der phänomenologischen Vernunft, stellt zum anderen das Modell der Husserlschen Deutung abendländischer Denkgeschichte dar, gibt darin schließlich die Möglichkeit, Phänomenologie als deren Kulminationspunkt zu behaupten. Es darf daher prinzipiell vermutet werden, das Thema ‚Geschichte‘ eigne sich – gerade in der Vielfalt seiner inhaltlichen und funktionalen Hinsichten – in vorzüglichem Maße für einen Einblick in die Textur der verschiedensten Bedeutungsebenen des Husserlschen Denkens, ihrer Überkreuzungen wie ihrer Verspannungen in vor- und transphänomenologische Problembereiche.

Der vorgeführte Anspruch, die transzendente Phänomenologie stelle eine der höchsten Möglichkeiten abendländischer Denkgeschichte dar, indiziert einen zentralen Aspekt der Problemdimension von ‚Phänomenologie und Geschichte‘. Angekündigt schon in den Vorlesungen über *„Erste Philosophie“*, wird er in umfassendem Sinne in Husserls *Krisis* greifbar. Greifbar gerade in jenem Schritt, womit Husserl – so H. Lübke bereits 1958 – „die Epoche klassisch-phänomenologischer Forschung hinter sich“ gelassen hatte<sup>36</sup>, mit dem neu eröffneten Themenkreis ein so fulminant-gegenwärtiges wie komplex-gegliedertes Problemfeld erschloß. Die in der *Krisis* entfaltete Dimension philosophischer Geschichte nämlich wird entfaltet im Kontext einer Krisenanalyse moderner Realität. In der Kennzeichnung ihres Entfremdungscharakters gelangt die philosophisch-europäische Tradition unter einem doppelten Aspekt ins Spiel: Zum einen entziffert Husserl in ihr den Ursprung des defizienten Zustands moderner Welt – die Geschichte der antik inaugurierten und neuzeitlich ausgeprägten Rationalität und Technizität enthüllt sich als philosophische Pathogenese jener Krise. Zum anderen aber ist dieser Geschichte zugeordnet, teleologisch auf transzendente Phänomenologie zu zielen, in dieser – als dem Organon der Krisentherapie – ihr Endziel und ihre Vollendung zu erlangen.

Die angedeuteten Zusammenhänge haben in der Untersuchung von *P. Janssen* eine eindringliche Darstellung und Durchleuchtung gefunden. J.'s Analyse der Husserlschen Krisendiagnose, seiner Enthüllung einer Krise der europäischen Humanität, zentriert in der zerbrochenen Einheit von Wissenschaft, Philosophie und ‚wahrem Menschentum‘ (7), setzt an bei einem – für diesen Problemkonnex – entscheidenden Gedankengang Husserls: Seiner Ursprungserklärung dieser Dissoziierung aus der Struktur moderner Wissenschaft und deren geschichtlicher Genesis. Die neuzeitliche Wissenschaft wird darin bestimmt, daß sie „Objektivismus“ (12 ff.) sei. Dies bedeutet zum einen die Voraussetzung eines bestimmten Verständnisses von Wirklichkeit: „In der konsequenten Ausbildung dieses . . . objektiven Denkens unterstellt die Naturwissenschaft der Welt selbst ein absolut starres, endgültig festliegendes und berechenbares An-sich-sein“ (13), bewegt von der Forderung nach Wahrheit im Sinne der „zeitlos standhaltenden Allgültigkeit und absoluten Identität“ (ebd.). Insofern nun zum anderen – so J.'s Darstellung – das „gesamte Denken des Abendlandes . . . Philosophie nur als universale, objektive Wissenschaft“ (12) kannte (welche in der Gestalt des neuzeitlich mathematisch-physikalischen Objektivismus das „Stadium seiner Vollendung“ [ebd.] erreichte), beinhaltet deren ganze Geschichte einen Totalitätsanspruch. Er bedeutet im Stadium der Vollendung, „eine einseitige, partikuläre Idee von Sein universal“ zu setzen, „ohne nach dem Sinn und der Reichweite dieser Seinsidee zu fragen“ (161). Damit verdeckt und entfremdet der Totalitätsanspruch eine fundamentale Dimension der Wirklichkeit: die Lebenswelt als Welt universaler und ursprünglicher Bezogenheit alles Seienden „auf das subjektive Vermeinen“ (49). Entscheidend ist nun, daß die charakterisierte Entfremdungskonstellation im letzten ebenso in der „natürlichen Einstellung“ als Konstitutionsmodus des „transzendentalen Lebens“ (39) gründet wie auch der wissenschaftliche Objektivismus. Das bedeutet: Die „Geschichte des abendländischen Denkens“ ist eine „Geschichte des Lebens in der natürlichen Einstellung“ (48); aus ihr eben „resultiert“ das „Seinsverständnis des naturalistischen Objektivismus und daher auch die Krise der Gegenwart“ (ebd.).

<sup>36</sup> H. Lübke, Husserl und die europäische Krise, in: Kant-Studien 49 (1957/58) 225–237, jetzt in: H. L., Bewußtsein in Geschichten. Studien zur Phänomenologie der Subjektivität. Mach-Husserl-Schapp-Wittgenstein (Freiburg i. Br. 1972) 63–80, 65.

So lautet die Krisentherapie: Der „Rückgang von der objektiven Wissenschaft auf die Lebenswelt ist . . . Durchbrechung der Macht der unmittelbaren, sich selbst verborgenen Geradehineinstellung des Lebens dadurch, daß dieses als natürlich eingestelltes Leben begriffen wird“ (ebd.). Die solcherart geforderte Umwendung aber realisiert die „Forderung nach einem absoluten Anfang der Philosophie“ (69) als endgültige Erfüllung jener Teleologie, welche die europäisch-abendländische Philosophie durchzieht. Ihr Telos ist die transzendente Phänomenologie „als Ereignis des abendländischen Geisteslebens“ (74). Bezeichnenderweise eignet hierbei auch der diagnostizierten Krise teleologischer Rang. Sie motiviert „den Vollzug der transzendentalen Umstellung“, führt damit „zur vollen Enthüllung der universalen Teleologie, die im transzendentalen Leben waltet“ (74). Die hierin markierte Verknüpfung von historischer und vernunftimmanenter Teleologie nötigt zu der richtungweisenden Frage, wie es „in Anbetracht des in der Geschichte herrschenden Vernunftethos zur neuzeitlichen Vergessenheit der Lebenswelt und zur Absolutierung objektiven Seins“ (81) hatte kommen können und dürfen? Die Frage umgrenzt eine „innere Aporie der Husserlschen Geschichtskonzeption“ (94): Der neuzeitliche Objektivismus der Philosophie besitzt keinen Ort in ihrer Teleologie. Diese „läßt nur subjektiv verschuldete, negativ ausscheidende Faktoren als Grund“ (123) für ihre Denkbewegung zu, „subjektive Voraussetzungen“, welche „die geschichtlichen Denker“ daran hindern, „das Telos zur vollen Klarheit zu bringen“ (93). Das aber bedeutet für jene Teleologie selbst – deren Entdeckung und Vollendung die transzendente Phänomenologie doch sein will –, daß sie keine Antwort gibt „auf die Frage nach der Ursache der sinnvollen Entwicklungseinheit der Geschichte des Denkens“ (123).

Diese Aporie lädt zu näherer Betrachtung ein. Gegenüber J.'s Deutung möchte man nämlich bezweifeln, ob das „Telos der Geschichte des Denkens“ bei Husserl im Gegensatz zu Hegel als „Anfangswirklichkeit der Philosophie“ (122) auftritt, als Anfangswirklichkeit erst der Phänomenologie? Wird so „das Teleologische des historischen Prozesses“, insofern es noch seiner phänomenologischen Entdeckung harret, allein und einzig „zum dunklen Instinkt, zur bloßen Tendenz“ (ebd.)? Von solcher ‚Tendenz‘ aber schreibt Husserl in der *Krisis*: „Sie [Vernunft] ist aber in allen (Philosophie, Wissenschaft) auf dem Wege zu einer höheren Rationalität, sie ist Rationalität, die, ihre unzulängliche Relativität immer wieder entdeckend, fortgetrieben wird . . . im Erringenwollen der wahren und vollen Rationalität“ (274). Ohne Zweifel ist das erreichte Endziel, das „als Entelechie im Menschentum als solchen wesensmäßig beschlossen ist“, jenes „mit der Geburt der griechischen Philosophie eingeborene Telos“ (*Krisis* 13) ein Anfang der Phänomenologie – aber als „teleologische Vollendung des Entwicklungsprozesses“ (*Krisis* 443, Beilage XIII). Wenn also – entgegen der Deutung J.'s, die vorphänomenologische Teleologie sei faktisch nichtig – Husserls Gedanke von der „tiefste(n) Sinnhaftigkeit, die das ganze philosophiegeschichtliche Werden der Neuzeit einigt: eine die Philosophengenerationen verbindende Einheit ihrer Willentlichkeit“ (*Krisis* 71) festgehalten werden soll, dann ist jene Aporie in der Teleologie selbst anzusiedeln. Dadurch wird sie nicht gelöst, im Gegenteil. Zu ihrer Deutung wäre nicht allein heranzuziehen, was J. selbst in seinem interessanten Exkurs I (Die dialektische Deutung des Husserlschen Geschichtsdenkens) fragend in Erwägung zieht: Ob hier nicht „eine dialektische Deutung des Husserlschen Geschichtsdenkens“ (203) am Platze wäre (welche freilich, wie mit Recht angemerkt wird, über Husserl hinausgehen müßte [208])? In deren Leitbahn nämlich könnte gefragt werden, ob jene Pathogenese allein subjektiv verschuldet sei? Konfrontiert man J.'s treffende Feststellung: „Die Bewußtseinssubjektivität ist die Stätte des Seins für alles Seiende. Was Sein des Seienden besagen kann, ist durch sie umgrenzt“ (38) mit der Tatsache, daß die ‚natürliche Einstellung‘ ein partieller Modus der Realitätspräsenz solchen Bewußtseins ist, damit ein Manifestationsmodus jener Vernunftentelechie selbst (entsprechend der Geschichte des abendländischen Denkens als Geschichte der natürlichen Einstellung) – dann muß gefolgert werden, die Totalisierung dieser Einstellung sei ein selbst-eigenes Geschehen der Bewußtseinssubjektivität. Und weiterhin: Die Geschichte des neuzeitlichen Objektivismus als Parousieverzögerung der Vernunft ist ein Ereignis dieser Vernunft selbst. Sicherlich: Diese Vermutung ist nicht „mit phänomenologischen Mitteln“ (206) zu beantworten. Sie deutet freilich auch an, daß die solcherart im Untergrund der Husserlschen Geschichtskonzeption virulente Gegenwärtigkeit einen Begriff von ‚Dialektik‘ erfordert, welcher (mutmaßlich) nicht an Identität orientiert sein dürfte.

Eine weitere kritische Anfrage gilt J.'s Charakteristik der kritischen Funktion der Lebenswelt. Der genetischen Aufklärung der Wissenschaft, „daß diese ihrem Seinssinn nach wesensmäßig in der Lebenswelt fundiert und in die Lebenswelt einbehalten“ (161) sei, wäre anzufügen, was J. schon an früherer Stelle dartat: Die Lebenswelt sei „Zugang zur Transzendenzialität“ (25). So überzeugend die weiteren Kennzeichnungen dieser Dimension sind (z. B. deren phänomenologisch implizierte Ungeschichtlichkeit [173]), so ist doch – gerade in der Bahnlinie von J.'s Gedankenführung – ins Spiel zu bringen: Lebenswelt kann deshalb eine kritische und therapeutische Funktion besitzen, weil sie für Husserl die ursprüngliche Dimension unbeschränkter Manifestation der transzendentalen Subjektivität ist. Sie präsentiert das Feld der möglichen Rückfrage in eine unverminderte Breite der transzendental-sinngewandten Aktionen. Es ist deshalb zweifelhaft, ob die angezielte Therapie allein im Rückbezug des reinen Denkens (wie es den lebensweltvergessenen Wissenschaften zu eigen ist) „auf die lebensweltliche Sinnlichkeit“ (197) schon voll erreicht wird. Der fundamentale Rang der Wahrnehmung (gerade auch in der *Krisis*) sei ganz unbestritten. Es scheint indessen zu undifferenziert, wenn J. ausführt: „Die Wahrnehmung ist nichts anderes als das Ziel des Husserlschen Rückgangs auf die ursprüngliche Erfahrungswelt. Von ihr her gilt es, Sinn, Geltung und Tragweite der objektiven Wissenschaft zu bestimmen“ (200). In welchem Sinne ist die Wahrnehmung Ziel? Doch wohl allein in vorläufigem Sinne – in dem Sinne, als auch die Lebenswelt nur Ausgangsfeld ist. In J.'s eigenen Worten: „Nur von ihr her kann der Zugang zur transzendentalen Dimension gewonnen werden, der es der transzendentalen Konstitutionsforschung ermöglicht, das zu leisten, was sie zu leisten beansprucht: das Sein der Welt aus den transzendentalen Vollzügen verständlich zu machen“ (201 f.). Diese Demonstration des ununterschlagnen Rangs der transzendental-phänomenologischen Subjektivität als Forum möglichen Sinns läßt eher vermuten, die Partialität der objektiven Wissenschaften sei aufklär- und also therapierbar in der Eruiierung ihres Orts im transzendentalen Gesamt aller Bewußtseinsleistungen und Einstellungen. Ungeachtet dieser Einwände aber sei abschließend festgehalten: J. nennt seine Untersuchung im Untertitel: „Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk.“ Hierzu darf gesagt werden: Mochten in dessen Gedankengang auch fallweise Inkompatibilitäten auftreten – es ist ein wesentlicher und nicht umgehbarer, ohne Zweifel grundlegender „Beitrag“.

Zwei Jahre nach der Untersuchung von P. Janssen erschienen, zielt auch A. Pažanins Studie auf das Problem der phänomenologischen Präsentation und Deutung von Geschichte. Geschichte wird – im letzten – angezielt unter der Frage nach der Lebenswelt als geschichtlich-gesellschaftlicher Totalität; in den Blick gerückt wird hierbei der Zusammenhang der sich wandelnden Idee der Philosophie als Wissenschaft mit dem möglichen Insightkommen von Geschichte. Wie Janssen thematisiert auch P. Lebenswelt und Teleologie, er gelangt indessen zu bemerkenswert differierenden Ergebnissen. Beide Interpretationen veranschaulichen, zusammen gesehen, das mögliche Oszillieren der Exegese Husserlscher Texte – und so auch die Möglichkeit einer wechselseitigen Korrektur ihrer vorgelegten Positionen.

P.'s Leitproblem ist die Frage nach der „Wandlung der Idee der Philosophie als Wissenschaft ... im Zusammenhang mit der Wandlung ihres Gegenstandes in den verschiedenen Formen – der rücksichtslosen Wissenschaft der ‚Sätze an sich‘ zur ‚neuartigen Wissenschaftlichkeit‘ der ‚Lebenswelt‘ und der ‚Geschichte‘“ (4). Diesem Programm ist einleitend eine Skizze des Aristotelischen Begriffs der Wissenschaft (1–4) und eine kurze, an K.-H. Volkman-Schluck orientierte Charakteristik der neuzeitlichen Wandlung dieses Begriffs von Wissen als ‚Erste Philosophie‘ zur theoretischen Autonomie der Subjektivität, dem Selbstwissen der Vernunft vorangestellt (4–10). Damit wurde, in aller Kürze, doch im Umriß prinzipieller Grundstellungen, ein umfangreicher Traditionshorizont gewonnen. Er erlaubt, die Husserlsche Idee der Wissenschaft über ihren phänomenologischen Rahmen hinaus in ihren vorgeführten Verwandlungsschritten (bis hin zur explizit erinnerten, phänomenologisch rekonstruierten Vorgeschichte in der *Krisis*) in einem umfassenden geschichtlichen Kontext zu sehen. Zugleich skizziert P. in seiner Konturierung der phänomenologischen Verwandlungsschritte – er gewinnt, jeweils an bestimmten Werken erschlossen, drei Grundfiguren des Husserlschen Verständnisses von Philosophie als Wissenschaft – eine innere Geschichte des Husserlschen Denkens.

Eine erste Bedeutung des Wissenschaftsbegriffs wird an den *Logischen Untersuchungen* wie

an der – ebenfalls frühen – Schrift: *Die Idee der Phänomenologie*<sup>37</sup> entfaltet. In deren Bestimmung der Philosophie zielt Husserl – ausgerichtet auf eine Begründung normativer Logik – auf den „Bereich des Idealen“ (24) als „Reich der Wahrheit“ (so *Logische Untersuchungen* I, 159), auf eine Wissenschaft der „Grundsätze und Gesetze der Logik als rücksichtsloser Wissenschaft“ (26). „Rücksichtslos“ ist diese Wissenschaft darum, weil ihre „Sätze an sich“ selbstgegeben sind in der „Wesensanschauung“ „ohne irgendwelche Stützung auf Tatsachen“ (ebd.). Man könnte hier einwenden, daß Husserl selbst – freilich vom späteren Standort der *Ideen I* aus, worin jedoch die methodische Operation der ‚Wesensschau‘ eben explizit vorgeführt und bestimmt wird – durchaus eine unumgehbare Orientierung am Faktischen forderte: „Zunächst bezeichnet ‚Wesen‘ das im selbsteigenen Sein eines Individuum als sein Was vorfindliche“ (13). Ungeachtet aber der möglichen Verschränkungen von Faktizität und Allgemeinem (angedeutet z. B. in den *Logischen Untersuchungen* II 2, 183: „Betrachten wir nämlich die Eigentümlichkeit ideierender Abstraktion, zwar notwendig auf individueller Anschauung zu beruhen, aber darum nicht das Individuelle dieser Anschauung zu meinen“) – ungeachtet solcher Verschränkungen, welche – entgegen der eindeutigen Option P.'s – sehr wohl ambivalente Verhältnisse vermuten lassen<sup>38</sup>, markiert P. im Charakteristikum der ‚Rücksichtslosigkeit‘ ein ununterschlagesbares Moment phänomenologischer Essentialität. Genauer: Ein Moment ihres transzendental-ontologischen Vorrangs. So ist das in der Wesensschau Erschlossene – wie P. überzeugend ausführt – Wissen im Sinne neuzeitlicher Gewißheit. Seine Eigenart entschlüsselt P. in einem prägnanten Rückgriff. Schon die Cartesianische mathesis universalis kannte in ihrem „Anspruch auf das Ganze, indem sie das Ganze des Wißbaren und Nichtwißbaren auf sich hin ordnet“ (27), keine „Rücksicht“ „auf das Seiende als Seiendes“; sondern allein entwerfende „Vorsicht“ (ebd.). Damit fällt ein bezeichnendes Schlaglicht auf die phänomenologische Konzeption von Wissenschaft. Es erlaubt, deren Anspruch und Gefüge durchsichtig werden zu lassen. Der Entwurf einer Wissenschaft von den „idealen Gegenständen“ (40) und der systematischen Einheit des Wissens „als Grundwissenschaft der Philosophie und der objektiven Wissenschaft“ (36) erfährt mit der Notwendigkeit ihrer absoluten Begründung eine grundlegende Verwandlung. Sie erlangt erst in der Dimension der transzendentalen Subjektivität ihr zureichendes Fundament (62). Das aber bedeutet: Sie erschließt ihre eigentliche und eigenste Sphäre – das Feld der ‚transzendentalen Phänomenologie‘, die „absolute Seinsregion“ (so *Ideen I*, 72), die „transzendente Vorgängigkeit der intentional-konstituierenden Subjektivität vor dem ‚realen Weltall‘“ (70). P. kennzeichnet „drei Wege“ zu ihrer Erschließung. Sie indizieren in ihrem je eigenen Rückschritt drei Konstitutionsweisen der gesuchten Wissenschaft als Erster Philosophie, veranschaulichen so – zusammengenommen – deren Spannweite und Geltungsausgriff. Im Einzelnen: Der Cartesianische Weg der „Einstellungsänderung“ (67) erschließt im Prinzipiellen den Seinsboden, auf zurückbezogen Philosophie als Universalwissenschaft sinnvoll möglich ist (70). Die Idee der voraussetzungslosen Grundwissenschaft wird weiter entfaltet als „transzendente Ontologie“ (80–84). Kann der erste – an den *Cartesischen Meditationen* orientierte – Rückschritt als (cartesianisch inaugurierte) Suche nach voraussetzungsloser Gewißheit gesehen werden, so enthüllt der Rückschritt „von der Ontologie aus“ (76) Rang und Bedeutung der transzendentalen Subjektivität. In diesem Sinne bildet die Erkenntnis des Seienden als Seienden (97) auch den Horizont für den dritten Rückgang des Bewußtseins, vom Phänomenbereich des Psychischen aus (98). Dieser Weg ist „indirekt“ (103), insofern das „Wesen der transzendentalen Subjektivität in der transzendentalen (also ohne vorgängige phänomenologisch-psychologische) Reduktion erschließbar ist“ (106). Interessant ist der Weg von der Psychologie aus nun aber – so P.'s Darstellung – darum, weil er erlaubt, die ihm korrelierende Kritik M. Heideggers (vorgetragen in den Anmerkungen zu Husserls *Encyclopedia Britannica* Artikel) als wesentlichen Gesichtspunkt zur Beurteilung von Husserls Fortgang zur Lebenswelt ins Spiel zu bringen. Heideggers Wendung gegen die Trennung von Welt, mundanem Ich und transzendentaler Subjektivität enthüllt – wie P. einleuchtend darlegt –

<sup>37</sup> Husserliana Bd. II.

<sup>38</sup> Vgl. etwa L. Eley, Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls (Den Haag 1962) 31–57.

die transzendente Subjektivität als geschichtslos (108). Demgegenüber bekundet Husserls Idee der ‚Lebenswelt‘ als „Universum prinzipieller Anschaubarkeit“ (*Krisis* 130), worauf alle Wahrheit zurückbezogen sein muß, eine „neue Idee der Wahrheit und der Wissenschaftlichkeit“ (130). Insofern Philosophie als Wissenschaft von der Lebenswelt auf die „Seinsweise der Lebenswelt in ihrer Totalität“ (131) und ihrer „Universalität“ (132) zielt, ist damit – wie P. unter Aufnahme Marxscher Überlegungen kritisch konturierend ausführt (151, 172 ff.) – die „konkrete geschichtliche Totalität“ des Menschen (151) angesprochen. Darin aber ist, so P.'s Fazit, die „ganze Problematik des geschichtlichen Verstehens des Menschen . . . angedeutet“, freilich, „nur angedeutet und nicht ausgearbeitet. Was für Probleme darin liegen, hat Husserl vielleicht nicht einmal geahnt, obgleich seine letzten Schriften in die Richtung dieser Probleme zielen“ (137).

Dieser Andeutung möglicher Fort- und Folgeinterpretationen der Husserlschen Lebenswelt stellt P. eine gelungene Erhellung ihres Status in der *Krisis* zur Seite. Wie die mit der Lebenswelt befaßte „neue Wissenschaft“ (137) nach einer „aufweisbaren apriorischen Typik von Leistungen“ (*Krisis* 184) verfährt, so erforscht die „reine Wesenslehre von der Lebenswelt“ (*Krisis* 144) die „Wesensform der transzendentalen Leistungen in aller Typik von Einzelleistungen und intersubjektiver Leistungen“ (*Krisis* 181). Die solcherart gewonnene und aufgewiesene „volle konkrete Faktizität“ (ebd.) ist daher im letzten Faktizität „der universalen transzendentalen Subjektivität“ (ebd.). Hieraus entspringt eine entscheidende Konsequenz: Die mögliche Geschichtlichkeit der Lebenswelt ist im äußersten Falle Bewußtseinsgeschichte, Geschichtlichkeit im Sinne subjektimmantener Zeitlichkeit. „Die Fundierung der Wissenschaft in der Lebenswelt erzwingt . . .“, schreibt P., „den Rückgang in die Zeitlichkeit und damit in die sich zeitigende Subjektivität. Zwar ist nach Husserl die Subjektivität zeitigend, doch als transzendental-phänomenologische ist sie selbst der Zeit enthoben“ (150). Hat P. in diesen überzeugenden Reflexionen zugleich – gleichsam indirekt – eine fundamentale Grenze der genetischen Phänomenologie, ihres quasi geschichtlichen Subjekts vorgeführt? Ohne Zweifel: Das transzendente Subjekt ist kraft seines ontologischen Rangs zeitenthoben, seine apriorischen Erscheinungssysteme sind vormundan. Das Subjekt der Genesis ist vor aller Zeit, denn seinem urströmend-fungierenden Ich entspringt alle Zeitigung. Gleichwohl erfährt es Habitualisierungen, sedimentiert es Erfahrungen. Was ist deren Ursprung, wo ihr Herkunftsort?

Zum Abschluß ein Blick auf jenen – schon erwähnten – Strukturvergleich, den P. zwischen dem Husserlschen und Hegelschen Entwurf vornimmt (155–172): Er ist aufschlußreich gerade für die *Krisis*, den in ihr postulierten Rang der Phänomenologie als Gipfel einer Geschichte, welche als Geschichte des Wissens bestimmt wurde. In Erinnerung der bei P. Janssen eruierten Grundzüge der Krise moderner Welt darf jedoch gefragt werden, ob hierfür – im Gefolge E. Finks<sup>39</sup> – „das Modell einer Selbstentfremdung des absoluten subjektiven Geistes, der in der Reduktion seiner selbst gewiß wird“ (166) zureicht zur Deutung? Das angezeigte Interpretationsmodell mag, im Rahmen der expliziten Aussagen Husserls über jene Totalisierung der mathematisch-objektivierenden Wissenschaften, eine erste Annäherung an den Problemkomplex ermöglichen. Indessen deutet die Husserlsche Charakteristik jener neuzeitlich-naturwissenschaftlichen Welterschließung in ihrer Tendenz zu universaler Quantifizierung weniger ein Verbergungs- denn ein Aufarbeitungsgeschehen an. Diese Konsequenz seiner Bestimmung der Verwandlung alles Qualitativen in Quantitäten ist bei Husserl sicher nicht mehr in ihrer vollen Schärfe gesehen worden, doch liegt sie zwingend nahe. Aus dieser Konsequenz muß zum wenigsten hypothetisch an jener Unverwüstlichkeit des Geistes gezweifelt werden, wie die Möglichkeit solcher Selbstentfremdung sie voraussetzt.

Nicht erst P. Janssens Untersuchung ließ andeutungsweise die Präsenz von Momenten dialektischen Denkens im Untergrund der Husserlschen Phänomenologie deutlich werden. Gegenüber dem Verdikt von Th. W. Adorno<sup>40</sup>, das – wie A. Pažanin (141) anmerkt – allzu-

<sup>39</sup> E. Fink, Welt und Geschichte, in: H. L. van Breda/J. Taminiaux (Hrsg.), Husserl et la Pensée Moderne/Husserl und das Denken der Neuzeit (Den Haag 1959) 152.

<sup>40</sup> So vor allem: Th. W. Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien (Stuttgart 1956) z. B. 58.

sehr an den expliziten (und freilich negativen) Stellungnahmen Husserls über Dialektik<sup>41</sup> orientiert war, hat beispielsweise schon A. de Waelhens<sup>42</sup> auf immanent dialektische Züge im Denken Husserls hingewiesen. A. Pažanin wiederum hatte – in seiner Konfrontation der Lebenswelt als Sphäre begründender Anschauung mit der Husserlschen Forderung ihrer philosophischen, also reflektiven Erschließung – den möglichen Ort einer phänomenologischen Dialektik umgrenzt. In dieser Verschränkung nämlich von Lebenswelt und Wissenschaft bedürfen „Anschauung und Reflexion . . . einer Vermittlung“ (141), einer „Vermittlung . . . die sowohl ‚Leben‘ im Sinne der ‚Fundierung‘ wie Wissenschaft im Sinne der ‚Begründung‘ ist“ (ebd.). Freilich, A. Pažanin negiert deren Möglichkeit bei Husserl selbst. Ruft man sich nun aber z. B. jenen Passus in den *Ideen II* vor Augen, wo es heißt: „Aber hat jedes Ding . . . überhaupt ein solches Eigenwesen? Oder ist das Ding sozusagen immer auf dem Marsch, ist es gar nicht in dieser reinen Objektivität zu fassen, vielmehr vermöge seiner Beziehung zur Subjektivität nur ein relativ identisches, das . . . ein offenes Wesen hat, das immer wieder je nach den konstitutiven Umständen der Gegebenheit neue Eigenschaften annehmen kann?“ (229) – dann wird deutlich: Die hierin angezeigten Verhältnisse prozeßhaft-wechselseitig bedingter Konstitution, eines offenen und offen auf das Subjekt verwiesenen Erscheinens indizieren Momente einer dialektischen Bewegung. Dialektik allerdings in spezifisch phänomenologischem Sinne, in deren Kontext eingebunden, darin allein tendenziell gegenwärtig.

In welchem Sinne nähert sich die Arbeit von H. Köchler einer möglichen Dialektik im Denken Husserls? Sein Versuch einer Thematisierung der „Subjekt-Objekt-Dialektik in der transzendentalen Phänomenologie“ steht unter der Absicht, „auf der Basis einer Dialektik von Subjekt und Objekt“, einer Dialektik, „die allein eine realistische Ontologie verbürgt“, einen „transzendentalen Realismus“ zu entwerfen. Hierfür bildet die Phänomenologie Husserls den „exemplarischen Leitfaden“, womit zugleich versucht wird, „mit den Mitteln der Phänomenologie über diese selbst hinauszugehen“ (Vorwort [nicht paginiert]). Das so formulierte Doppelziel, sowohl eine Immanenz – wie Folgeinterpretation Husserlschen Denkens zu bieten, steht unter dem Richtmaß „einer Dialektik von Hingabe und Spontaneität“ (20), zugleich – in seltsamer Verknüpfung – als (formaliter allem zugrundeliegende) „Subjekt-Objekt-Dialektik“ (2) wie als „Realdialektik“ im Sinne N. Hartmanns bestimmt (132). Ohne Zweifel: Die bewegende Frage einer Dialektik ‚von Hingabe und Spontaneität‘, Frage nach dem möglichen sich von ihm selbst her Zeigen können des Gegebenen, verbunden mit der Frage nach der möglichen Offenheit des transzendental-phänomenologischen Subjekts, ist unübersehbar virulent im Denken Husserls. Virulent und manifest etwa in den *Ideen I*, deren Formulierung vom „originären Selbstsein“ (52) wie in ihrer Norm des „ursprünglichsten Rechtes aller Gegebenheiten“ (5). Kann die hierin angezielte Dialektik – angesichts der sehr verflochtenen und ambivalent strukturierten Problematik einer möglichen Offenheit des phänomenologischen Subjekts – zugleich als ‚Realdialektik im Sinne N. Hartmanns‘ begriffen werden? Der letztgenannte Fall aber fungiert als „diese reale Dialektik der Wirklichkeit“ (11) als endgültiges Bezugsmodell der Interpretation. Entscheidend für den Interpretationsweg im Ganzen wird hierbei, daß diese – im Rang eines ontologischen Bestimmungsstücks von Wirklichkeit überhaupt präzenterte – Dialektik in der Gegenübersetzung von ‚Idealismus und Realismus‘ angesiedelt ist. In ihr optiert K. für den Realismus im Sinne eines transzendental nicht einhol- und nicht leistbaren Eigenstandes der „Objektivität“ (vgl. 3). Die grundsätzliche, gleichwohl nur anmerkwürdige gestellte Frage, ob Husserl nicht „auf einer anderen Problemebene, jenseits von Idealismus und Realismus“ stünde (2 Anm. 8), wird einzig durch den Hinweis beantwortet, diese „Meinung“ würde „von vielen französischen Phänomenologen vertreten“. So überrascht es allerdings nicht mehr, wenn K.'s Studie am Leitfaden dieser Gegenüberstellung als fortwährende Konstatierung eines Nichtbestehens jener Dialektik verläuft, korrelativ der ebenso perennierenden Feststellung der idealistischen Position Husserls, in unvermittelbarem

<sup>41</sup> So: Cartesianische Meditationen, 118; Formale und transzendente Logik (Halle 1929) 178.

<sup>42</sup> A. de Waelhens, L'idée phénoménologique d'intentionnalité, in: Husserl und das Denken der Neuzeit, 119.

Gegensatz zum Realismus gesehen (Auswahlbeispiele: „Das Antithetische in der Idealismus-Realismus-Problematik, wie sie sich bei Husserl stellt“ [63]; „Für Husserl wird eine mögliche, sich im Objekt ankündigende Transzendenz gar nicht zum Problem“ [57]). Dieses Ergebnis der Untersuchung – in Hinblick auf Husserl (K. verfolgt die Frage nach jener Dialektik auch bei Heidegger [146–170], um ihr dann ‚rein systematisch‘ nachzugehen [170–192]) – wird näherhin so formuliert: „Zwei Merkmale des typisch Idealistischen lassen sich in Husserls Werk . . . herausheben: einerseits die Negation echter Dialektik und Dualität (in der Subjekt-Objekt-, Sein-Bewußtseins-Korrelation) . . . andererseits die ‚Aufhebung‘ alles Faktischen in einem transzendentalen Sinnzusammenhang, in welchem das Ganze einer All-Subjektivität die Konkretion . . . verschlingt“ (77). Dieses Resümee führt zum einen treffend notierte Aspekte der Husserlschen Phänomenologie vor Augen: sei es im Hinweis auf den ‚transzendentalen Sinnzusammenhang‘ der ‚All-Subjektivität‘, sei es in jener ‚Aufhebung des Faktischen‘. Was aber besagt die evozierte ‚Dualität‘ bei Husserl eigentlich? Und worin besteht jene ‚echte Dialektik‘? Der Leser erfährt beides nicht. Was jene Dualität betrifft, so wird ein Aufweis aus der konkreten Typik der (eventuell) relevanten Problemfelder des Husserlschen Denkens nicht gegeben. Damit ist ein generelles Merkmal der Verfahrensart der Studie genannt. Sie verzichtet prinzipiell auf eine sukzessive entfaltende und ausgliedernde Darstellung jener angedeuteten Dialektik im Kontext einer Konturierung entsprechender Grundzüge der Husserlschen Phänomenologie. Dem korreliert, daß auch die Idee der Dialektik sich nicht präzisiert. In diesem Sinne fehlt der Untersuchung ein erkennbar fortschreitender Gesamtgedankengang, in der Weise, daß die Sachverhalte der Husserlschen Phänomenologie nach Maßgabe ihres Gründungszusammenhangs und ihrer wachsenden Komplexität einerseits in Hinblick auf eine mögliche konkretisierende Verwandlung des Modells von Dialektik, andererseits vor den Blick gebracht würden in stringenter aufgliedernder und aufbauender Darstellung. Ganz ohne Frage weist K. – wie schon bemerkt – auf wichtige Momente des Husserlschen Denkens hin: So in der Feststellung, die „Härte des Realen“ würde phänomenologisch „weginterpretiert“ (10 f.), so in der Aussage, die Reduktion bedeute eine Ausschaltung des Geschichtlichen (79), sie sei Rückführung auf das leistende Bewußtsein (82). Analog treffend sind Problemanzeigen wie das der „metaphysischen Implikationen“ in den phänomenologischen „erkenntnistheoretischen Grundfragen“ (13) oder das eines inneren Zusammenhangs von Phänomenologie mit dem „Wesen der Technik“ (148). Freilich: Allein angedeutet und angesagt, ohne jegliche – mit Spannung erwartete – Ausarbeitung. Der Verzicht auf extensive Orientierung an Husserl selbst, der Mangel an intensiverer, den phänomenologischen Sachverhalten selbst zugewendeter Kenntnisnahme ihrer Eigenart zieht nun aber im Einzelnen eine ganze Reihe, zum Teil sehr weitreichender mißlicher Konsequenzen nach sich. Ein Beispiel vorab zur Illustration des Verfahrens. Im Anschluß an einen Passus aus *Phänomenologische Psychologie* (176): „Was selbst prinzipiell nur wahrnehmbar sein . . . kann als eine Erscheinungseinheit von Subjektivem, während es selbst a priori nicht in der immanenten Sphäre als Erlebnis auftreten kann, das ist absolut transzendent, transzendent im eigentlichen Sinne“, eine Stelle, welche mit subtilen Unterscheidungen und im Hinweis auf umfängliche Lehrstücke („Erscheinungseinheit“ indiziert den gesamten Problemkreis der Synthesis) arbeitet, notiert K. so pauschal wie global: „Damit ist ein formaler Begriff der Transzendenz als einer Objekttranszendenz formuliert, der aber prinzipiell nichts zur Lösung des Idealismus-Realismus-Problems beizutragen vermag“ (28). Was hilft hier weiter die – noch globalere – Anmerkung: „Vgl. dazu auch Husserls Lehre vom ‚Noema‘ in den ‚Ideen‘!“ (ebd., Anm. 147)? Was bedeutet dieser Hinweis, erinnert man: Die sogenannte „Lehre vom Noema“ umfaßt, rein äußerlich gesprochen, 97 Seiten in den *Ideen I* – es ist, wiederum rein äußerlich notiert, dichtester, vielstrahlig gewobener Text. Die Konsequenzen sind mißlich und fatal. Daß beispielsweise eine für das Problem phänomenologischer Dialektik unerläßliche Durchleuchtung von Husserls Gedanken der Horizontalität fehlt, deren Charakteristika dafür zu Entdeckungen Heideggers werden (bei dessen Verhandlung dieses Sachverhalts), sei nur am Rande bemerkt. Bedeutsamer scheint K.'s Kennzeichnung der Systematik des phänomenologischen Transzendentalsubjekts. Ihm fehle – infolge des bekannten Mangels an Dialektik – ein kritisches Relativiv: Husserl habe das Ich in solcher Weise für absolut erklärt, daß ihm „seine wesentliche Korrelativität zu anderem (‚Objekt‘, ‚Ansicht‘, Modifikationen im Bereich der ‚Welt‘) genommen“ sei (11). Dies unterschlägt den ge-

samen Problembereich der genetischen Phänomenologie, läßt völlig außer Acht, daß Husserls genetisch sedimentierende und sich verwandelnde Subjektivität unaufhebbar von einer ‚Gegeninstanz‘ bestimmt sein muß. K.’s groteske Folgerung: Husserl habe „Subjekt und Ding-an-sich in eins gesetzt“ (144). In der Leitbahn dieser Argumentationsart ist es denn auch um die Verhandlung des Problems der Konstitution nicht sehr gut bestellt. Sie sei abschließend noch erwähnt, weil ihr eine umfassendere Signifikanz zukommt. Vorab gesehen ist schon eigentümlich, im Rahmen einer Husserl-Interpretation lesen zu müssen, der Begriff der Konstitution würde „ganz im Sinne von Kant und N. Hartmann“ (19) verstanden. Bei K.’s Explikationen zum Begriff bei Husserl selbst aber erheben sich spezifische Zweifel. Im Anschluß an ein Zitat aus *Transzendente und formale Logik* (205): „Alles Seiende konstituiert in der Bewußtseinssubjektivität“ stellt K. die Frage: „Aber was heißt hier ‚konstituiert‘? Meint es konstituiert im ‚Für-mich‘ oder konstituiert ‚ansich‘?“ (10). Die Gegenüberstellung von ‚Für-mich‘ und ‚ansich‘ ist, was Husserl betrifft, sinnlos. Sie unterstellt, was K. später so formuliert: Husserls „Fehler einer Verwechslung von Seinsgrund und Erkenntnisgrund, welcher für das eigentliche Dilemma seines Idealismus bezeichnend ist“ (67). Sie unterstellt, Husserl habe in der Tat die Möglichkeit einer Konstitution des Seienden als Seiendem vor Augen gehabt. Die Unterstellung verkennt trockenen Auges das phänomenologische Prinzipialaxiom – welches K. selbst anspricht, im „transzendentalen Sinnzusammenhang“ der „All-Subjektivität“ – daß phänomenologisch alles Seiende stets nur als Gegebenes ist, als sinn- und bedeutungsmäßig Gegebenes: Als für mich anerkanntbares Seiendes ist es in seiner ‚Ansich‘-Bedeutung angezielt. Sie verkennt, daß ‚Konstitution‘ bei Husserl – und nicht erst bei Husserl, sondern schon in der gesamten transzendentalen Tradition des Begriffs<sup>43</sup> – die Bedeutung der Sinn- und Geltungskonstitution besitzt. Zieht man hierbei weiter in Betracht, daß K. – und sei es auch in Parenthese – von der „Transzendenz der Außenwelt, des phänomenal Begegnenden, wie Husserl sie sieht“ (49) spricht, so wird schlagend deutlich, daß die inkriminierten Konsequenzen seiner Globalinterpretation zugleich Konsequenz seiner denkbar undialektischen Kontraposition von ‚Idealismus und Realismus‘ sind. Als starrer Problem- und Interpretationshorizont genommen, verhindert dieses Begriffspaar nicht allein das Inblickkommen der spezifisch Husserlschen Um- und Fortbildungen der in ihnen angezeigten Traditionsbestände. Daß die genannte Alternative, Hand in Hand mit den ihr verknüpften Programmzielen (der Ausarbeitung eines „transzendentalen Realismus“, einer „realistischen Ontologie“) sich nicht auf dem Problemniveau und dem Reflexionsstandard der Husserlschen Phänomenologie befindet, mag – allenfalls – noch zu Beginn der Untersuchung geduldet sein. Indem der Autor es unterläßt, den angezeigten Problemhorizont mitsamt ihrer ‚Subjekt-Objekt-Dialektik‘ in die Konkretion des Husserlschen Denkens zu überführen, unterbleibt auch die – in seinen Problemfragen mögliche und bedeutsame – Durchleuchtung und Darstellung phänomenologischer Gedankengänge in ihrer dialektischen Relevanz. Damit aber wird die Möglichkeit unterschlagen, die Gestalt der Husserlschen Transzendentalphänomenologie zum Korrektiv werden zu lassen für den Interpretationshorizont der Untersuchung selbst, korrelativ zu der notierten Einsicht, daß jene Alternative von der phänomenologischen Transzendentalsubjektivität als einer ihrer Fortsetzungsmöglichkeiten paradigmatisch überholt wurde. In welcher Weise soll so „über Phänomenologie selbst“ hinausgegangen werden können, wenn Husserls Position noch gar nicht erreicht wurde?

Welche Reichweite und Bedeutung dem anvisierten Thema nun zukommen kann, veranschaulicht gerade E. Finks Vortrag „Phänomenologie und Dialektik“ (1962 an der Universität Wien gehalten, jetzt in „Nähe und Distanz“ [228–249] publiziert vorliegend). „Uns bezeichnen“, wird dort eingangs angedeutet, „die beiden Titel *offene Fragen*“ (229). Im Sinne dieser Offenheit, in der gleichzeitigen Absicht, vor die Husserlsche Phänomenologie zurück- und über sie hinaus zu fragen, versteht F. seine Reflexion als „Grenzgang“, als „Versuch, aus einer ungeprüften Voraussetzung aller Phänomenologie, aus der Voraussetzung, daß alles Seiende erscheine, zum Problem der Dialektik vorzustoßen“ (249), „aus dem phänomenologischen Gedanken selbst die *dialektische Unruhe des Denkens* hervorbrechen zu lassen“ (245). Im Zentrum

<sup>43</sup> Vgl. hierzu nun: W. Högrefe, Kant und das Problem einer transzendentalen Semantik (Freiburg/München 1974) 83–87 u. 111–117.

der Überlegungen steht eine umfassende Erkundung dessen, was „Erscheinung“ meine, in der differenzierten Vielfalt der darin mitgegebenen und mitzudenkenden Bezüge – als „Hervor- und Zusammenkommen von Dingen aller Art in einer gemeinsamen Gegenwart“ (234) etwa, als „Vorgestelltwerden durch ein Subjekt“ (234), oder als „Hervorgang aus des Menschen Hand“ (241 f.), um einige Beispiele zu nennen. Aus dieser „Aufgliederung des Erscheinungsproblems“ erwachsen – so der Vorschlag F.s – drei verschiedene „Typen dialektischen Denkens“: „Seinsdialektik“, „Existenzdialektik“, „Weltdialektik“ (247). Sie „bilden die Grenze für die phänomenologischen Methoden“ (249) – ein Hinweis, der diese Besinnung selbst kennzeichnet. F.s Erörterung zielt in eine Mitte des Husserlschen Denkens. Ineins in deren Konfrontation und Korrelation mit dem Problem der Dialektik wird darin ein Horizont entfaltet, dem sowohl eine aufschließende wie vorantreibende Kraft eignet.

Nicht allein dieser Beitrag macht den von F.-A. Schwarz aus dem Nachlaß F.'s herausgegebenen Sammelband von Vorträgen und Aufsätzen wertvoll. Rein faktisch wird damit eine Reihe wichtiger, größtenteils sehr verstreuter und oft nur schwer erreichbarer Arbeiten F.'s wieder auf einen Griff hin zugänglich. „Philosophie als Überwindung der ‚Naivität‘“ (1948) [98 bis 126], „Zum Problem der ontologischen Erfahrung“ (1949) [127–138], „Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens“ (1951) [139–157], „Welt und Geschichte“ (1956) [158–180], „Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie“ (1957) [180–204], „Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit“ (1959) [205–227], „Weltbezug und Seinsverständnis“ (1968) [268–279], „Bewußtseinsanalytik und Weltproblem“ (1968) [280–298], schließlich „Reflexionen zu Husserls Phänomenologischer Reduktion“ (1971) [299–322] sind so an einem Ort versammelt nachlesbar. Darüber hinaus bietet „Nähe und Distanz“ eine Reihe bislang unpublizierter Texte. Neben „Phänomenologie und Dialektik“ sind dies: „Die Idee der Transzendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie“ (1935) [7–44], „Die Entwicklung der Phänomenologie Husserls“ (1937) [45–74], der Nachruf „Edmund Husserl † (1859–1938)“ (1938) [75–97] sowie „Phänomenologische Probleme der Verfremdung“ (1967) [250–267]. Der Sammelband präsentiert ein Stück eigener Receptionsgeschichte des Husserlschen Denkens. Zugleich vergegenwärtigt er – gerade auch in den erstpublizierten Texten – einen Eindruck von jenem fortwährenden Versuch F.'s, in Universalität und Geist der Husserlschen Phänomenologie einzuführen (mag der Leser auch manchem Denkschritt des Autors im einzelnen nicht zustimmen). So versucht „Die Idee der Transzendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie“ – ähnlich wie dann der Nachruf „Edmund Husserl † (1859–1938)“ – einen Einblick ins Ganze der Husserlschen Phänomenologie. Kants Transzendentalphilosophie – in unübersehbarem Ausgang von Heidegger gekennzeichnet als „grundstürzend neue Art, nach dem Seienden selbst zu fragen“ (23) – erfährt in Husserls Phänomenologie eine „grundsätzliche(n) *Verwandlung*“ (29). Sie begreift den Menschen als „Weltwesen“, „weil in der Tiefe seines Lebens die *Weltschöpfung* geschieht“ (43). Diese Gesamtorientierung über das wesentliche Geflecht des Husserlschen Denkens, ständig begleitet von der Erinnerung denkgeschichtlich vergangener Positionen, geschieht als Darstellung *und* Deutung. Einführung und Information geben zugleich scharfe Konturierungen des Husserlschen Denkstils, und also seiner Grenzen – deutlich etwa im Hinweis auf Husserls „Aufstand gegen die Geschichte“, seinem „Wille(n) zur radikalen Vorurteilslosigkeit des Anfangs“ (33). „Die Entwicklung der Phänomenologie Husserls“ – der Titel ist irreführend, denn Husserl selbst wird nicht verhandelt – thematisiert die Genesis philosophischen Wissens „als die Ausarbeitung des Grundproblems, das In-Bewegung-Halten des Weltverständnisses“ (71). Dieser Versuch einer Phänomenologie von „Problem“ beschreibt indirekt, in den zentralen Aussagen – „Philosophie ist aber nicht die ‚Lösung‘ eines Problems, sondern sein Wachsenlassen, seine Radikalisierung“ (72) – einen Grundzug der Husserlschen Phänomenologie selbst: Deren fortlaufende Programmatik und Mobilität, deren Konzeption als „*Arbeitsphilosophie*“ (wie es im Nachruf [93] heißt). Als ein Beispiel so eigen wie entschieden durchgeführter Phänomenologie mag schließlich auch „Phänomenologische Probleme der Verfremdung“ angesehen werden: Der Gedankengang unternimmt in sehr freier Skizzierung eine kritische Destruktion traditioneller, ‚verfremdender‘ Auslegungsmodelle von Arbeit.

„Phänomenologie“, heißt es in dem letztgenannten Text, „soll als ein Problembezug genommen werden, um Strukturen der erscheinenden Welt, der Natur und der Geschichte auf ihren inneren Logos hin zu befragen“ (250). Diese Bestimmung charakterisiert den Sammel-

band im Ganzen. Sie indiziert seine Aktualität – gerade auch in den enthaltenen frühen Texten. Mit ihnen bietet „Nähe und Distanz“ nicht nur eine Orientierung über eine eigene, spezifische Mannigfaltigkeit von Interpretationsweisen und Fortbildungsmodi des Husserlschen Denkens. Zugleich beinhalten die vorgeführten Spielarten der Vergegenwärtigung der Husserlschen Phänomenologie einen repräsentativen Einblick in eine Vorgeschichte ihres heutigen Spektrums. Daß „Nähe und Distanz“ untrennbar zu diesem Spektrum gehört, bezeugt eben – *pars pro toto* – die zitierte Bestimmung von Phänomenologie: Sie dokumentiert in nuce ein Fallbeispiel jenes Prozesses von Aneignung, Auseinandersetzung und Verwandlung, das als ‚Phänomenologie der Phänomenologie‘ begriffen werden kann.

Severin Müller (Augsburg)

### Die Nachlässe der Münchner Phänomenologen

*Die Nachlässe der Münchner Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek. Verzeichnet v. E. Avé-Lallemant (= Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis. Tom. XI/1.), Harrassowitz, Wiesbaden 1975, XVIII u. 258 S.*

Nachdem W. Dilthey 1889 als erster die Einrichtung von „Archiven der Literatur“ gefordert hatte, damit der (hand)schriftliche Nachlaß von Philosophen und Dichtern, von Historikern und Wissenschaftlern vor Zerstreung, Verlust oder Zerstörung bewahrt und der Forschung zugänglich gemacht werden könne,<sup>1</sup> ist vieles in diesem Bereich getan worden.<sup>2</sup> Große Archive wie das Goethe-Schiller-Archiv in Weimar oder das Schiller-Nationalmuseum in Marbach, aber auch öffentliche Bibliotheken haben, je nach den ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln, eine ausdauernde und verantwortungsbewußte Aktivität im Erwerb und in der Ergänzung von Nachlässen entfaltet.

Die Sammlung und Bewahrung von Dokumenten ist nur die eine Seite archivalischer Tätigkeit; die andere ist die Erschließung der gesammelten Bestände für die wissenschaftliche Benützung und Auswertung. Es bedeutet schon einen großen Fortschritt, wenn die gesammelten Bestände fachmännisch gesichtet, geordnet und verzeichnet werden konnten; was in diesem Bereich noch alles zu tun ist, wissen die Archivare und Bibliothekare selbst am besten. Außenstehende können immerhin feststellen, daß vor allem nach dem zweiten Weltkrieg in der Erschließung der Nachlässe große Fortschritte gemacht worden sind. Ein großes Verdienst daran kommt der Deutschen Forschungsgemeinschaft zu, die nun schon seit Jahrzehnten solche Arbeiten anregt und unterstützt.<sup>3</sup> Diese Unterstützung kam auch den beiden seit etwa 1956 erarbeiteten Nachlaßverzeichnissen von L. Denecke und W. A. Mommsen zugute,<sup>4</sup> die einen ersten Überblick über die in deutschen Bibliotheken und Archiven bewahrten Nachlässe bieten.<sup>5</sup> Diese

<sup>1</sup> W. Dilthey, *Archive der Literatur in ihrer Bedeutung für das Studium der Geschichte der Philosophie*, in: *Ges. Schr.* IV, 555–575.

<sup>2</sup> Wie unbefriedigend aber immer noch, gerade im Bereich der Philosophie, die Situation ist, geht aus dem Bericht von O. Pöggeler hervor: *Die Förderung der Editionen durch die DFG. Entwicklung und Möglichkeiten*, in: *Philos. Jb.* 80 (1973) 396–402.

<sup>3</sup> Über die Tätigkeit der Deutschen Forschungsgemeinschaft innerhalb ihres Programms zur Erschließung der Handschriftenbestände in den deutschen Archiven und Bibliotheken berichtet regelmäßig die „Zeitschrift für Bibliothekswesen und Bibliographie“ (ZfBB).

<sup>4</sup> L. Denecke, *Die Nachlässe in den Bibliotheken der Bundesrepublik Deutschland* (Boppard 1969) XII, 268 S. (= *Verzeichnis d. schriftl. Nachlässe in dt. Archiven u. Bibliotheken. Bd. 2.*) – W. A. Mommsen, *Die Nachlässe in den deutschen Archiven* (mit Ergänzungen aus anderen Beständen) (Boppard 1971) XXXIX, 582 S. (= *Verzeichnis d. schriftl. Nachlässe in dt. Archiven u. Bibliotheken. Bd. 1/1.*)

<sup>5</sup> Über die nicht ganz durchsichtige Abgrenzung der beiden Unternehmungen vgl. außer den Vorworten von Denecke (VIII) und Mommsen (XXVIII f.) die Rezension v. I. Stolzenberg, in:

beiden Informations- und Orientierungsmittel sind aus der historischen Quellenarbeit in den Geisteswissenschaften nicht mehr wegzudenken.

Daß beide Verzeichnisse trotz der Zusammenarbeit der Autoren mit Bibliotheken und Archiven zum Teil beträchtliche Lücken aufweisen, läßt sich bereits durch einen stichprobenartigen Vergleich mit dem Nachlaßverzeichnis der Bayerischen Staatsbibliothek nachweisen, das K. Dachs ein Jahr nach Deneckes Verzeichnis veröffentlicht hat.<sup>6</sup> Von den fünf bei Dachs verzeichneten Phänomenologennachlässen führt Denecke nur den von Pfänder an. Im Ganzen verzeichnete Dachs etwa doppelt so viele Nachlässe als bei Denecke der Staatsbibliothek München zugeschrieben werden.

Was jedoch noch über ein Verzeichnis wie dem von Dachs hinaus zu tun, ja noch zu wünschen ist, erkennt man an dem kürzlich erschienenen ersten Detailverzeichnis von einigen der über 600 Nachlässe der Bayerischen Staatsbibliothek; daß übrigens dieses wie das Verzeichnis von Dachs mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft erstellt worden ist, sei noch am Rande vermerkt. E. Avé-Lallemant hat nach vielen Jahren archivalischer Tätigkeit und weitgreifender Forschungen zur Geschichte der Phänomenologie ein hervorragend konzipiertes und geradezu splendid ausgestattetes Verzeichnis der Nachlässe der Münchner Phänomenologen vorgelegt.<sup>7</sup> Zu den fünf bei Dachs verzeichneten Phänomenologennachlässen konnten inzwischen noch drei hinzu erworben werden.<sup>8</sup> Während sich Dachs auf wenige Angaben beschränken mußte (Angaben zur Person, zur beruflichen Tätigkeit, Signaturen der Nachlässe, Umfangsangaben, kurze Informationen über den Inhalt, Angaben zu evtl. vorhandenen Katalogen oder Sekundärliteratur), Angaben, die bei den fünf Phänomenologennachlässen nicht einmal eine einzige Druckseite füllen, hat Avé-Lallemant seine acht Phänomenologennachlässe auf mehr als 250 Seiten en détail beschrieben. Man darf sagen, ohne damit das in einem anderen Bereich liegende Verdienst von Dachs schmälern zu wollen, daß erst durch ein so detailliertes Verzeichnis der Nachlaß für die wissenschaftliche Auswertung aufbereitet ist; nur so läßt sich die Kluft überbrücken, die immer noch zwischen der mühsamen und zeitraubenden Archivarbeit und der sehr viel einfacheren Arbeit an bereits publizierten Texten in der geistesgeschichtlichen Forschung besteht. Durch Avé-Lallemants Verzeichnis ist eine Situation erreicht, wie sie sich Dilthey einst gewünscht haben mag: „Dann ist von keinem Blatt zu sagen, was es mitzuteilen vermag, wenn es nur unter das richtige Auge kommt“ (a. a. O. 562). Diese Augen brauchen jetzt nur noch hinzuschauen, nicht mehr herumzusuchen.

Es war ein glücklicher Gedanke, für dieses erste große Detailverzeichnis eine Gruppe von Nachlässen auszuwählen, die sachlich aufs engste zusammengehören. Dadurch wird auf geschickte Weise der wissenschaftlichen Öffentlichkeit zur Kenntnis gebracht, daß sich in aller Stille an der Bayerischen Staatsbibliothek ein Archiv der Phänomenologischen Schule gebildet hat, das mit dem Husserl-Archiv in Löwen keinen Vergleich zu scheuen braucht. Nach einer kurzen Einleitung, in der die äußere Entwicklung der Münchner Phänomenologie skizziert

---

ZfBB 20 (1973) 347–358, bes. 352 ff. – Eine Neubearbeitung des Denecke auf Anregung und mit Unterstützung der DFG wird seit 1975 von der Handschriftenabteilung der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz in Berlin durchgeführt. Vgl. den Bericht von T. Brandis, in: ZfBB 22 (1975) 340–342.

<sup>6</sup> Die schriftlichen Nachlässe in der Bayerischen Staatsbibliothek München. Verzeichnet v. K. Dachs (Wiesbaden 1970) 201 S. (= *Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis*. Tom. IX/1).

<sup>7</sup> Außer der hervorragenden drucktechnischen Ausführung ist vor allem die reiche Bildausstattung zu begrüßen, die nicht nur eine Vielzahl von Fotos der behandelten Phänomenologen und ihrer Freunde umfaßt, sondern auch Abbildungen von Titelseiten wichtiger phänomenologischer Veröffentlichungen und von handschriftlichen Dokumenten (Briefen, Vorlesungs- und Buchmanuskripten).

<sup>8</sup> Nämlich die Nachlässe von M. Geiger, Th. Conrad und A. Reinach. Der gezielte Erwerb von Phänomenologennachlässen durch die Bayerische Staatsbibliothek geht vor allem auf Anregungen und Initiativen von Avé-Lallemant (Scheler, Conrad-Martius, Conrad, Reinach) und H. Spiegelberg (Pfänder, Geiger, Beck) zurück.

wird (IX–XVII), beschreibt der Verfasser die nach dem Geburtsjahr chronologisch angeordneten Nachlässe von A. Pfänder, M. Scheler, J. Daubert, M. Geiger, Th. Conrad, A. Reinach, M. Beck und H. Conrad-Martius. Im Anhang folgen noch kurze Angaben über andere Nachlässe und Sammlungen der Bayerischen Staatsbibliothek, die dem weiteren Umkreis der Phänomenologie zuzurechnen sind: die Nachlässe von F. Brentano, G. Walther, H. Spiegelberg, H. Leyendecker, A. Fischer und A. Schwenninger (257 f.). In diesem Zusammenhang sei auch auf Anm. 1 der Seite XIV hingewiesen, in der die Fundorte der Nachlässe von E. Stein, W. Bell, J. Héring, F. Kaufmann, R. Ingarden und A. Grimme angegeben sind. Im Anhang findet sich überdies die Nachricht, daß 1975 an der Bayerischen Staatsbibliothek eine „Sammlung Phänomenologica“ eingerichtet worden ist, die derzeit Bilder und Fotokopien einer Ausstellung zur Phänomenologie anlässlich des Münchner Phänomenologie-Kongresses 1971 sowie einige Nachschriften von Vorlesungen Husserls enthält. Die Sammlung soll weiter ausgebaut werden.<sup>9</sup>

Die Beschreibung der einzelnen Nachlässe umfaßt jeweils 1. ein ausführliches Verzeichnis der Lebensdaten des Autors mit den Angaben seiner wichtigsten Veröffentlichungen, 2. Literaturhinweise, 3. Angaben zur Geschichte des Nachlasses, zur Signatur, zu Umfang, Ordnung und Benutzung des Nachlasses. Diesen Angaben schließt sich 4. die eigentliche Beschreibung der Nachlässe an, die zum Teil erst vom Verf. selbst geordnet werden mußten. Jeder Nachlaß ist je nach Reichhaltigkeit und individueller Zusammensetzung in Sachgruppen gegliedert, innerhalb derer die einzelnen Dokumente chronologisch angeordnet sind. So sind z. B. im Verzeichnis des Pfändernachlasses im Teil „C. Psychologie und Charakterologie“ im ersten von sechs Abschnitten die Universitätsvorlesungen angeführt, die Pfänder vom SS 1901 an bis zum WS 1933/34 gehalten hat: insgesamt 18 reichhaltige Vorlesungsmanuskripte, von denen das kleinste 54, das umfangreichste 214 Blatt umfaßt. Mit der Lösung der bei anderen Phänomenologen, z. B. bei Scheler, oft sehr schwierigen Datierungsfragen hat Avé-Lallemant der biographisch-historischen Forschung bereits sehr weit vorgearbeitet. Hilfreich sind auch die vielen Querverweise auf Dokumente der anderen Phänomenologen, z. B. auf Briefe oder Vorlesungsnachschriften. Auf ein Register hat Avé-Lallemant, wie mir scheint mit guten Gründen (XVI f.), verzichtet.

Die weitaus umfangreichsten Nachlässe sind die von M. Scheler (41–124), H. Conrad-Martius (191–256) und A. Pfänder (1–39). Die beiden erstgenannten Nachlässe, außerdem der von Th. Conrad, sind leider nur begrenzt benutzbar. Es wäre schön, wenn durch das wissenschaftliche Interesse, das durch dieses Verzeichnis zweifellos geweckt werden wird, die Hindernisse für eine freie Benützung der Nachlässe beseitigt werden könnten.<sup>10</sup> Das wäre am dringlichsten bei Scheler. Es ist bekannt, daß Scheler in den zwanziger Jahren immer wieder das baldige Erscheinen seiner Anthropologie und Metaphysik angekündigt hat; allein zur Anthropologie verzeichnet Avé-Lallemant nicht weniger als 1191 Ms.-Seiten, die sich auf die Jahre 1923–1928 verteilen (54–57). Zur Metaphysik aus den Jahren 1919 bis 1928 etwa 700 Seiten (65–67), außerdem umfangreiche Materialien zur Erkenntnistheorie, Religionsphilosophie, Psychologie, Biologie, Geschichtsphilosophie und Soziologie – von den thematisch noch nicht aufgeschlüsselten 67 Notizbüchern ganz zu schweigen. Für die sich allmählich belebende Scheler-Forschung wäre eine sorgfältige und zugleich zügige Auswertung des Nachlasses von größter Bedeutung.

Ein Nachlaßverzeichnis wie dieses ist also nicht nur Informations- und Orientierungsmittel, sondern formuliert implizite auch Forschungsaufgaben; in erster Linie natürlich in Hinsicht auf die behandelten Nachlässe. Es steht nun bei den an der Phänomenologie Interessierten, diesen Aufgaben nachzugehen; wie reichhaltig das Arbeitsfeld ist, braucht nicht mehr betont zu werden. In zweiter Linie aber, und das sei besonders hervorgehoben, ist dieses Verzeichnis Dokument einer noch viel zuwenig bekannten und anerkannten Form wissenschaftlicher Arbeit im Grenzbereich zwischen Archiv- und Fachwissenschaften. Die Deutsche Forschungsgemeinschaft hat sich seit vielen Jahren mit großem Nachdruck für die Durchführung solcher Arbeiten

<sup>9</sup> Außerdem baut die Bayerische Staatsbibliothek noch eine „Max-Scheler-Sammlung“ auf (vgl. 50, 124).

<sup>10</sup> Es handelt sich offenbar nicht nur, wie z. B. bei Conrad-Martius (vgl. 196), um Fragen des Urheberrechts und des Persönlichkeitsschutzes.

eingesetzt. Es ist erstaunlich und im Grunde nicht zu begreifen, daß von seiten der Universitäten und der Universitätsausbildung diese Anregungen und Initiativen so wenig aufgegriffen worden sind. Es wäre zu wünschen, daß von Avé-Lallemants Werk auch in dieser Hinsicht Impulse ausgehen.  
*Wolfhart Henckmann (München)*

*Gerold Prauss, Erscheinung bei Kant. Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft“ (= Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 1), De Gruyter, Berlin 1971, 339 S.*

*Gerold Prauss, Kant und das Problem der Dinge an sich (= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Bd. 90), Bouvier, Bonn 1974, 238 S.*

Prauss hat in seinen beiden Kantbüchern – ‚Erscheinung bei Kant. Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft‘ (im folgenden zitiert E) und ‚Kant und das Problem der Dinge an sich‘ (im folgenden zitiert D) wichtige Grundbegriffe, die den Rahmen der theoretischen Philosophie Kants zentral bestimmen, einer eindringlichen Analyse unterzogen. Zwei Ergebnisse seiner Forschungen, an denen die künftigen Analysen der Kantischen Philosophie nicht werden vorbeigehen können, seien zunächst summarisch herausgestellt: 1. Kant hat den Grundriß seines kritischen Systems überaus sorgfältig geplant und letztlich auch durchgeführt; dies muß man konstatieren, auch wenn man, wie P. dies an zahlreichen Beispielen belegt, feststellen kann, daß wenigstens nicht von Anfang an und durchgängig die theoretische Terminologie eindeutig und stabil ist und daß der Umfang und die Schwierigkeit der Probleme, die sich seiner Erfahrungslehre stellen, erst in der 2. Auflage der ‚Kritik‘ völlig klar zutage getreten sind. 2. P. hat überzeugend nachgewiesen, daß die Kantische Erfahrungslehre einer ausgeführten Theorie des Wahrnehmungsurteils als eines Urteils *sui generis* bedürftig ist, weil sie auf der Voraussetzung beruht, daß denkende Erkenntnis Ordnung *gegebener* Mannigfaltigkeit, wie diese *erscheint*, ist. Kants Überlegungen zur Bestimmung des eigenartigen Charakters des Wahrnehmungsurteils und des systematischen Ortes im Zusammenhang der Theorie der Erfahrung sind freilich skizzenhaft und unbefriedigend geblieben; P. hat mit großer Umsicht und m. E. erfolgreich den Versuch unternommen, einen konsistenten Begriff vom Wahrnehmungsurteil zu entwickeln (auf der Basis Kant. Voraussetzungen!) und mit der Gesamtkonzeption der transzendentalen Logik zu vermitteln.

Beide Bücher von P. thematisieren die Grundzüge der Kantischen Erfahrungslehre, E mit besonderer Berücksichtigung des Erscheinungsbegriffs, D mit Beziehung auf den Begriff des Dings-an-sich. Weil beide Begriffe wechselseitig aufeinander verweisen, gehören beide Bücher thematisch zusammen. Die Beziehung der Begriffe aufeinander darf aber nicht so gedacht werden, als sei mit der Betrachtung der Dinge als Erscheinungen – was die prinzipielle Subjekt-abhängigkeit aller gegenständlichen Erfahrung gebietet! – der Zwang analytisch-notwendig verbunden, sie auch „an sich selbst zu betrachten“, d. h. sie so anzusetzen, als wäre „unsere subjektive Beschaffenheit“ weggelassen, als wäre „unser Subjekt gedanklich aufgehoben“ (D 38). Mit Recht hebt P. – die Kantischen Formulierungen verbessernd und klärend – hervor (D 91), daß die Notwendigkeit, Dinge auch als Dinge-an-sich zu betrachten, sich nicht analytisch aus dem Begriff der Erscheinung ergeben kann, sondern daß sie allein aus dem *Grund* resultiert, der die Betrachtung der Dinge als Erscheinungen notwendig macht (D 95); eine andere Betrachtungsweise führt zwangsläufig zu widerspruchsvollen Konsequenzen (D 93). Bringt man Erscheinung und Ding-an-sich so in ein korrelatives Verhältnis, daß beide Begriffe, wenn auch in verschiedener Weise, selbständige, aber aufeinander verweisende Grundbegriffe philosophischer *Reflexion* auf den Befund der Erfahrungserkenntnis sind, dann ist eine durch manche Kantische Formulierung wenigstens nicht ausgeschlossene Deutung des Dings-an-sich im Sinne eines metaphysischen Relikts vollständig ausgeschlossen. Die Klärungen der Verwendungsweisen des Begriffs Ding-an-sich bzw. der bei Kant sich findenden Varianten Ding-an-sich, Ding-an-sich-selbst, Ding-an-sich-selbst-betrachtet hat P. überzeugend dahingehend durchgeführt, daß die systematisch korrekte Formulierung lauten muß: Ding-an-sich-selbst-betrachtet, d. h. betrachtet „ohne Beziehung auf äußere Sinne“ (K. d. r. v. A 358; cf. D 22/23).

Transzendente Reflexion bestimmt die Erscheinung als die Instanz, an der der Verstand die Voraussetzung seiner inhaltlichen Fruchtbarkeit hat; sie bestimmt das Ding-an-sich-selbst betrachtet als die ‚Fiktion‘, vermittels deren sie sich in ein distanzierteres Verhältnis zu sich bzw. ihren restringierenden Voraussetzungen bringen kann. Erfahrungserkenntnis steht unter zwei Voraussetzungen, die nur im Zusammenspiel gegenständliche Bestimmungen ermöglichen. Die beiden „Stämme“ der Erkenntnis, Sinnlichkeit und Verstand, sind *faktische* Bedingungen; dies wurde im Idealismus und Neukantianismus mit dem Hinweis entschieden kritisiert, daß damit alles Erkennen unter alogische und alogisch bleibende Instanzen gestellt und mißverstanden werde. P. weist nach, daß der Rekurs auf einen faktischen Bezugsrahmen (Zweistämmigkeit) durch transzendente Reflexion zwar nicht begründet, aber doch wenigstens für den Zweck einer Erkenntnistheorie hinreichend motiviert werden kann, dann nämlich, wenn man berücksichtigt, daß empirische Erkenntnis eine solche ist, in der bzw. für die die Möglichkeit des Irrtums einkalkuliert werden muß. Eine befriedigende Theorie der Wahrheit in der empirischen Erkenntnis muß eine ‚Theorie‘ der Möglichkeit des Irrtums enthalten, sie muß berücksichtigen, daß es „irrigere Urteile“ gibt, wenn sie das „Faktum der Erfahrung“ unverkürzt in den Blick nehmen will. Deshalb müssen Anschauung oder Erscheinung und Begriff in transzendentaler Reflexion voneinander isoliert werden, damit die Möglichkeit von Wahrheit und Falschheit in der empirischen Erkenntnis aus der Weise ihres Zusammenspiels verständlich werden kann (E 65 u. 68). Der Rückgriff auf die Zweistämmigkeit der Erkenntnis, durch die das „Faktum der Erfahrung“ seine elementarste Gliederung erfährt, ist eine notwendige Bedingung einer Erklärung der Möglichkeit von Wahrheit und Falschheit, er hätte aber, zumal in einer Arbeit, die den Erscheinungsbegriff (bzw. den Ding-an-sich-Begriff) thematisiert, durch eine Analyse der transzendentalen Ästhetik ergänzt werden müssen, die die Eigenart des sinnlichen Stammes und seine innere Verwandtschaft mit dem intellektuellen analysiert. P. läßt hier Fragen offen, die besonders dann wichtig werden, wenn das Problem des Zusammenhanges der Apprehensions- mit der Apperzeptionssynthese sich stellt.

Für die von P. vorgelegte Deutung der Kantischen Erfahrungslehre, die einer Theorie des ‚eigenständigen‘ Wahrnehmungsurteils bedarf, wenn sie sich auf *gegebene* Erscheinungen als Basis ihrer Sachhaltigkeit mit Recht stützen will, ist seine Konzeption der *Deutung* der Erscheinungen vermittelt der Kategorien auf ihren gegenständlichen Sinn hin (cf. E 47 u. 119) von durchgreifender Bedeutung. Mit Recht stellt P. fest, daß in Kants Begriff des Bestimmens ein in seiner Wichtigkeit nicht immer erkannter „Doppelsinn“ (E 47) liegt. Bestimmt man ‚etwas als etwas‘, dann bleibt man bei dem etwas, das man bestimmt, stehen. Von diesem Bestimmen aber ist das „Bestimmen von Erscheinungen“ genau zu unterscheiden, wenn dieses das „Bestimmen eines *entsprechenden objektiven* Gegenstandes“ ist (E 46). „Eine empirische Erkenntnis wie „Dies ist ein Stein“ wird erzielt durch begriffliche Bestimmung von Erscheinungen, jedoch in dem Sinne, daß man, gerade *indem* man *bestimmt*, nicht diese *Erscheinungen*, sondern einen *objektiven* Gegenstand bestimmt“ (ebd.). P. hebt hervor, daß Kant auf der Zusammengehörigkeit beider Arten des Bestimmens hat insistieren müssen, er schlägt vor, den Terminus *Deuten* statt Bestimmen zu verwenden, da Deuten nach seiner Meinung besser die innere Einheit des Doppelsinns ausdrückt. Denn *Deuten* meint ein Bestimmen, „das sich aber als ein ganz besonderes auszeichnet, weil man mit einer Deutung eben nicht bei *dem*, was man deutet, stehen bleibt, sondern gerade überschreitet und erst bei etwas ganz anderem haltmacht. Was im deutenden Bestimmen bestimmt wird, ist niemals das *Gedeutete*, sondern ausschließlich das dadurch *Erdeutete*: das im Vollzug des Deutens *erzielte Ergebnis*“ (E 48). Es kommt P. darauf an, einen passenden Begriff dafür zu finden, daß in der Objektbestimmung die ‚Erscheinungen als solche‘ notwendigerweise überschritten werden müssen. Das Bewußtsein der Objektivität eines Gegenstandes bildet sich erst im *Entwurf* des Objektes, dadurch daß wir „zu unseren Anschauungen“ (A 106) bzw. „zu den Erscheinungen“ (A 111) ein Objekt denken (cf. E 120 u. 259). Nun läßt sich ein erdeutendes Überschreiten der Erscheinungen, die Konstitution des bestimmten Gegenstandes aus bzw. mit Beziehung auf Erscheinungen nur dann denken, wenn die Erscheinungen selbst nur als „in einer möglichen Erfahrung bestimmbare“ apprehendiert werden können (E 125). Erscheinungen müssen als von der Synthesisleistung der Anschauung präformierte angesetzt und somit als deutbare verstanden werden: sie werden in der Apprehension immer schon als Gegenstände möglicher objektiver Bestimmung fixiert.

Die explizite Anwendung der Kategorien auf Erscheinungen führt nicht etwa zu einer Differenzierung des Bewußtseins der Erscheinungen (empirisches Bewußtsein), sondern verschafft der Anschauung einen bestimmten und bestimmaren Gegenstand, produziert gegenständliches Bewußtsein (cf. E 129). Durch Erdeutung des objektiven Gegenstandes werden die Erscheinungen zu Grundlagen (wissenschaftlicher) Erfahrung ‚umgedeutet‘ und damit aus dem Zustand unmittelbarer subjektiver Gegebenheit in einen Kontext transformiert, der ihnen als *solchen* nicht inhärent ist. Die Konzeption der transzendental-kritischen Erfahrungstheorie bringt es mit sich, daß die Eigenart, die Selbständigkeit der Komponente des erscheinungsmäßig, anschaulich Gegebenen in der Erkenntnis besonders gesichert werden muß, wenn unkritischer Logizismus vermieden werden soll, – und er muß vermieden werden, wenn von sachhaltiger Wirklichkeits-erkenntnis überhaupt sinnvoll die Rede sein soll. Es muß aber zugleich auch eine innere Beziehung zwischen den Wahrnehmungen bzw. den ihnen entsprechenden besonderen Urteilen und den apriorisch-begrifflichen Voraussetzungen der Erfahrungen konstruierbar und explizierbar sein, wenn Objekte als den Erscheinungen korrespondierende Einheiten begrifflich auffaßbar sein sollen. Diese innere Beziehung muß der Synthesisbegriff (und seine interne Gliederung in Apprehensions- und Apperzeptionssynthese) enthalten und verständlich werden lassen.

Zur von P. vorgelegten Konzeption der *Objekterdeutung* muß bemerkt werden, daß es zwar sicher richtig ist, es als grundlegend wichtige Eigenart der Konstitution von Objekten als Fixpunkten begrifflicher Ordnung von gegebener Mannigfaltigkeit zu betonen, daß in ihr die Sphäre der Erscheinungen, der bloß anschaulichen Gegebenheiten verlassen werden muß, daß mithin der Begriff vom Objekt nicht deutet, was eine Erscheinung oder erscheinungsmäßiges Gegebensein gewissermaßen seinem eigenen Wesen nach, nämlich als Erscheinung, ist. Mit der Objektkonstitution wird die Erscheinung als solche transzendiert.

Es fragt sich aber, ob die Wahl des Terminus *Deuten* so glücklich ist, wie P. dies unterstellt. Nach seiner Ansicht liegt in der gewöhnlichen Sprachverwendung von Deuten das Überschreiten des (bloß) Gedeuteten bzw. seiner Sphäre. Wenn P. sagt, daß nicht das Gedeutete, sondern das *Erdeutete*, das *erzielte* Ergebnis dasjenige ist, was deutendes Bestimmen bestimmt, so kann man dem für den Fall des bestimmenden Setzens des Objekts, hinsichtlich dessen von einer gesetzlichen Ordnung der Beziehungen von Erscheinungen erst sinnvoll gesprochen werden kann, durchaus zustimmen. Aber es hat bestimmt nicht in *jedem* Fall Sinn oder Geltung, das *Erdeutete* vom *Gedeuteten* so abzusetzen, wie dies bei der die Erscheinungen überschreitenden Erdeutung der Objekte geboten ist. Bei einer triftigen Deutung eines Gedichtes z. B. darf das „erzielte Ergebnis“ gerade nicht den Phänomenbestand des Gedichtes transzendieren, das *Erdeutete* muß vielmehr als die genauere Explikation dessen verstanden werden können, was das Gedicht eigentlich schon ist. Das *Erdeutete* bleibt in diesem Falle als Verstehensmittel rückbezogen auf das gedeutete Gedicht, es hat ‚bloß‘ die Bedeutung einer semantischen Ergänzung und verläßt die Sphäre des Vorwurfs der Deutung nicht.

Die Darstellung der fundamentalen Rolle der Wahrnehmungsurteile im Zusammenhang der Kantischen Erkenntnistheorie und der Versuch, einen klaren Begriff von der eigenartigen Struktur solcher Urteile zu entwickeln, nehmen in den Überlegungen von P. breiten Raum ein (E § 7–13). Wahrnehmungsurteile, welche die gegebenen subjektiv-privaten Erscheinungen nicht auf das Objekt hin überschreiten, sondern lediglich die subjektiv-empirische Erfahrung ausdrücken, müssen als Basis aller Erkenntnis erkannt und anerkannt werden. Theorie und Beispiele für Wahrnehmungsurteile sind, wie P. sorgfältig nachweist, sowohl in der ersten Auflage der ‚Kritik‘ als auch in den Prolegomena nicht befriedigend entwickelt (E 102–197). P. bietet, in einem von Kantexegese relativ freien Explikationsgang (E § 11–13), eine systematische Klärung des spezifischen Charakters der Wahrnehmungsurteile an, die übersichtlich und überzeugend ist. (Es sei dahingestellt, ob das Problem der Integration der Wahrnehmungsurteile in den Prozeß der Erfahrung damit einer Lösung wirklich nähergebracht wurde oder überhaupt nähergebracht werden kann; m. E. wird die Schwierigkeit einer Verhältnisbestimmung von Apprehensions- zu Apperzeptionssynthese, von subjektiver und objektiver Einheit des Bewußtseins gerade durch die überzeugende Klärung der Struktur des Wahrnehmungsurteils so vergrößert, daß man, vielleicht gegen die Intentionen von P., von der Aufdeckung einer womöglich unlösbaren Aporie sprechen kann!)

Nach P. sollen genau die Urteile Wahrnehmungsurteile genannt werden, die sich „verschei-

nen“ lassen. Das Urteil „Es regnet“ kann durch den ‚Zusatz‘ „Es scheint“ zu „Es scheint, es regnet“ verschleiert werden. Ein „Es-scheint . . .“-Urteil fixiert subjektiv-private Erfahrungen. „Es-scheint . . .“-Urteile sind nun aber genau die Wahrnehmungsurteile, die Kant als diejenigen zu bestimmen versucht hat, bei denen jede (wissenschaftliche) Erfahrung anhebt, deren Gehalt sich im Prozeß der Erdeutung zum bestimmten Objekt figurieren kann; in ihnen wird die Beziehung auf das wahrnehmende Subjekt ausgedrückt und erhalten. Die „Es-scheint . . .“-Urteile haben nur „subjektive Bedeutung“, sie sind „so etwas wie Wahrnehmungsurteile“. „Denn daraus erhellt, daß sich das ‚Es scheint . . .‘ in diesen Urteilen nicht einfach auf eine Person überhaupt, sondern immer wieder nur auf eine ganz bestimmte, nämlich jeweils auf die Person bezieht, die ein solches ‚Es-scheint . . .‘-Urteil fällt, und das heißt: auf das jeweils wahrnehmende und urteilende *Subjekt*“ (E 226). Mit Beziehung auf die Konzeption der *Objekterdeutung* stellt P. die Besonderheit der Wahrnehmungsurteile im Unterschied zu den Erfahrungsurteilen so fest: „Ein Urteil wie etwa ‚Es scheint, es regnet‘ heißt als ‚Mir scheint, es regnet‘ soviel wie ‚Ich habe Erscheinungen, welche die Deutung nahelegen, daß es regnet‘. Mögen aber solche Erscheinungen jeweils diese oder jene Deutung auch nahelegen, – indem man so *über* diese Erscheinungen und *ausschließlich* über sie urteilt, vollzieht man mit einem Urteil wie ‚Es scheint, es regnet‘ diese Deutung gerade *nicht*. In einem ‚Es-scheint . . .‘-Urteil überschreitet man diese Erscheinungen jeweils so wenig, daß man vielmehr mit Hilfe des ‚Es scheint . . .‘ gerade bei ihnen stehen bleibt und statt durch ihre Deutung *objektive* sie selber als *subjektive* Gegenstände gewinnt“ (E 228). Alle empirisch-objektiven Urteile stehen zwar zu ihrer eigenen Verneinung im Widerspruch, aber sie lassen sich immer sinnvoll zu „Es-scheint . . .“-Urteilen verschieben (E 223/224). Das Wahrnehmungsurteil ist demgegenüber aber als empirisch-subjektives Urteil dadurch gekennzeichnet, „daß es mit der Verneinung jenes Erfahrungsurteils, als dessen Erscheinung es besteht, zwar *widerspruchslos* verbunden werden kann, sich jedoch selber *nicht sinnvoll* verschieben läßt“ (E 224). Urteile wie „Anscheinend scheint es zu regnen“ oder „Es scheint, daß es anscheinend regnet“ sind sinnlos.

Wie lassen sich aber die so bestimmten Wahrnehmungsurteile bzw. die sie ermöglichende spezielle Synthesis (der Apprehension) als Momente einer Theorie begreifen, welche den Zugang zu bestimmten Gegenständen im Zusammenhang einer Konstruktion der Objekte aus reiner Synthesis ansetzen muß? Auch wenn man, P. folgend, konstatiert, daß Wahrnehmungsurteile sich nicht durch völlige Abwesenheit der Kategorien, sondern genau nur durch Nichtanwendung der Relationskategorien auszeichnen, daß mithin durchaus Beziehungen zwischen Wahrnehmen und Denken bestehen (cf. E § 9 u. 10), so muß doch die Beziehung der Leistung der besonderen Synthesis, der subjektiven Einheit des Bewußtseins, welche im subjektiven Wahrnehmungsurteil sich manifestiert, zur objektiven Einheit des Bewußtseins noch eigens erklärt werden können, und zwar im Sinne eines logischen Abhängigkeitsverhältnisses. Kant hat die „*subjektive* Einheit“ des Bewußtseins als von der *objektiven* „nur . . . abgeleitet“ bestimmt (B 140). P. deutet, mit Recht auf der relativen Selbständigkeit des Wahrnehmungsurteils insistierend (cf. E 287), das ‚Abgeleitetsein‘ der ‚subjektiven Einheit‘ von der ‚objektiven‘ (gewissermaßen ‚wörtlich‘) als Wegableitung: „im Verlauf der Funktion, durch die man sie jeweils zustande bringt“, haben die beiden Bewußtseinseinheiten „gleichsam ein erstes Stück Weges *gemeinsam*“, „von dem die spezifisch subjektive Assertionsfunktion, die zum Wahrnehmungsurteil führt, sich dann eben erst ‚ableitet‘, während gleichsam geradeaus fortlaufend die spezifisch objektive Assertionsfunktion zum Erfahrungsurteil führt“ (E 286).

Der Versuch, Ableitung als ‚Wegableitung‘ zu verstehen, sollte nicht vorschnell und nur mit dem Hinweis, daß Kant in der Deduktion der Kategorien in durchaus anderer Weise von Ableitung gesprochen hat und sprechen mußte, zurückgewiesen werden; dieser Versuch ist systematisch deshalb interessant, weil er der für den Aufbau der Erfahrungswissenschaft konstitutiven Selbständigkeit des Wahrnehmungsurteils entspricht. Festzustellen bleibt freilich, daß ein solcher Versuch die Probleme nicht zu lösen vermag, die einer logischen Rekonstruktion der inneren Gliederung der gedoppelten Synthesis gestellt sind. Es ist m. E. sogar geboten, die Säule der Zweistämmigkeit, die das von P. so einfühlsam und kunstvoll nachgezeichnete System ‚trägt‘ und überall durchherrscht, einer systematisch-kritischen Analyse zu unterwerfen, wie schon Maimon und Fichte dies taten, wenn die Verdoppelung der Synthesis und des Bewußtseins mit allen ihren logischen Schwierigkeiten, von denen man sich eine Lösung im Rahmen der ‚Kritik

der reinen Vernunft' nicht einmal vorstellen kann, als Konsequenz des Ansatzes gedeutet werden muß.

Die Kantbücher von P., besonders E, müssen zu den wichtigsten Studien über die Grundlagen des Kantischen Transzendentalismus gerechnet werden; Präzision und brillanter Stil, die sie auszeichnen, sind leider selten geworden. Was historisch-kritische Forschung leisten kann, wurde erreicht: eine abgewogene und gründliche, auch für Studierende sehr geeignete Darstellung des Rahmens der theoretischen Philosophie wurde vorgelegt; das nützt auch dem, der aus systematischen Gründen meint, den Kantischen Rahmen deutend überschreiten zu müssen.

Wolfgang Marx (Heidelberg)

Walter Falk, *Vom Strukturalismus zum Potentialismus. Ein Versuch zur Geschichts- und Literaturtheorie*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1976, 399 S. u. 10 Abbildungen.

Nachdem vierzig Jahre lang Heideggers Gedanke der Seinsgeschichte und etwa zwanzig Jahre lang die Forschungen Max Müllers und seiner Schüler zum Geschichtsbegriff ins Bewußtsein der Philosophierenden eindringen konnten, nun denselben Gedankenkreis als allerneueste Errungenschaft anzubieten, ist sicherlich ein Projekt, das mehr die allgemeine Heiterkeit als das Denken befördert. Um so lustiger dann, wenn sich damit der Glaube verbindet, den seinsgeschichtlichen Wandel könne man – ohne die Entbergungs-Verbergungs-Dialektik einzukalkulieren – mittels erschöpfender „Komponentenanalyse“ in Form eines „Lehrbuchs“ einfach so fixieren (320 Anm. 22), während doch Heidegger bereits auf die Schwierigkeit aller Schlüsse vom Ontischen auf das Ontologische hingewiesen und gegenüber jeder eifertigen Kompendienmacherei die bei der Sache bleibende „Gelassenheit“ gefordert hat. Ein unfruchtbares Buch also, da es sichtlich hinter Heidegger zurückfällt? Überflüssige Anstrengung, es auch nur zu bemerken? Bevor wir so urteilen, müssen wir uns bemühen, nicht selbst aus der Gelassenheit zu fallen, da wir doch bei Heidegger auch gelernt haben, daß eine Bestätigung von früher Gefundem im Reich des Denkens niemals bloßes Duplikat ist, sondern selbständige Findung, und als solche eine *neue* Seite des vermeintlich Bekannten aufzeigt.

F. findet die Seinsgeschichte als Potentialgeschichte des in den historischen Realien dann Ausgeführten, und er findet dies in der empirischen Zusammenschau mehrerer Einzelwissenschaften. Darin liegt das Neue seines Ansatzes; denn eben weil er den heutigen Reflexionsstand in der Philosophie nicht kennt und doch zu dem hier apriorisch Erkannten vordringt, vermag er dieses zu bekräftigen.

F.s Argumentationsgang ist der folgende. Der Strukturalismus lasse am Ende nur die Folge- rung offen, die Welt sei konstitutiv unheil und unheilbar unwahr: eine logisch ausgesprochen schwache Position, die bereits Platon widerlegt hat. (Platon kommt allerdings bei F. nicht vor.) Kant und Schiller, als Ahnherren des „emanzipativen Geschichtsdenkens“ reklamiert, lösten den anderen Widerspruch nicht, daß sich ein völlig unfreies Wesen selbst befreie; F. spricht hier vom „Zentaur der Primitivität“ (64 ff.). Chomsky hingegen bringe durch seine Unterscheidung von ‚Oberflächenstruktur‘ und ‚Tiefenstruktur‘ der Sprache ein nicht widersprüchliches Geschichtsmodell in Anschlag (80 ff.). Geleitet von der an Chomsky angeknüpften Vermutung, „daß die Geschichte sehr viel anders beschaffen ist, als wir bisher meinten“ (90), läßt F. nun Zeugen der ‚anderen‘ Geschichte Revue passieren, als ersten und wichtigsten Herder. Den Ertrag ihrer Arbeit sieht F. darin, daß sie die Möglichkeit eröffnen, Lévi-Straussens „wildes Denken“, d. h. den nicht durchintellektualisierten Weltbezug des ‚natürlichen‘ Menschen, als mindestens ebenbürtiges Vorstellungsmedium von Geschichte und Geschichtlichkeit zu begreifen. F. nutzt diese Möglichkeit, indem er äußerst kundig und erhellend über die Geschichte des Stierkampfes handelt (151–199). Er résumiert, „daß der Rhythmus der ‚anderen‘ Geschichte seit mehr als tausend Jahren für den Stierkampf genauso bestimmend war wie etwa für die Wissenschaften. Das aber bedeutet, daß das wilde Denken der Historizität nicht weniger verpflichtet ist als dasjenige, das Lévi-Strauss als das domestizierte bezeichnete“ (198). Als ein für beide Arten des ‚Denkens‘ gültiges, aber besonders die Ursprünglichkeit des ‚wildes Denkens‘ einbauendes System bietet nun F. seinen potentialistischen Denkansatz dar. Den Hauptbegriff

findet er allerdings schon bei K. Lorenz, *Die Rückseite des Spiegels: Fulguration*. Fulguration, d. h. blitzartiger Wandel, der die Freiheit ausdrücklich und konsequent einschließt, obwohl er vielleicht „aufgrund eines Naturgesetzes zustande“ kommt (218), ist aber aus dieser Definition heraus nicht als zufälliges Einzeldatum, sondern als zufallendes neues System zu verstehen (konstitutive Offenheit der Systeme: 221 f.). Das hypothetische Gesamtsystem, das jeweils Fulguration bedingt („System X“), heißt nach F. Potentialität. „Die Potentialität besteht . . . aus vorgegebenen sinnhaften Möglichkeiten, auf welche die Aktualität begrenzend einwirkt, und einer frei wählenden Kreativität. Sie ist der Ursprungsort aller menschlichen Produkte“ (257). Die durch ausdrücklichen Potentialitätsbezug hindurchgegangene Aktualität heißt Resultativität. Die kontinuierliche Potentialitätsbezogenheit, die dann eine ständig neue Potentialitätszuwendung herbeiführt und sichtbar macht, ist der Inhalt der Potentialgeschichte (268). Während nun aber F. dieses terminologische Gerüst als Literarhistoriker auf den auffälligen Wandel im Weltverhältnis der europäischen Gebildeten um 1770 appliziert – und diesen auch erheblich verständlicher macht (273–361) –, soll hier versucht werden, F.s flüchtige Skizze seines Gedankens denkerisch etwas genauer zu fassen.

Zunächst scheint mir die Unterscheidung beachtenswert, die ich selbst begründet habe: die der Sprachebenen.<sup>1</sup> Denn das *Handeln* ist die fast reine Auseinandersetzung mit Bestehendem und so der Aktualität am nächsten; das *Denken* ist grob beschreibbar als auf der Grenze stehend zwischen Auseinandersetzung und Produktion (als schöpferisches natürlich näher bei der Resultativität); die *Kunst* ist nahe bei der Resultativität ‚zuhause‘, aber noch in Auseinandersetzung, wenn auch siegreicher (‚bloßes Material‘ in Materialkunde usw.); das *Glauben* ist reine Vorwegnahme der jeweils als letzte vorstellbaren Resultativität. Keine Sprachebene kann für sich den ausgezeichneten, unüberholbaren Bezug zur Potentialität beanspruchen, sondern jede hat ihn in gleicher Weise, insofern sie Sprechen ist, d. h. Manifestation(smodell) von Sprache. Diese ‚Ortung‘ der Sprachebenen ist deshalb unerlässlich, weil nur sie, d. h. die Besonderheit und Beschränktheit schon der ursprünglichsten Wirkungsbahnen der Potentialität, ausreichend erklärt, daß oft ein und dasselbe Phänomen fulgurativ einen völlig anderen Raum um sich her entwirft, um sich ganz zu artikulieren, und weil außerdem komplexere epochale Veränderungen ohnehin nur als Verschiebungen im Interdependenzgeflecht der Sprachebenen deutbar sind (woher sonst Komplexität?). Zudem scheint im Begriff ‚Sprache‘ die Unerschöpflichkeit – ein wesentliches Merkmal von Potentialität – besser bewahrt als in der objektivierenden Rede von Potentialität oder gar von einem ‚System X‘, das man nur zu entschleiern brauche, um den Stein der Weisen zu besitzen. Und schließlich sind die als solche quer zur Geschichte stehenden Sprachebenen eine gute Möglichkeit, die strukturalistische Forschung zu ordnen und in das System zu integrieren, denn der Sprachbegriff, der (z. B. in seiner Ausformung als lateinische Sprache) die Möglichkeit a posteriori widerspruchsfreier Integration potentialgeschichtlicher Wandlungen in ein diachron gültiges Artikulationsmuster in sich trägt, umfaßt eben als Grund von geschichtlicher Wandlung schlechthin alles als veränderlich oder bleibend auf den einzelnen Sprachebenen Artikulierte in der einen, überrationalen Kontinuität (= Potentialgeschichte: *singulare tantum!*). Nur mit Hilfe der Sprachebenentheorie scheint das Panorama der unzähligen Herausforderungen, Wechselwirkungen und Überlagerungen der Zuspruchsmodi von Potentialität nicht in das erkenntnistheoretische Chaos umzukippen.

Im unmittelbaren Weiterdenken von F.s Denkansatz zeigte sich etwas von seiner philosophischen Ergiebigkeit. Ist er aber *nur* ein Parallelweg zum seinsgeschichtlichen Denken der Heidegger-Tradition? Das wäre an sich nicht wenig. Mir scheint jedoch, daß F.s Buch zusätzlich einen Beitrag zum Verhältnis Heidegger-Platon liefert, auch dies natürlich ungewollt. Anlaß ist F.s idealistischer Sinn von ‚Potentialität‘. Wenn Seinsgeschichte dort und Potentialgeschichte hier der ‚Prozeß‘ der Selbstkonstitution von Wahrheit in je anderer Verteilung von Entbergung und Verbergung ist und wenn Wahrheit gleichwohl die Totalität des Wahr-sein-Könnenden symbolisch wirksam und wissenschaftlich nachweisbar in sich trägt, dann ist jener

<sup>1</sup> H. Reinhardt, *Die Sprachebenen Denken und Glauben*. Erörtert am Beispiel des Heiligen (Bonn 1973); ders., *Integrale Sprachtheorie. Zur Aktualität der Sprachphilosophie von Novalis und Friedrich Schlegel* (München 1976).

kontinuierliche Prozeß und diese Totalität dasselbe, nämlich die nur diachron bzw. synchron ausgefaltete *potentia*, die eine *idea*, die sich in den vielen Gegenständen spiegelt und von den Wissenschaften schwächer reflektiert wird, aber in der Reflexion in ihre Einheit zurückkehrt, sich hier wieder auflädt und wieder dem Vielen überströmend mitteilt. Das (neo-)platonische Schema scheint unabweisbar hinter Heideggers Wahrheitsbegriff zu stehen, vorausgesetzt, Potentialgeschichte und Seinsgeschichte meinen wirklich dasselbe, was aber durch Definition (264: P. keine „Sondergeschichte“, sondern „die eigentliche Geschichte“) sichergestellt ist. Man kann deshalb vermuten, die von Heidegger intendierte ‚Verwindung der Metaphysik‘ meine gar keine starre Abstinenz von metaphysischer Denkweise, sondern eine kontrollierte Verwendung derselben parallel zur Verwendung des Mythos bei Platon. Jedenfalls rückt F. Heidegger so nahe an Platon, daß die Frage der Abhängigkeit neu zu durchdenken ist.

Wegen seiner die Forschung stimulierenden Wirkung ist Walter Falks Buch ein beträchtlicher Gewinn.  
Heinrich Reinhardt (Freising)

*Richard Schaeffler, Religion und kritisches Bewußtsein, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1973, 451 S.*

Schaefflers Buch ist aus der Sorge heraus geschrieben, „die Religion“ könne das Lebensrecht in der modernen Gesellschaft verlieren, da sie allgemein als mit dem Spezifikum der „demokratischen Gesellschaftsstruktur in der neuzeitlich-wissenschaftlichen Welt“, „der Kritik“, zunehmend unvereinbar erscheint. Demgegenüber versucht Schaeffler den Nachweis, daß Religion und kritisches Bewußtsein nicht nur „kompossibel“ sind, also nebeneinander und gemeinsam bestehen können, sondern daß zwischen beiden ein Verhältnis wechselseitiger Anregung und ‚Fruchtbarkeit nicht nur möglich, sondern von der Sache her sogar erfordert ist, da das „kritische Bewußtsein“ selbst erst aus der „innerreligiösen Religionskritik“ entstehen konnte.

Diese Generalthese führt Schaeffler in drei Hauptabschnitten durch:

1. Was heißt „kritisches Bewußtsein“? – Ein mögliches Ungenügen der Religion angesichts des kritischen Bewußtseins wäre deshalb so bedrohlich, weil „Kritik“ kein isolierter Tatbestand, sondern „heute zu einer Gestalt des Bewußtseins im ganzen geworden ist“ (31), zur Selbstverständlichkeit. Gerade als solche aber bedarf die Kritik selbst einer kritischen Erörterung. Im Anschluß an Kant gibt Schaeffler zunächst folgende Definition: „Erscheinungen zu durchschauen und maßgebliche Maßstäbe ihrer Prüfung zu finden, ist die Kunst, die ‚Kritik‘ genannt wird“ (33). Der erste Schritt zur Entwicklung eines kritischen Bewußtseins liegt in der Erkenntnis der Zweideutigkeit der Erscheinungen: da das Noumenon für das endliche Erkennen unerreichbar bleibt, ist das Phänomen als das einzig Zugängliche auch das Maßgebliche bei der Erkenntnis der Wahrheit, wiewohl es „bloße Erscheinung“ bleibt und nicht selbst die Wahrheit ist. „Kritik ist nicht die Bevorzugung einer Meinung vor einer anderen, die Höhererschätzung einer Erscheinung gegenüber einer anderen, sondern die Einsicht in die Erscheinungshaftigkeit von allem, was sich zeigt“ (38). Dieses kritische Bewußtsein hat nach Schaeffler „seine historische Herkunft und sein sachliches Vorbild . . . in dem religiösen Bewußtsein, welches erkennt: Alles, was sich zeigt, ist einerseits die Weise, wie das Heilige und Göttliche sich uns zu erkennen gibt, andererseits zugleich der Schleier, in den es sich hüllt“ (39). Insofern wahrhaft religiöses Reden und Tun dies immer beachtet, ist es prototypisch kritisch. „Die religiöse Auslegungskunst ist nicht nur die früheste Bezeugung des kritischen Bewußtseins. Sie setzt vielmehr aller kommenden Kritik das der Sache nach maßgeblich bleibende Beispiel . . .“ (40, 44). Da auch die Rechtsfindung dem (religiösen) Bewußtsein von der Differenz des tatsächlich Vorgefundenen und den durch Gottes Präsenz in der Gemeinde gegebenen Normen entspringt, folgert Schaeffler: „Gerade die Institutionen (insbesondere der Religion und des Rechts), später die ausgezeichneten Objekte der Kritik, sind in ihrem Ursprung und Wesen die Organe des kritischen Bewußtseins selbst“ (44). Nun „sind“ die Institutionen aber nicht immer, was sie ihrem Ursprung und Wesen nach „sind“ – sie werden selbst der Kritik bedürftig und damit

*Anlaß* zur Kritik, womit – historisch in der Französischen Revolution – die Dialektik von Vernunft und Geschichte, Kritik und Institutionen, entdeckt wird: „durch vernünftige Kritik die Verhältnisse so umzugestalten, daß die neuen Verhältnisse nun erst die wahrhaft kritische Vernunft hervorbringen können“ (50). Somit realisiert sich das kritische Bewußtsein in der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert als dialektische Geschichtstheorie (55), „Kritik . . . bewährt sich darin . . . die Vernunft und die Verhältnisse aneinander zu entwickeln“ (59). In dem „aneinander“ liegt, daß keines der beiden Momente in diesem Prozeß ein geschichtsüberhobenes absolutes Besserwissen für sich in Anspruch nehmen kann. Was die Radikalität der Kritik anbelangt, so ist das religiöse Bewußtsein nicht zu überbieten: es weiß nicht nur um die Erscheinungshaftigkeit von Allem – auch seiner selbst –, sondern es weiß darüber hinaus um das Ende der ganzen Erscheinungswelt und damit um seine Vergänglichkeit: „Denn die Religion als solche weiß, daß sie zusammen mit der Welt vergehen müßte, wenn die Gottheit unverstellt erschiene“ (90). Auch die Kritik selbst muß sich noch als Gegenstand möglicher Kritik verstehen; sie muß nach Schaeffler ‚hermeneutisch, dialektisch und historisch‘ sein, – eine Aufgabe, die ‚der Religion auf ihre Weise immer schon gestellt war‘ (95, 97, 99). Erst in der Erfüllung dieser dreifachen Aufgabe liegt die Möglichkeit, bei Wahrung der Radikalität der Kritik in ein positives Verhältnis zur eben auch eigenen Geschichte zu kommen und den schlechten Möglichkeiten des anmaßenden Dogmatismus bzw. der skeptischen Verzweiflung zu entgehen. Erst bei Verzicht auf a) die totale Negation der Geschichte – demgegenüber Einsicht in die eigene Geschichtlichkeit – und b) den damit zusammenhängenden Anspruch auf absolutes Wissen – demgegenüber Reflexion auf die eigenen Bedingungen – wird die der Kritik entsprechende Krisis als eine positive erfahrbar.

2. *Das Heilige – die kritische Funktion einer religiösen Kategorie.* – Besteht der Anspruch der Religion, selbst prototypisch kritisch zu sein, so muß dies auch an ihren eigenen Kategorien gezeigt werden können. Schaeffler unternimmt diesen Aufweis an der ‚religiösen Grundkategorie schlechthin‘ (110), der Kategorie des Heiligen. Nun befindet sich die Kategorie des Heiligen selbst in einer mehrfachen Krise: Sie scheint in einem nachreligiösen Zeitalter selbst theologisch funktionslos geworden zu sein; die gängigen Interpretationen des Heiligen als ‚Unbedingtes‘ (Aufklärung), ‚Ausgegrenztes‘ (Religionsgeschichte), als ‚tremendum et fascinosum‘ (Religionspsychologie) sind so zweideutig geworden, daß sie seine Legitimation fragwürdig haben werden lassen. Es muß als Kategorie also erst neu aus dem ‚Selbstverständnis der religiösen Rede vom Heiligen‘ erhoben werden. Das Heilige hat nach Schaeffler für das religiöse Weltverständnis doppelte Funktion: es ist einmal das Leben Spendende und den Bestand der Welt Garantierende, zum andern aber das apokalyptisch Welt und Leben in ihrer jetzigen Form Zerstörende. „Sein Verhältnis zur Welt ist daher zu bestimmen als Einheit von Existenzermöglichung und Tötungsmacht“ (143), und: „So läßt der Hinblick auf das Heilige die Existenz der Weltwirklichkeit als prinzipiell labil erscheinen“ (167). Diese Labilität ist also keine äußerliche, der Zustand der Welt insofern immer kritisch und einer entsprechenden Auslegung durch ‚kritische Hermeneutik‘ zugänglich und bedürftig. „Das bedeutet für die Kategorie des Heiligen: Diese Kategorie stellt der Religion die *Aufgabe* der Kritik; . . . Die Kategorie des Heiligen bietet aber zugleich auch den *Ansatz* der Kritik; . . . Die Kategorie des Heiligen erfüllt also für die Religion ihre hermeneutische Funktion gerade darin, daß sie eine spezifisch *kritische Hermeneutik* als nötig erweist und zugleich möglich macht“ (219 f.). – Da die Religion älter ist als die Philosophie, wendet Schaeffler sich im Folgenden der Frage zu, ob zwischen der religiösen und der philosophischen Kritik „ein historisches Abhängigkeitsverhältnis bestehe“ (220). Nun stammen nicht nur einige Grundtermini der Philosophie – phainomena, doxa, hermeneia – aus der Sprache der Religion, sondern die Philosophie beginnt gerade als Religionskritik – aber selbst diese ist innerhalb der Religion vorgebildet. „Die Aufgabe der Religionskritik ist nicht von der Philosophie erstmalig entdeckt worden; ihr geht innerhalb der Religionsgeschichte selbst die Kritik an heidnischen Religionen und ihren falschen Götzen voran“ (222). Selbst in den Formen der philosophisch emanzipierten ‚ontologischen Kritik‘ (das Seiende ist als ein Mittleres zwischen Sein und Nichts von diesen beiden, insbes. aber dem Sein, verschieden) und der ‚gnoseologischen Kritik‘ (das offen Zutageliegende hält als Erscheinung das Erscheinende, die Wahrheit, zugleich verborgen) ist die philosophische Kritik der religiösen strukturähnlich; sie stehen beide „in einem Verhältnis wesentlicher Korrelation“ (252). Dennoch bleiben sie wechselseitig Gegen-

stand einer je spezifischen Kritik: die philosophische Kritik sieht in der Religion immer auch die Möglichkeit der Selbstentfremdung des Menschen, während die Religion in der Vernunft die Gefährdung des Menschen durch radikale Selbstverfangenheit kritisiert. Philosophische Religionskritik und religiöse Vernunftskritik, die sich wechselseitig auf die ihrem jeweiligen Tun innewohnende Selbstgefährdung aufmerksam machen, stehen insofern in einer völlig „symmetrischen Gegenseitigkeit“ (190).

3. *Religion – Kritik – Religionskritik.* – Zunächst allerdings zeigt sich diese ‚symmetrische Gegenseitigkeit‘ in der Symmetrie der gegenseitigen Polemik; sie gipfelt im gegenseitigen Vorwurf der Selbstentfremdung: Religion und selbst noch religiöse Kritik „versteht nicht sich selbst als das Subjekt (ihres) Sprechens und Handelns, sondern schreibt es als göttliches Wort und Werk einem fremden Subjekt zu“ (279), lautet das Monitum der philosophischen Religionskritik, und die religiöse Vernunftskritik repliziert, daß ein Denken, das alles Tun und Wissen auf das menschliche Subjekt gründet, ein prinzipiell Kontingentes zum letzten Grund erhebt und damit das Denken sich selbst entfremdet. Diese Symmetrie in der Polemik ist vielleicht lehrreich, jedenfalls aber fruchtlos und provoziert die Frage nach einem ‚ursprünglicheren Zusammenhang zwischen beiden‘ (287). Nun läßt sich nach Schaeffler zeigen, daß diese Polemiken darauf beruhen, daß Fehlformen des religiösen bzw. des philosophischen Bewußtseins von der jeweils andern Seite nicht als Fehlformen erkannt, sondern für die Sache genommen werden. Statt sich durch Aufdecken der spezifischen, sich in den Fehlformen äußernden Gefährdungen gegenseitig einen Dienst zu leisten, verhält man sich polemisch. „Wenn dagegen Religion und Religionskritik sich als fähig erweisen, ihr Verhältnis neu zu bestimmen und neu zu vollziehen . . . so lassen sie zugleich erkennen, daß sie die Unfähigkeit überwunden haben, sich auf ihre eigenen Möglichkeitsbedingungen zu besinnen“ (303). Da eine „in jüngerer Zeit geläufig gewordene Theorie“ (314) die Möglichkeit der fruchtbaren Begegnung von philosophischer und religiöser Kritik gerade für jüdische und christliche Theologie reklamieren zu können glaubt deshalb, weil der biblische Glaube keine Religion ist, widmet Schaeffler anschließend der Frage, ob Religionskritik ein Spezifikum der biblischen Botschaft ist, ein eigenes Kapitel. Die These von der „Religionslosigkeit des biblischen Glaubens“ lehnt er ab. Weder Judentum noch Christentum können in irgendeiner Phase der Geschichte als religionslos bezeichnet werden – dazu muß entweder „das Phänomen ‚Religion‘ polemisch verzeichnet oder die ‚Religionslosigkeit‘ der biblischen Botschaft durch gewaltsame Interpretation erst hergestellt werden“ (350). Vielmehr legt es sich nahe, „die entgegengesetzte Hypothese zu versuchen, die Fruchtbarkeit der Beziehung zwischen der philosophischen Religionskritik und dem hermeneutisch-kritischen Selbstverständnis der Religion sei die Folge derjenigen kritischen Impulse, die zur Religion als solcher gehören“ (a. a. O.), – allerdings erst in einem fortgeschritteneren Stadium, in dem „das religiöse Bewußtsein einen gewissen Grad der Reflexion auf seine Aufgabe und Eigenart erreicht hat“ (351). Religionen, die diese Bedingung erfüllen, nennt Schaeffler im Folgenden *religionskritische Religionen*. Neben Judentum und Christentum diagnostiziert Schaeffler als solche religionskritische Religionen: den Monotheismus Echnatons, die Osiris-Religion, die eleusinischen Mysterien und den Zoroastrismus, wobei er sich methodisch auf den östlichen Mittelmeerraum beschränkt, in dem sich auch die philosophische Religionskritik entwickelt hat. Im Osiris-Kult entstehen „Kataloge von Anklagen, auf die der Verstorbene seinen Richtern soll antworten können: ‚Ich habe es nicht getan. . . . So bereitet die Einübung in die Verantwortung vor den Totenrichtern jenes Selbstbewußtsein des moralischen Subjekts vor, welches weiß, daß . . . keine kultische Gemeinschaft mit dem Gotte die eigene Sittlichkeit ersetzen kann“ (357) – was Platon in ausdrücklicher Anknüpfung an ‚die religiöse Überlieferung Ägyptens‘ übernimmt, wenn er Sittlichkeit zum wahren Gottesdienst erklärt und entdeckt, daß „die Gesamtheit der überlieferten Mythologie am Maßstab dieser sittlichen Einsicht gemessen und verworfen werden müsse“ (358). Eleusis steuert in der Epopöie der heiligen Ähre das Wissen bei, „daß die Sehnsucht nach Unsterblichkeit allein durch den Aufstieg zur Theorie erfüllt werden kann“ (359), und der Zoroastrismus den Dualismus (362): „So läßt sich die moralische, die theoretische und die logisch-ontologische Religionskritik, wie sie später von Philosophen geübt wurde, auf Ursprünge zurückführen, die in der Religion selber liegen“ (365 f.). Philosophie verwandelt innerreligiöse in philosophische Religionskritik unter gleichzeitiger kritischer Wendung gegen die Religion. „Religionskritik ist eine

wesentliche Aufgabe der Philosophie seit ihrer Entstehungszeit; aber sie ist keine ausschließlich philosophische Aufgabe“ (382 f.). – Damit stellt sich erneut die Frage, „worauf die Möglichkeit einer fruchtbaren Wechselbeziehung zwischen innerreligiöser und philosophischer Religionskritik beruhe und von welchen Bedingungen sie abhängig sei“ (407). Schaeffler diskutiert diese Frage abschließend unter der dreifach möglichen Hinsicht a) der von der innerreligiösen Religionskritik auf die philosophische wirksamen Impulse, b) des umgekehrten Falls und c) der Fälle eines fruchtbaren Wechselverhältnisses. Im Fall a) laufen alle Einzelanstöße auf die Theorie der Subjektivität hinaus, „durch welche die Religion Bedeutung für die Philosophie erlangt hat. Die innerreligiöse Religionskritik gab den Anlaß dafür, die Leistungen der sittlichen, theoretischen und technisch-praktischen Subjektivität zum Maßstab auch für die philosophische Religionskritik zu erheben; . . .“ (409). Was die Philosophie der Religion im Fall b) an selbstkritischem Impuls in den Einzelheiten zu bieten hat, läßt sich in der Lehre von der Konstitution des Bewußtseins zusammenfassen: die Inhalte des Bewußtseins – also auch die Idee „Gott“ – sind bewußtseinsabhängig. Das mögliche Wechselverhältnis sieht Schaeffler so: „Die philosophische Religionskritik kann der Religion zu jenem kritischen Selbstverständnis verhelfen, das sie gegen den stets drohenden Rückfall in idolatrische Fraglosigkeit, geschichtslos-unkritische ‚Weisheit‘ und selbstvergessene ‚Besessenheit‘ sichert; das kritische Selbstverständnis der Religion aber kann der Philosophie Modelle dafür bieten, wie die Theorie der Subjektivität vor einem Abgleiten in eine fraglose, geschichtslose und unkritische Vormeinung von der ‚ewigen Selbstgesetzgebung der Vernunft‘ bewahrt werden kann“ (414).

Schließlich gibt Schaeffler seinem Buch als Schlußwort mit: Letztlich haben Religion und kritisches Bewußtsein nicht nur die gemeinsame Aufgabe, „den Krisencharakter der Gegenwart nicht als zufällig, sondern als notwendig . . . zu begreifen“ (420), sie sind vielmehr nichts anderes als „zwei Formen des kritischen Bewußtseins“ (425), die deshalb von der Sache her aneinander interessiert sind: „In solcher Gegenseitigkeit des kritischen Verhältnisses werden die religiöse und die philosophische Gestalt des kritischen Bewußtseins sich nicht ‚überwinden‘ oder zur Preisgabe ihrer jeweiligen Eigenart ‚bekehren‘, sondern sich gegenseitig fähig machen, ihre gemeinsame gegenwärtige Krisis auf ihre je besondere Weise zu verstehen und zu bestehen“ (a. a. O.).

– Ein ausführliches Literaturverzeichnis, das der Gliederung des Werkes folgt, und ein gutes Sachregister schließen sich an. –

Schaefflers Buch ist als Grenzgang zwischen Philosophie und Theologie ein Wagnis wie alle Grenzgänge. Daß es dabei nicht ohne Gewaltsamkeiten abgeht, müßte schon durch das Referat deutlich geworden sein. Das Buch zeugt von einer umfassenden Belesenheit, es fällt durch die angestrebte Synthese zweier bislang als antagonistisch geltender Geisteshaltungen aus dem Rahmen des Üblichen – kein Wunder, wenn es Kritik und Widerspruch gefunden hat und findet, auch hier. Man darf aber davon ausgehen, daß das vorliegende Werk nicht Schaefflers letztes Wort zum Thema ist und das Gespräch deshalb offen bleibt.

Vorab jedoch, und gerade um ein Gespräch zu erleichtern: Schaeffler vermeidet bis auf ganz seltene Ausnahmen jegliches Zitieren. Das wird bei fortschreitender Lektüre immer ärgerlicher; es entsteht ein rechtes Versteckspiel. Gelesen und verarbeitet hat Schaeffler viel, und der Inhalt der über 400 Seiten kann nicht von ihm alleine stammen, schon gar nicht in bestimmten religionshistorischen Fragen – so liest man von *déjà-vu*-Erlebnis zu *déjà-vu*-Erlebnis, ohne doch immer ganz sicher gehen zu können. Ein konkretes Beispiel: Stützt sich die Darstellung und Einschätzung der Epopteia in den Eleusinen auf K. Kérenyi, Die Mysterien von Eleusis, oder nicht, und wenn nicht, worauf dann genau? (Im Literaturverzeichnis werden zwar ältere Werke – von Noack, Reitzenstein und Deubner – genannt, Kérenyi jedoch nicht, abgesehen davon, daß es eine Zumutung ist, erst in einem umfanglichen Literaturverzeichnis nach möglichen Quellen fahnden zu müssen.) Hier besteht ein Defizit für ein Werk, das auch wissenschaftlichen Anspruch erhebt; vom Erfordernis intersubjektiver Nachprüfbarkeit kann auch ein Vorspruch zum Literaturverzeichnis nicht freistellen. –

Niemand zweifelt heute, mehr als zwei Jahrtausende nach dem Asebie-Urteil in Athen, an der Frömmigkeit des Sokrates, niemand daran, daß Sokrates ein eminent kritischer Kopf war und fähig, die Kritik auch noch der Kritik (der Sophistik) zu leisten. Und Männer diesen Schlages – wenn auch unterschiedlichen Formates – gab es immer wieder. Woraus zu folgern wäre, daß

kein Protest zu erwarten ist, wenn man behauptet, daß Frömmigkeit, wahre *Religiosität* oder wie man das nennen will, im Einzelfall mit kritischem Bewußtsein nicht nur kompossibel ist, sondern sogar in sachlicher Verbindung steht. Kein Zweifel kann aber auch daran bestehen, daß die Hinrichtung in Athen (und andernorts: man denke an Jerusalem und Jesus oder Rom und Giordano Bruno) im Namen der *Religion* erfolgte. Nun ist anzunehmen, daß die Frömmigkeit, mit der Kritik geübt wird, verschieden ist von der Religion oder deutlicher der Seite an der Religion, in deren Namen hingerichtet wird. Und dies führt mitten hinein in das Dilemma von Schaefflers Buch: Der Nachweis, daß Religiosität, Frömmigkeit und kritisches Bewußtsein je und je eine höchst fruchtbare Verbindung eingehen können, ist überflüssig, weil trivial. Die Frage aber, ob Religion und kritisches Bewußtsein *institutionell* gegenseitig fruchtbar werden können, ist falsch gestellt, weil nur eine der beiden Seiten, die Religion, überhaupt stabile Institutionen ausgebildet hat und nicht erst seit kurzem bekannt ist, daß Institutionen, an ihrem eigenen Erhalt vital interessiert, tendenziell kritikfeindlich sind (und dies um so mehr, als sie sich geschichtlich überholen). Mit diesem Wissen ist aber eine Untersuchung, die nur nach „Ursprung und Wesen“ fragt und nicht auch danach, wie es heute ist (und gestern war): ob die Religion in ihren Institutionen denn konkret repressiv oder möglicherweise Beförderer der Kritik ist, entweder naiv oder sie erfüllt Alibifunktion.

„Religion und kritisches Bewußtsein“ nennt Schaeffler sein Buch und warnt gleich einleitend davor, kritisches Bewußtsein als eine schlechterdings bekannte Größe anzusehen. Er versteht darunter, wie referiert, die Einsicht in die Erscheinungshaftigkeit von allem und nicht die wertende Auswahl unter den Erscheinungen. Sicher ist es legitim, sich einen Begriff von kritischem Bewußtsein zu erarbeiten, der vom herrschenden abweicht, gegebenenfalls fundamentaler ist. Gegebenenfalls diskutiert man dann aber auch etwas anderes, als in der gegenwärtigen Diskussion unter diesem Titel zur Verhandlung kommt. Kritisches Bewußtsein, wie es sich bei Adorno oder Horkheimer artikuliert hat, übt Kritik nicht im Namen der Erscheinungshaftigkeit von allem (die es deswegen nicht leugnet), sondern im Namen einer Humanität, die sieht und zeigen zu können glaubt, daß das historisch Wirkliche *hic et nunc* gegenüber dem heute Möglichen in Argernis erregender Weise zurückbleibt, und daß dafür bestimmte historisch gewordene und vorzüglich in Institutionen verfestigte Bewußtseinshaltungen (mit)verantwortlich zu machen sind. Daß es mit der Struktur der Welt mitgegebenes Leid gibt (darunter das größte Leid: den Tod), wird nicht bestritten, wenn es darum geht, ausschließlich durch den Menschen selbst und seine Institutionen verursachtes Leid aufzuspüren und kritisch zu negieren. Dieser Art von kritischem Bewußtsein geht es sehr wohl um den einzig konkreten Streit in der Wirklichkeit der Erscheinungen und ihrer Bedingungen, nicht so zwar, daß die Differenz von Noumenen und Phaenomen gelegnet würde, sondern gerade so, daß die Aussage von der Unentbehrlichkeit und Ausschließlichkeit des Zugangs zur Wahrheit über die Welt der Erscheinung in der Weise ernstgenommen wird, daß es gerade *nicht* gleichgültig ist, wie denn die Erscheinungen aussehen, weil das Bild von der Wahrheit auch von ihnen abhängt und also auch von der Wahrheit gehandelt wird, wo der Streit um die Erscheinungen geht. Im übrigen würde sich auch Kant durch Schaeffler kaum angemessen interpretiert finden; vgl. Kr. d. r. Vft. B 375: „Denn in Betracht der Natur gibt uns die Erfahrung die Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit; in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich tun *soll*, von demjenigen herzunchmen, . . . was *getan wird*.“ Die Differenz zwischen dem, was ich tun soll, und dem, was getan wird, ist nicht die zwischen Noumenen und Phaenomen, und im kritischen Bewußtsein geht es heute, kantisch, um *praktische*, nicht um theoretische Vernunft.

Beim anderen Titelbegriff „Religion“ verzichtet Schaeffler auf die Vorsicht, ihn nicht als „schlechterdings bekannte Größe“ anzusehen; es herrscht die Rede von „der Religion“ vor. So fallen m. E. entscheidende Differenzierungen weg: 1. Es ist keine Unterscheidung zwischen *der Religion* und *den Religionen* erkennbar, obwohl von mancherlei Religionen die Rede ist – oder von Theologien? – denn es fehlt 2. die Differenz von Religion(en) und Theologie(n); so jedenfalls muß man es interpretieren, wenn historisch datierbare Theologomena die Aussagen zum Thema „Religion und kritisches Bewußtsein“ liefern und dazu (6) nur dogmatisch festgestellt wird, die Theologie (welche?) sei die Selbstinterpretation der Religion (welcher? – und ist das Verhältnis damit wirklich getroffen?). Schließlich fehlt (mindestens) 3. die Reflexion auf den

Unterschied von Religion(en) und Kirche(n), worin z. T. die apologetische Brauchbarkeit von Schaefflers Buch begründet liegt. Es ist deshalb bislang auch theologisch unbeanstandet geblieben, wiewohl es, ungewollt vielleicht, theologischen Zündstoff enthält: Abgesehen von den angeführten Differenzierungsmängeln legt Schaeffler Religion auch in sich undifferenziert fest auf den Grundbegriff des Heiligen. Und hier müßte eigentlich jede Theologie ab einem bestimmten reflexiven Niveau widersprechen: Für den Buddhismus ist das Heilige nicht die Grundkategorie schlechthin (eher das Gegenteil), der Islam wird sich nicht auf das Erlebnis des Heiligen als Einheit von Existenzermöglichung und Tötungsmacht hin verrechnen lassen wollen, und christliche Theologie wird vergeblich nach dem Verbleib Christi in Schaefflers Religion fahnden. Wenn Schaeffler eine Vereinbarkeit von Religion und kritischem Bewußtsein gezeigt hat, dann die zwischen einem entscheidend vom Eranos-Kreis bestimmten Reflexionsbegriff von Religion („Tod und Wiedergeburt“) und einem von der Not der Geschichte in diesem Jahrhundert entlasteten kritischen (??) Bewußtsein; – die neuerdings allenthalben wieder einsetzende Flucht aus der Geschichte (nicht zufällig behandelt Schaeffler fast ausschließlich die Antike): „Gerade die Institutionen (insbesondere die der Religion und des Rechts), später die ausgezeichneten Objekte der Kritik, sind in ihrem *Ursprung und Wesen* die Organe des kritischen Bewußtseins selbst“ (44 f., hervorh. v. Verf.). In diesem Satz, bei dem es im wesentlichen bleibt, ist das Bemühen Schaefflers wie in einem Brennspiegel versammelt. Er signalisiert die Weigerung, den diagnostizierten Sachverhalt zu Ende zu denken und zu folgern, daß sich aus seinem Ursprung und Wesen entfernt haben muß, was, einst Organ des kritischen Bewußtseins, dann selbst zum ausgezeichneten Objekt der Kritik geworden ist, und präsentiert statt dessen die Feier von Ursprung und Wesen als mythisches Andenken an die „Große Zeit“. *Hans Brockard (München)*

### Unzeitgemäßer Gegenwartsbezug im Geschichtsdanken Jacob Burckhardts

Wolfgang Hardtwig, *Geschichtsschreibung zwischen Alteuropa und moderner Welt. Jacob Burckhardt in seiner Zeit* (= *Schriftenreihe der historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 11*), Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1974, 405 S.

Ernst Ziegler, *Jacob Burckhardts Vorlesung über die Geschichte des Revolutionszeitalters in den Nachschriften seiner Zuhörer. Rekonstruktion des gesprochenen Wortlautes*, Schwabe, Basel 1974, 648 S.

„... Freßt euch auf, ihr Lumpenpack,  
Daß wieder Stille wird auf Erden!“<sup>1</sup>

#### I.

Historisches Denken ist nie rein auf Vergangenes bezogen; sein Gegenstand ist immer charakterisiert durch einen Bedeutungsgehalt, der die jeweils thematische Vergangenheit mit der Gegenwart des Historikers verbindet. Dieser Gegenwartsbezug, der in jedem historischen Denken steckt, da es ohne ihn gar nicht möglich ist, kann auf sehr verschiedene Art realisiert werden und stellt eines der wichtigsten Theorieprobleme der Geschichtswissenschaft dar. Historisch gesehen, ordnet die Frage nach dem Gegenwartsbezug ein historisches Denken in eine umgreifende allgemeine geschichtliche Entwicklung ein. Systematisch gesehen, stellt es einen Testfall für die Fruchtbarkeit einer bestimmten (unter möglichen anderen) Regelung der Abhängigkeit dar, in der die historische Erkenntnis von vor- und außerwissenschaftlichen Faktoren der Lebenspraxis ihres Subjektes steht. An Burckhardt läßt sich studieren, wie dieses Problem histo-

<sup>1</sup> Jacob Burckhardt, *Gedichte*, hrsg. v. Emil Hoffmann (Basel 1926) 73 (zitiert bei Heinz Schlaffer, *Jacob Burckhardt oder das Asyl der Kulturgeschichte*, in: Hannelore Schlaffer, Heinz Schlaffer, *Studien zum ästhetischen Historismus* [Frankfurt a. M. 1975] 72).

ristisch, d. h. im Rahmen einer als verstehende Geisteswissenschaft konzipierten Geschichtswissenschaft, gelöst worden ist, und zwar unter besonderen Bedingungen, die diese Lösung heute besonders wichtig machen: In historischer Perspektive verarbeitet Burckhardts Geschichtsdanken die Krise, in die die bürgerliche Emanzipation im Zusammenhang mit der Entfaltung des industriellen Kapitalismus geraten war; in systematischer Perspektive dokumentiert es die Erkenntnischancen, die dem historischen Denken durch Zeitkritik erwachsen. In beiden Perspektiven präsentiert sich Burckhardts Geschichtsdanken als eine Extremform des Historismus des 19. Jahrhunderts: Einmal zeichnet es sich durch eine Einsicht in die Triebkräfte der Zeitgeschichte aus, die kaum einer der zeitgenössischen bürgerlichen Historiker erreicht hat, und andererseits prägt sich bei ihm die historische Verknüpfung von Gegenwartsbezug und Objektivitätsanspruch der historischen Erkenntnis zu einer extremen Form von Zeitkritik in kontemplativer Absicht aus.

Da Burckhardt sowohl hinsichtlich seiner politischen Wertungen wie auch seiner Methoden- und Theoriekonzeption eine Ausnahme innerhalb des Historismus darstellt, wurde ihm interpretatorisch immer dann die Regel des Historismus abverlangt, wenn dieser in seinen anderen Formen fragwürdig geworden war. In der gegenwärtigen Selbstreflexion der Geschichtswissenschaft ist der Historismus im doppelten Sinne des Wortes fragwürdig geworden. Einerseits gilt er als eine Errungenschaft des historischen Denkens, die nur um den Preis verlorener Erkenntnismöglichkeiten ideologiekritisch aus der Geschichtswissenschaft ausgeschieden werden kann; andererseits aber kann er auch nicht als ausreichende Konzeption einer den gegenwärtigen sozialwissenschaftlichen Erkenntnismöglichkeiten (und auch der Gegenwartserfahrung) gegenüber aufgeschlossenen Geschichtswissenschaft gelten. Daher verspricht eine Interpretation Burckhardts mehr als nur neue Einsicht in seine Geschichtsschreibung, seine Zeitkritik und seine Geschichtstheorie; – „die Burckhardtsche Erkenntnishaltung“ gewinnt zugleich „Vorbildlichkeit“. Die Untersuchung von Wolfgang Hardtwig stellt diesen Anspruch (373): Der Burckhardtschen Variante des Historismus wird die Norm dafür entnommen, wie das historische Denken heute seinen Gegenwartsbezug zu regeln habe.

## II.

Historie und Gegenwartsanalyse konvergieren, wenn Burckhardt das *Revolutionszeitalter* behandelt. In Übereinstimmung mit dem historischen Denken seiner Zeit sieht er in der Epoche der bürgerlichen Revolutionen nicht nur einen Gegenstand der historischen Betrachtung neben anderen, sondern zugleich ein Konstituens dieser Betrachtung selbst; in dieser Epoche gewinnt die Gegenwart des Historikers ihre eigene historische Dimension, mit der sie sich von der Vergangenheit abgrenzt, und die es ihr zugleich ermöglicht, sich in einer neuen – eben in der historistischen – Weise der Vergangenheit erkennend zuzuwenden. Da nun aber diese Zuwendung nicht vor der Epoche der Revolution haltmacht, sondern diese in sich begreift, verspricht die historische Behandlung der Revolutionszeit Aufschluß nicht nur über die theoretische und methodische Eigenart des historistischen Denkens, sondern zugleich auch darüber, inwieweit diesem Denken seine eigenen zeitgeschichtlichen Bedingungen durchsichtig geworden sind.

Burckhardt hat die Schwierigkeiten deutlich gesehen, die sich ergeben, wenn mit dem Revolutionszeitalter ein historisches Thema behandelt wird, in dem es nicht nur um Vergangenes, sondern zugleich auch um Gegenwart und Zukunft der Lebenswelt des Historikers geht.

Er hat diese Schwierigkeit mit dem Problem der Objektivität der historischen Erkenntnis identifiziert: „Unsere Sache *hier* ist *Erkenntnis*, zunächst der Entwicklung der Französischen Revolution selbst. Sobald wir uns die Augen ausreiben, bemerken wir freilich, daß wir auf einem mehr oder weniger gebrechlichen Schiff, auf einer der Millionen Wogen dahintreiben, welche durch die Revolution in Bewegung gesetzt worden sind. Wir *sind* diese Woge selbst. Die objektive Erkenntnis wird uns nicht leichtgemacht.“<sup>2</sup>

Burckhardt verrät nicht nur ein für sein eigenes historisches Denken wesentliches Prinzip,

<sup>2</sup> Jacob Burckhardt, *Historische Fragmente*, in: Ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 7 (Stuttgart 1929) 477.

sondern er formuliert eine Einsicht, die für das historische Denken überhaupt gilt, wenn er als dessen Gegenstand nicht einfach die menschliche Vergangenheit angibt, sondern „diejenige Vergangenheit, welche deutlich mit Gegenwart und Zukunft zusammenhängt“<sup>3</sup>. Prototyp einer solchen Vergangenheit – also Modell für geschichtliche Realität überhaupt – ist das Revolutionszeitalter. Mit ihr wird nicht nur ein Abschnitt einer geschichtlichen Entwicklung thematisch, der im Unterschied zu anderen die Auszeichnung hat, die noch für das menschliche Handeln und Leiden in der Gegenwart des Historikers entscheidenden Bestimmungen zu enthalten; von der Bestimmung dieses Zeitalters hängt es vielmehr ab, in welcher Weise Geschichte überhaupt erkannt werden kann.

Burckhardts Betrachtung des Revolutionszeitalters gibt also den Schlüssel für das Verständnis seines historischen Denkens im ganzen ab; denn hier entwickelt er seine Zeitkritik systematisch, von der die wesentlichen Hinsichten seiner historischen Interpretationen maßgeblich abhängen. Diese Zeitkritik wurde bislang vor allem aus seinen Briefen und aus den als „Historische Fragmente“ veröffentlichten Bruchstücken seiner Vorlesungen rekonstruiert; außerdem konnte sie unschwer aus der umfangreichen, den gesamten Nachlaß Burckhardts ausgiebig zitierenden Biographie Werner Kaegis entnommen werden.<sup>4</sup> Dennoch stellt die von Ernst Ziegler vorgelegte Rekonstruktion des gesprochenen Wortlautes von Burckhardts Vorlesung über die Geschichte des Revolutionszeitalters eine bedeutende Ergänzung des veröffentlichten Werkes von Jacob Burckhardt dar. Im Unterschied zu allen Publikationen aus dem Nachlaß Burckhardts, in denen um der besseren Lesbarkeit und wohl auch um der Stilisierung des Baseler Gelehrten willen mehr oder weniger behutsame Bearbeitungen vorgenommen wurden, handelt es sich hier um eine streng um Authentizität bemühte Edition. Daß überhaupt eine authentische Rekonstruktion dessen versucht werden konnte, was Jacob Burckhardt tatsächlich in seinen Vorlesungen gesagt hat, liegt an der günstigen Quellenlage: Ziegler konnte 9 Nachschriften auswerten, von denen einige als Stenogramme sehr nah an den Wortlaut der Vorlesung Burckhardts herankommen. Ziegler hat ausführlich über sein Rekonstruktionsverfahren Rechenschaft abgelegt, und man kann die Sorgfalt und Intensität seiner philologisch-kritischen Arbeit nur positiv hervorheben. Als Resultat liegt uns der Text der Vorlesung vom Wintersemester 1867/68 mit Ergänzungen aus Nachschriften anderer Semester, mit einer sorgfältigen und ausführlichen Notierung der Quellen Burckhardts und mit kurzen, erhellenden Ausführungen über Burckhardts Vorlesungsstil vor. Ziegler hat außerdem Kurzbiographien der Verfasser der Vorlesungsnachschriften, ein Verzeichnis aller Vorlesungen Burckhardts an der Universität Basel (mit der jeweiligen Anzahl der Zuhörer) und eine Übersicht über die bisher bekannt gewordenen Nachschriften aus Vorlesungen Burckhardts (inklusive seines Schulunterrichts am Gymnasium) und schließlich eine ausführliche Literaturliste und ein Orts- und Namensverzeichnis zum rekonstruierten Text in seinen Band aufgenommen. Er hat damit eine Edition vorgelegt, die nicht nur hinsichtlich ihres Inhaltes, sondern auch hinsichtlich ihrer formalen Gestaltung für die Burckhardt-Forschung von außerordentlichem Nutzen ist.<sup>5</sup>

Sosehr nun aber die Burckhardt-Forschung durch die Edition von Ziegler fruchtbare Impulse empfangen hat, so sehr muß es auf der anderen Seite bedauert werden, daß sich die Edition auf Nachschriften beschränken mußte und nicht auf die Handschriften Burckhardts selbst ausgreifen konnte. Niemand wird Wert und Bedeutung der in den „Historischen Fragmenten“ zusammengestellten Passagen der Burckhardtschen Vorlesungen bestreiten; im Gegenteil: Stellen die „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ eine nicht-chronologische Strukturanalyse aller möglichen Geschichte dar, so finden sich in den „Historischen Fragmenten“ auf einer vergleichbar allgemeinen Argumentationsebene Ausführungen über reale Geschichtsabläufe, so daß erst beide Texte zusammen die Einheit von Burckhardts Geschichtsdenken in theoretischer Form erge-

<sup>3</sup> Ebd. 225.

<sup>4</sup> Werner Kaegi, Jacob Burckhardt. Eine Biographie. Bis jetzt 5 Bde. (Basel 1947–1973).  
<sup>5</sup> Kritisieren möchte ich freilich die Unübersichtlichkeit der Anmerkungen zum rekonstruierten Text. Hier werden erläuternde Kommentare und ergänzende Texte von Burckhardt miteinander vermischt. Ich hätte es besser gefunden, wenn die längeren Textvarianten unter den Haupttext gerückt worden wären; dann hätte man besser mit ihnen arbeiten können.

ben. Die von Kaegi in seiner Biographie mitgeteilten Stellen aus den Manuskripten zur Vorlesung über das Revolutionszeitalter, die nicht schon in den „Historischen Fragmenten“ enthalten sind,<sup>6</sup> deuten hinreichend an, welch ein Verlust es ist, daß nicht ergänzend zur Rekonstruktion des Wortlauts der Vorlesung die wichtigsten Teile des Burckhardtschen Manuskripts zusammenhängend ediert worden sind. Da es kaum möglich erscheint, zusätzlich zu der Edition von Ziegler noch eine weitere zum selben Thema zu veranstalten, so wird man davon ausgehen müssen, daß die Burckhardtschen Vorlesungsmanuskripte auch weiterhin der Forschung weitgehend entzogen sein werden.

Kaegi hat den Unterschied zwischen Burckhardts handschriftlichen Aufzeichnungen und dem rekonstruierten Wortlaut seiner Vorlesungen folgendermaßen charakterisiert: „Burckhardts eigene Aufzeichnungen sind reicher an Gehalt und Präzision. Benützt man sie mit Vorsicht und einiger Textkritik, lassen sich Dinge erkennen, über die keine Nachschrift Auskunft geben kann. Es ist doch immer die Werkstatt Burckhardts selbst, in der man sich bewegt, und nicht der Kopf des Studenten . . . In seinem Arbeitszimmer war er der Forscher. Vor den Studenten war er der Erzähler und Redner.“<sup>7</sup> Es ist bedauerlich, daß wir nun den „Erzähler und Redner“ textlich gesichert vor uns haben, der Forscher uns aber nur in der Form vor Augen tritt, wie ihn sein Biograph präsentiert. Kaegi hat im „Geleitwort“ der Zieglerschen Edition zum Ausdruck gebracht, daß er die Burckhardtschen Handschriften lediglich zur Beseitigung „einzelner Unklarheiten“, die sich bei der Rekonstruktion des gesprochenen Textes der Nachschriften ergeben hatten, zur Verfügung gestellt hat (6). Man kann diese Zurückhaltung bei der Herausgabe Burckhardtscher Handschriften wohl verstehen, wenn man den Informationsvorsprung bedenkt, den sie der – für die Burckhardt-Forschung natürlich unentbehrlichen und überaus wichtigen und in ihrer bewältigten Fülle bewundernswerten – Biographie verschafft; mit der für den historischen Erkenntnisfortschritt wesentlichen Idee des freien Zugangs zu den Quellen ist diese Exklusivität der Kenntnis Burckhardtscher Handschriften nicht vereinbar.<sup>8</sup>

Eine detaillierte Darlegung und Analyse der Vorlesung im ganzen würde den Rahmen dieser Erörterung sprengen. Zwei Beobachtungen vor allem erscheinen bemerkenswert: Einmal dominiert in der Vorlesung das narrative Element sehr viel stärker, als es in der Historiographie Burckhardts zu beobachten ist. Die „Historischen Fragmente“ vermitteln das Bild einer durch allgemeine Reflexionen strukturierten Behandlung der jeweils thematisierten Epochen. Demgegenüber treten die Reflexionen in der Gesamtdarbietung der Vorlesung zurück; sie gewinnen eine ausgesprochen marginale Funktion. Nimmt man Burckhardts „Weltgeschichtliche Betrachtungen“ als (inhaltlich, nicht formal) streng systematische Explikation des allgemeinen Bezugsrahmens der historischen Interpretation, dann kann man am Text der Vorlesung den Abstand ermessen, der zwischen solchen Explikationen und der (damals und vielfach noch heute) „normalen“ Präsentation historischer Erkenntnis besteht. Damit wird zugleich der Ausnahmecharakter der „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ und auch der „Historischen Fragmente“, auf die sich die theoretisch interessierte Burckhardt-Interpretation mit Recht vornehmlich stützt, deutlich. Es wäre eine wichtige Aufgabe der Wissenschaftsgeschichte der Geschichtswissenschaft, diesen Abstand interpretatorisch dadurch zu überbrücken, daß die theoretischen Implikationen einer historischen Narration von der Art dieser Vorlesung systematisch herausgearbeitet und mit den expliziten theoretischen Darlegungen von der Art der „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ verglichen werden.

Hinsichtlich der Interpretation der Französischen Revolution durch Burckhardt ergibt sich durch den Vorlesungstext m. E. nichts Neues. Die „Historischen Fragmente“ enthalten in kom-

<sup>6</sup> Kaegi, a. a. O. Bd. 5.

<sup>7</sup> Ebd. 251.

<sup>8</sup> Es mag daran erinnert werden, daß schon Rudolf Stadelmann daran gehindert worden ist, eine – für die Burckhardt-Interpretation natürlich höchst erwünschte – textkritische Edition der „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ vorzulegen. (Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Historisch-kritische Gesamtausgabe, Hrsg. R. Stadelmann [Pfullingen 1949] 338 Anm. 1.) Stadelmann mußte sich darauf beschränken, seine „historisch-kritischen“ Erkenntnisse in Form eines Nachwortes zum unveränderten Text der Oerischen Edition mitzuteilen.

primierter Form die Hauptgesichtspunkte. Bemerkenswert ist jedoch, daß Burckhardt, der der europäischen Aufklärung eine zentrale Funktion für den durch die Revolution bewirkten Kontinuitätsbruch der Moderne zubilligt (und sich damit im Einklang mit der Revolutionsbetrachtung des Historismus im allgemeinen befindet) auf die englisch-schottische Aufklärung überhaupt nicht zu sprechen kommt. So wie auch in einer der letzten mit Burckhardt geistig verwandten ideologiekritischen Interpretationen der bürgerlichen Emanzipation in der Phase der Aufklärung<sup>9</sup> die englisch-schottische Aufklärung nicht in die Genese der allgemeinen Krise politischen Handelns verrechnet werden kann, die als zwangsläufiges Produkt der bürgerlichen Emanzipation angesehen wird, so scheint Burckhardt es erst gar nicht versucht zu haben, seine These von der Zerstörung der okzidentalten kulturellen Kontinuität durch die Aufklärung an deren englischer Variante zu erweisen. (Demgegenüber ist es kein Zufall, daß der große geistige Antipode Burckhardts, Karl Marx, explizit an den Exponenten dieser Aufklärung, an Adam Smith, angeknüpft hat.)<sup>10</sup>

### III.

Die Aktualität einer in den Umkreis des Historismus gehörenden Geschichtskonzeption bemißt sich daran, ob und in welchem Ausmaß hier Argumente und Einsichten entwickelt worden sind, die zur Überwindung der Krise des Historismus beitragen können. Diese Krise ist letztlich darin begründet, daß der Gegenwartsbezug des Historismus, insoweit er der traditionellen Ausrichtung der historischen Forschung und der Geschichtsschreibung bestimmend zugrunde lag, sich als zu eng erwiesen hat, als daß mit ihm noch die gesamtgesellschaftlich bedeutsamen Erfahrungen des letzten halben Jahrhunderts in historische Erkenntnis hätten bruchlos verarbeitet werden können. Da nun der Gegenwartsbezug Burckhardts signifikant von dem des zeitgenössischen Historismus abweicht, und zwar so, daß er in sehr viel höherem Maße die strukturellen Defizite des wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, politischen und geistigen Lebens seiner Zeit ausmachen konnte (eben die Defizite, die dann später gegen den Historismus eingewandt wurden und ihn in seine Krise führten), bietet sich Burckhardts Geschichtsdanken geradezu von selbst für die Prüfung der Frage an, in welche Konstellation Gegenwartsbezug und Vergangenheitsrekonstruktion des Historismus gebracht werden müssen, damit er auch angesichts der Gegenwartserfahrungen, die gegen ihn eingewandt worden sind, integraler Bestandteil des historischen Denkens bleiben kann.

Wolfgang Hardtwig hat in seiner gründlichen Untersuchung der Geschichtskonzeption Jacob Burckhardts die Frage nach den Zukunftschancen des Historismus mit der Pointe beantwortet, daß Burckhardt dem zeitgenössischen Historismus insofern überlegen war, als er nicht wie dieser historische Erkenntnis als integralen Teil des Orientierungsrahmens auffaßte, durch den das aktuelle gesellschaftliche Handeln eine sichere Zukunftsperspektive gewinnt, sondern umgekehrt mit der Vergangenheit gegen die Gegenwart argumentiert (371): Bei Burckhardt dient historische Erkenntnis nicht dazu, das Vernunftpotential aktueller gesellschaftlicher Praxis zu steigern, sondern dazu, deren Unvernunft an den Tag zu bringen. Überspitzt formuliert, spielt Jacob Burckhardt im Medium der historischen Erkenntnis gegen das wirkliche Handeln der Gegenwart ein mögliches der Zukunft aus, öffnet also der Gegenwart eine Zukunftsperspektive,

<sup>9</sup> Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (Freiburg i. Br. 1959, Frankfurt a. M. 2<sup>1973</sup>).

<sup>10</sup> Kaegi, a. a. O. Bd. 5, 301 moniert, daß Burckhardt die spanische Aufklärung kaum zur Kenntnis nimmt, und konstatiert bei Burckhardt „eine gewisse gedämpfte Anglophilie“ (309). Daß hier Burckhardts Ausblendung der englischen Aufklärung aus dem Bereich der gesamt-europäischen Ideologie der bürgerlichen Emanzipation auf seinen Interpreten durchschlägt, nimmt insofern nicht wunder, als ohne eine solche Ausblendung die Ideologiekritik an der bürgerlichen Emanzipation problematisch würde, mit der sich für viele Interpreten Burckhardts Spielart des Historismus als erneuerungsfähig qualifiziert.

und zwar durch eine historische Erinnerung, die im Widerspruch zu den leitenden Sinnbestimmungen der gegenwärtigen Praxis steht, – während der Historismus sonst eher diese Sinnbestimmungen durch historische Erkenntnis nur erweitert und vertieft.

Wie H. im einzelnen vorgeht, kann hier nicht diskutiert werden, zumal er der von vielen Historikern als Tugend angesehenen Manier nicht ganz entgegen ist, eine Fülle von Einzelbeobachtungen und -analysen auszubreiten, vor der man nur zu leicht den Mut verliert, sich auf den durchaus vorhandenen inneren gedanklichen Zusammenhang der Argumentation zu konzentrieren. Ich sehe im wesentlichen drei Gedankenschritte: Die ersten drei Teile (I: „Die Grundlagen“, II: „Die Konstitution der geschichtlichen Welt“, III: „Geschichtliche Welt und Methode“) explizieren die Geschichtskonzeption Burckhardts als ein systematisches Ensemble allgemeiner Zeiterfahrungen, weltanschaulicher und theoretischer Voraussetzungen, Grundannahmen über den geschichtlichen Charakter der menschlichen Welt im allgemeinen, derjenigen Sachverhalte, an denen dieser Charakter hervorragend zum Ausdruck kommt (vor allem die Kunst), und der methodischen Zugriffe in der Erkenntnis geschichtlicher Sachverhalte. Diese Konzeption wird in dem folgenden Teil (IV: „Historismus und Humanismus“) auf die für die Krise des Historismus typische Fragestellung hin reflektiert, wie der Wahrheitsanspruch der historischen Erkenntnis mit der erkannten Relativität aller kulturellen Systeme vereinbar ist. Der letzte Teil (V: „Geschichtsschreibung zwischen Alteuropa und moderner Welt“) konkretisiert dieses abstrakte theoretische Problem zur Situation des Historikers Burckhardt in seiner sozialen Welt und entwickelt von dieser Konkretion her die bei Burckhardt dominierenden inhaltlichen Bestimmungen von Gegenwartsbezug und Vergangenheitsrekonstruktion als Leitideen eines zukunftssträchtigen historischen Denkens.

1. Im ersten Argumentationsschritt arbeitet H. die These aus, daß Burckhardt in der Entwicklung des Historismus über die Generation seiner Lehrer hinaus „einen weiteren wesentlichen Schritt zur Gewinnung der Geschichtlichkeit des Menschen“ getan habe (92). Er habe die noch für Ranke und Droysen charakteristischen theologischen und metaphysischen Voraussetzungen und Implikationen des Historismus abgebaut und aufgelöst und eine „kopernikanische Wendung des geschichtlichen Denkens“ (114), nämlich seine anthropologische Fundierung und Ausrichtung, vollzogen. Bei den von H. im einzelnen herausgearbeiteten Konsequenzen, die sich aus dieser Wende für die Bestimmung des Erkenntnisgegenstandes ‚Geschichte‘ und für die Methode seiner Erschließung ergeben, verdient die Funktion der Kunst bei Burckhardt hervorgehoben zu werden; das spannungsreiche Verhältnis zwischen allgemeingeschichtlicher und kunstgeschichtlicher Betrachtung bei Burckhardt wird hier im einzelnen dargelegt, so daß die bekannte Ästhetisierung des historischen Denkens bei Burckhardt genauer in den Blick kommt.

2. Schon in diesen Teilen der Untersuchung taucht die mit dem Terminus ‚Geschichtlichkeit‘ verbundene Normenproblematik auf. Radikale Geschichtlichkeit des menschlichen Lebens bedeutet Negation einer allgemeingültigen Norm zur Beurteilung geschichtlicher Sachverhalte. Eine solche Norm aber, die sich im Gegenwartsbezug des historischen Denkens konstituiert, ist in Form oberster Gesichtspunkte der historischen Interpretation ein unverzichtbarer Bestandteil jeglicher historischen Erkenntnis. Wie soll ein Denken gleichzeitig dadurch besonders historisch sein, daß es die Geschichtlichkeit aller geistigen Leistungen der Menschen herausarbeitet, und zugleich von Normen Gebrauch machen können, denen es nicht dieselbe Geschichtlichkeit zubilligen kann wie ihren Erkenntnisgegenständen?

Burckhardt löst die theologischen und metaphysischen Sinnbestimmungen des frühen Historismus ideologiekritisch auf und ersetzt sie durch eine Anthropologie, die die geschichtliche Realität aus der empirisch gegebenen menschlichen Natur verständlich zu machen beansprucht. Dadurch soll dem historischen Denken ein höherer Realitätsgehalt ermöglicht werden, als wenn es mit der Annahme übernatürlicher Sinngebilde im zeitlichen Ablauf menschlichen Handelns arbeiten müßte. Burckhardt kann aber gar nicht umhin, normative Annahmen zu treffen, die dieselbe Funktion haben wie die von ihm kritisierten theologischen und metaphysischen Sinnbestimmungen; nur treten diese Annahmen nun im anthropologischen Gewande auf. In dem „Historismus und Humanismus“ überschriebenen Teil arbeitet H. die „Ambivalenz von Historizität und Ahistorizität“ heraus, die den hinsichtlich des Geschichtlichkeitstheorems bei Burckhardt radikalisierten Historismus auszeichnet. H. rekonstruiert das Normensystem, nach dem Burckhardt seine historischen Rekonstruktionen vornimmt, und zeigt an ihm die Schranke auf,

die der „Relativismus als Strukturmerkmal des Historismus“ (201 f.) bei Burckhardt hat. Dar- aus leitet er die allgemeine geschichtstheoretische These ab, daß solche dem historischen Relati- vismus prinzipiell entzogenen normativen Annahmen für jedes sinnvolle historische Denken un- erlässlich sind.

Die Frage ist dann, welche Annahmen normativer Art nach der „Kopernikanischen Wende“ Burckhardts noch getroffen werden können. H. zeigt an Burckhardt auf, daß sie nur noch durch Identifikationen des Historikers mit innergeschichtlichen Kulturgebilden gewonnen werden kön- nen und nicht mehr als Idee einer alle möglichen geschichtlichen Hervorbringungen des Men- schen umgreifenden Norm. Eine solche Norm höbe eben die durch Burckhardt unwiderruflich vollzogene Aufhebung metaphysischer und theologischer Gesichtspunkte der historischen Inter- pretation ihrerseits wieder auf; es bleibt nur die Möglichkeit, singuläre geschichtliche Gebilde mit der Qualität einer Bedeutung zu versehen, an die das historische Denken zur Beurteilung aller möglichen geschichtlichen Sachverhalte anknüpfen kann.

Damit aber wird die Frage unabweisbar, mit welcher Begründung ein geschichtlicher Sach- verhalt zum Interpretationsschema der anderen gemacht werden kann. H. hat überzeugend ge- zeigt, daß Burckhardt dieses Problem auf eine dreifache Weise löst: Erstens greift er auf klassi- zistische Normenvorstellungen zurück, zweitens historisiert er diese Normenvorstellungen zur Annahme einer Kulturkontinuität: Kontinuität steht dafür, daß die innergeschichtlich ange- siedelte allgemeinhistorische Interpretationsnorm sich sozusagen in der Sache selber verallge- meinert; drittens schließlich zieht Burckhardt die Kunst als denjenigen geschichtlichen Sachver- halt heran, in dem die Einheit von geschichtlicher Besonderung und allgemeiner Bedeutung sin- nenfällig gegeben ist: Nachdem spekulative Konstruktionen in der Art der Hegelschen Ge- schichtsphilosophie, die noch bei Ranke und Droysen ihr geschichtstheoretisches Pendant finden, ihre Plausibilität verloren haben, rückt die Kunst zum Kronzeugen dafür auf, daß normative Annahmen über den Gesamtbereich aller möglichen Geschichte sich zu innergeschichtlich kon- kreten Sachverhalten vergegenständlichen lassen. Die leitenden Interpretationshinsichten des Historikers werden in diesem Selbstverständnis von Historie nicht an die in den Quellen vor- handenen Tatsachen herangetragen, sondern sie sind Qualitäten dieser Tatsachen selber, die ihnen ästhetisch abgelesen werden können.<sup>11</sup>

3. In seinem dritten Argumentationsschritt (den ich für den wichtigsten seiner Arbeit halte) zeigt H. den geistesgeschichtlichen Traditionszusammenhang auf, in dem Burckhardt mit der Normenbasis seiner historischen Interpretation steht. Nach H. ist es die in der alteuropäischen politischen Tradition, die mit Platon und Aristoteles beginnt und in die Revolutionskritik des deutschen Historismus hineinreicht, wirksame Vorstellung von der „Einheit von bürgerlicher und menschlicher Existenz“, die den zentralen Gesichtspunkt der Vergangenheitsrekonstruktion und der Gegenwartskritik zumal bei Burckhardt bestimmt. H. begnügt sich nicht damit, die alteuropäischen Vorstellungen von der politischen und sozialen Regelung des menschlichen Han- delns (die religiöse läßt er unberücksichtigt) summarisch darzulegen und ihren Einfluß auf Burckhardt nachzuweisen; er begründet auch, warum diese Tradition in einer für die damalige Zeit unzeitgemäß anmutenden Intensität bei Burckhardt zur Geltung gebracht worden ist, in- dem er auf die soziale und politische Eigenart des Stadtstaates Basel zu Burckhardts Zeit hin- weist: Basel ist „der Ort der längsten Kontinuität der alteuropäischen Ordnung in der euro- päischen Staatenwelt“; erst 1875 ging Basel „von der alteuropäischen Form der zünftischen Demokratie zur egalitären Demokratie der Moderne über“ (313).

Die Tradition Alteuropas war für Burckhardt kein bloßes Vorbild, – sonst wäre er bloß ein Vertreter des politischen und sozialen Konservatismus. Entscheidend für die fruchtbare Um- setzung von Burckhardts Option für Alteuropa ist die Art und Weise, wie er diese Tradition als Mittel der Gegenwartserkenntnis verwendet. Indem Burckhardt Vorstellungen einer vor- modernen gesellschaftlichen und politischen Praxis zur Leitidee seines historischen Denkens er- hebt, verfremdet er die Gegenwart zum Gegenstand einer kritischen Analyse. Sein normativer

<sup>11</sup> Vgl. hierzu J. Rüsen, *Ästhetik und Geschichte. Geschichtstheoretische Untersuchungen zum Begründungszusammenhang von Kunst, Gesellschaft und Wissenschaft* (Stuttgart 1976) 69 ff. u. 89 ff.

Vergangenheitsbezug schafft ihm „das Fundament für die unerhörte Freiheit seiner Reflexion“ (371) und ermöglicht Einsichten in die tiefgreifenden Folgen der zeitgenössisch „entstehenden Dichotomie von Staat und Gesellschaft“ (331), die all denen verborgen bleiben, die die Gesichtspunkte ihrer Interpretation aus der Partizipation an dieser Dichotomie entnehmen.

H. will an Burckhardt exemplifiziert wissen, daß nicht nur ein normativer Gegenwartsbezug die Vergangenheit, sondern auch und erst recht ein normativer Vergangenheitsbezug die Gegenwart erkennbar macht. Er steigert diese Einsicht zu der These, daß ein solcher Vergangenheitsbezug notwendig ist, wenn gegenwärtige Praxis mit der Vorstellung anderer Möglichkeiten menschlichen Handelns konfrontiert werden soll, damit der Handelnde in den Stand versetzt wird, Bestehendes nicht einfach hinzunehmen, sondern die Frage nach besten Lösungen aufzuwerfen und für sich zu beantworten (372). Da Burckhardt so verfahren sei, stelle die übliche Behauptung des apolitischen Charakters seiner Geschichtsschreibung nur die halbe Wahrheit dar; es gelte, den selbst (mindestens im Sprachgebrauch Alteuropas) ‚politischen‘ Sinn der Ermöglichung solcher Reflexionen durch einen normativen Rückgriff auf vergangene Kultur zu sehen und anzuerkennen.

#### IV.

Ich möchte die skizzierten drei Argumentationsschritte folgendermaßen kritisieren:

1. H.s Rekonstruktion von Burckhardts Geschichtskonzeption ist detailreich, gründlich und umfassend. Und man ist geneigt, sie auf den ersten Blick für ein Paradestück dessen zu halten, was H. selbst „immanente Interpretation“ nennt (23). Abgesehen davon, daß es natürlich keine rein immanente Interpretation gibt, verfährt H. in einer für die traditionelle Geistesgeschichte typischen Weise: Er verwendet zur Interpretation des Burckhardtschen Denkens ein Begriffssystem, das sich von demjenigen des Interpretierten kaum unterscheidet. Zwar muß festgehalten werden, daß H. sachlich völlig richtig Burckhardts ständigen Beteuerungen des unsystematischen Charakters seiner Reflexionen keinen besonderen Glauben schenkt und in streng systematischer Absicht verfährt; seine systematisierende Begrifflichkeit jedoch fällt hinter die schon implizit bei Burckhardt selbst erreichte systematische Differenzierung zurück. H. verwendet Begriffe und Begriffskonstellationen, die sich für eine Rekonstruktion spezifisch historischen Denkens als außerordentlich ungeeignet erweisen, wie z. B. die Gegensätze von Immanenz und Transzendenz und Idee und Wirklichkeit; dabei übernimmt er den unpräzisen Begriffsgebrauch der damaligen Historiker umstandslos, wo es doch darauf angekommen wäre, Tragweite und Grenzen des damaligen Begriffsgebrauchs durch einen präziseren des Interpreten allererst sichtbar zu machen. Wie sehr sich die von H. selbst konstatierten „sprachlichen und logischen Unklarheiten“ Burckhardts (91) bei seinem Interpretieren reproduzieren, weil er im Prinzip dieselbe Begriffssprache verwendet wie Burckhardt, zeigt sich an Formulierungen wie der folgenden: „Da der Geist nur im materiellen Gewand Realität gewinnen kann, ist seine Ewigkeit eine durch das Materielle begrenzte, eine innergeschichtliche Ewigkeit“ (91). Eine „begrenzte Ewigkeit“ ist nun keine besonders erhellende Formulierung, ebensowenig wie die folgende: „Nur als zeitlicher ist der Geist zeitlos“ (124).

Auch die Leitidee von H.s Rekonstruktion, fortschreitende Einsicht in die Geschichtlichkeit des Menschen und seiner Welt, halte ich für heuristisch nicht besonders fruchtbar. Die minutiösen Analysen H.s führen eigentlich nur zu dem Ergebnis, daß Burckhardt einen Schritt in der Säkularisierung theologischer Sinnbestimmungen zum Geschichtlichkeitstheorem des späten Historismus gegangen ist. Wie problematisch dieses Theorem bei der Rekonstruktion des Burckhardtschen Geschichtsdenkens ist, geht nicht zuletzt daraus hervor, daß H. genötigt ist, ihm gegenüber von ungeschichtlichen Annahmen zu sprechen, die Burckhardt notwendig treffen mußte, um historisch denken zu können. Ein negatives Indiz für die begrenzte Brauchbarkeit dieses Theorems sehe ich darin, daß H. es nicht versucht hat, Burckhardts Theorie der drei Potenzen und der sechs Bedingungen in mindestens der systematischen Geschlossenheit zu rekonstruieren, in der sie bei Burckhardt selbst sich schon befindet. Eine solche Rekonstruktion würde Aufschlüsse darüber geben, unter welchen Hinsichten Burckhardt eigentlich zeitlichen Abläufen vergangenen Handelns und Leidens die Qualität des Geschichtlichen zubilligt, und auch darüber,

in welchem Zusammenhang Strukturanalyse und historische Narration auf der Ebene der Selbstreflexion bei Burckhardt stehen.<sup>12</sup>

2. Was die Entfaltung der Historismusproblematik im Anschluß an Burckhardt betrifft, so möchte ich auch hier kritisieren, daß zur Darstellung dieses Problems im wesentlichen die Sprache des Historismus selber verwendet wird und das Rationalitätspotential der neueren Wissenschaftstheorie weitgehend unausgeschöpft bleibt. Wenn man nur mit der nötigen Schärfe die verschiedenen Geltungsebenen der historischen Erkenntnis auseinanderhält (um dann erst die Möglichkeit ihrer Vermittlung zu untersuchen), dann hat das Relativitätsproblem, das aus der für den Historismus typischen Einsicht in die Geschichtlichkeit der menschlichen Kultur unvermeidlich folgen soll, seinen aporetischen Charakter verloren. Der Leitbegriff ‚Geschichtlichkeit‘ läßt dazu ein, ‚Geschichte‘ äquivok zu gebrauchen, d. h. gegenständliche Erkenntnis geschichtlicher Sachverhalte, allgemeine Annahmen über die geschichtliche Qualität menschlichen Handelns und Leidens und vor- und außerwissenschaftliche Erfahrung und kognitive Aneignung zeitlichen Wandels umstandslos unter das Existential ‚Geschichtlichkeit‘ zu subsumieren. H. selbst ist bei solchen abstrakten Bestimmungen nicht stehengeblieben. Er hat vielmehr das Normensystem und den Interpretationsrahmen Burckhardts inhaltlich so konkretisiert, daß deutlich wird, wie bei Burckhardt konkrete Normen und Annahmen zu einer ganz bestimmten Weise des historischen Denkens führen. Auf diese Inhalte sich einzulassen, heißt zugleich, den abstrakten, der Gadamerischen Hermeneutik verpflichteten Interpretationsrahmen geistesgeschichtlicher Untersuchungen durch einen anderen zu ersetzen, der geschichtliche Sachverhalte in ihrer raumzeitlichen Konkrektion bezeichnet und erhellt.

3. Folgerichtig ist im letzten Teil der Arbeit konkret von Staat, Gesellschaft, Aufklärung und dergleichen die Rede. Erst in einem solchen historisch konkreten interpretatorischen Zugriff werden die zeitkritischen Erkenntnismöglichkeiten sichtbar, die Burckhardts Geschichtskonzeption eröffnet. Dennoch meine ich, daß H.s Analyse der Sachlage in zwei Hinsichten nicht gerecht wird: Einmal will mir nicht einleuchten, wie eine intensive Option für die Tradition Alteuropas allein schon zu einer Zeitkritik von der Burckhardtschen Tiefenschärfe führen soll. Eine werthafte Option für die Traditionsbestände des europäischen Denkens, die im Zeitalter der bürgerlichen Revolutionen und der Industrialisierung ihre Überzeugungskraft verlieren, muß ja nicht eo ipso zu einer sachlich ergiebigen Gegenwartsanalyse führen; – Traditionsverhaftung kann auch gegenwartsblind machen. Indem Burckhardt sich die Weltanschauung Alteuropas zu eigen macht, verändert er sie grundlegend, und erst daraus resultiert seine trennscharfe Gegenwartsanalyse. Diese Veränderung der alteuropäischen Tradition in den normativen Grundlagen des historischen Denkens wird m. E. von H. nicht deutlich genug herausgearbeitet, obwohl seine Analysen der Ästhetisierung des historischen Denkens bei Burckhardt bereits hinreichende Ansatzpunkte dafür geboten hätten. Außerdem erscheint mir die in Burckhardts Rekonstruktion der europäischen Kulturentwicklung unbestreitbar strukturierend wirkende *Traditionskritik* gegenüber dem Gesichtspunkt der Traditionsaneignung unterbelichtet. H. sieht in der alteuropäischen „Einheit von bürgerlicher und menschlicher Existenz“ eine der zentralen Normen, an denen Burckhardt seine Gegenwart mißt und dadurch deren Krisenhaftigkeit hellseherisch offenlegt. Schon der komplexe Zusammenhang wechselseitiger Negation und Vermittlung zwischen den drei Potenzen des geschichtlichen Lebens zeigt deutlich, daß im Bezugsrahmen der historischen Interpretation bei Burckhardt von einer solchen Einheitsvorstellung keine Rede sein kann. Außerdem hat H. selbst bemerkt, daß die von den Griechen begründete alteuropäische Tradition, in der die Vorstellung einer vernunftgeleiteten Praxis sich mit deren politischem Charakter und zugleich mit der Glücksfähigkeit menschlichen Lebens verband, bei Burckhardt im Prinzip preisgegeben worden ist: In Burckhardts Ästhetisierung „kündigt sich die Auslegung der Welt als ontologisch irrational, humaner Rationalität sich entziehend, an“ (359).

Auch Burckhardts Historiographie bestätigt H.s Rekonstruktion seines alteuropäischen Wertesystems nicht: Die „Griechische Kulturgeschichte“ betont zwar die Paradigmatik der griechischen

<sup>12</sup> Darüber demnächst: J. Rüsen, Die Uhr, der die Stunde schlägt. Geschichte als Prozeß der Kultur bei Jacob Burckhardt, in: K.-G. Faber u. Chr. Meier (Hrsg.), Geschichte als Prozeß (Beiträge zur Historik, Bd. 2) (München 1977).

Kultur für menschliche Kultur überhaupt, aber der hier verewigte Grieche ist nicht derjenige, der in die spezifisch politische Tradition Alteuropas eingegangen ist, wie H. sie im Anschluß an M. Riedel, J. Ritter, O. Brunner u. a. entwickelt, sondern das Produkt einer interpretatorischen Zubereitung, durch die eben die Einheit des Politischen und des Kulturellen aufgehoben wird, deren Ideal Burckhardt sich verpflichtet haben soll. Es genügt, daran zu erinnern, daß für Burckhardt die griechische Polis keineswegs die institutionalisierte Humanität darstellt (wie für die Klassik), sondern ein inhumanes Zwangssystem, eine *città dolente*, die nur als Ermöglichung einer traditionsfähigen ästhetischen Kultur anerkannt wird, für sich gesehen jedoch dem Verdikt über die an sich böse Macht des Staates verfällt. Kehrt in Burckhardts Unterscheidung von Staat und Kultur nicht eben die Dichotomie von Staat und Gesellschaft wieder, deren Aufhebung die wichtigste Norm seiner Zeitkritik ausmachen soll? –

Das Verdienst von H.s Interpretation sehe ich hauptsächlich darin, daß die Fortwirkung bestimmter alteuropäischer Traditionen in dem für den Historismus konstitutiven Gegenwartsbezug herausgearbeitet wird. Dadurch werden Ansätze für die Entschlüsselung derjenigen Geschichte sichtbar, die in den Erkenntnisleistungen der Historiker steckt. Diese Geschichte erschließt sich freilich der historischen Selbstreflexion der Geschichtswissenschaft nicht, wenn sie auf die bloße Formalität ‚Geschichtlichkeit‘ reduziert wird. Nach H. ist Historismus ein Denken, das die Einsicht in die Geschichtlichkeit des Menschen zum Kriterium der Menschlichkeit des Menschen erhebt. Er unterstellt damit dem Historismus eine *abstrakte* Geschichtstheorie, die er m. E. in dieser Form nicht hat. Was H. Geschichtlichkeit nennt, war im Historismus die Fähigkeit des Menschen zu einer freien, intentional geleiteten und bewußt reflektierten Selbsttranszendierung seiner gesellschaftlichen Lebensform, die historisch zu rekonstruieren selber eine Form der Selbsttranszendierung gegenwärtiger gesellschaftlicher Verhältnisse ist. Das Kriterium des Menschlichen ist im Historismus nicht das Eingeständnis denkender und handelnder Menschen von der Geschichtlichkeit ihres Denkens und Handelns im unübersteigbaren Horizont der Zeitlichkeit, – sondern Freiheit. Erst unter diesem Gesichtspunkt würde deutlich, daß Burckhardt sich von Ranke auf der einen und Droysen auf der anderen Seite wesentlich in der Auffassung unterscheidet, wie sich Freiheit gegenwärtig realisieren läßt, – nämlich in einer ästhetisch gewendeten historischen Erinnerung an kulturell realisierte Freiheit des Menschen, die kulturkritisch gegen die neuen Formen menschlicher Unfreiheit im Zeitalter der Industrialisierung ausgespielt wird. Unter diesem Gesichtspunkt hätte sich auch die Frage gestellt, ob Burckhardts Utopie einer ästhetischen Kulturenerneuerung Europas nicht die kritisierte Barbarei der Gegenwart indirekt bestätigt, indem unter Berufung auf die normative Kraft der bedrohten alteuropäischen Kultur dem gegenwärtigen Handeln die Vernunftkapazität a priori abgesprochen wird. Diese Frage nach einer verborgenen Komplizenschaft des kulturkritischen Historikers mit den von ihm kritisierten Tendenzen seiner Zeit darf freilich die von Burckhardt durch seinen unzeitgemäßen Gegenwartsbezug eröffneten Erkenntnismöglichkeiten nicht verstellen, sonst führte die um der Zukunft vernunftgeleiteten Handelns willen notwendige und (vielleicht) zeitgemäße Antikritik an Burckhardts Kulturkritik nur zur Selbsttäuschung der Gegenwart.

Jörn Rüsen (Bochum)