BERICHTE UND DISKUSSIONEN

Limes und *Morphé*.

Zum Problem der Teleologie der Philosophiegeschichte im Denken Edmund Husserls

Martina ROESNER (Paris)

Das philosophische Denken ist gegen globale Deutungen der Geschichte im Allgemeinen sowie seiner eigenen Geschichte im Besonderen misstrauisch geworden. Zu sehr ist man sich der diversen irrationalen, außerrationalen oder ganz einfach kontingenten Einflüsse bewusst, die die historische Entwicklung jedes wissenschaftlichen Tuns und also auch der Philosophie mitbestimmen, als dass man noch bereit wäre, offen die Vorstellung eines durchgängigen, eindeutig zu erkennenden und zu deutenden Leitfadens der philosophiegeschichtlichen Entwicklung zu vertreten.

Man ist geneigt, Hegel und Heidegger als die zwei herausragendsten Vertreter einer solchen Philosophie der Geschichte zu nennen. Ein gemeinsamer Grundzug ihrer im Übrigen sehr unterschiedlichen Deutungsansätze besteht darin, dass Geschichte wesentlich als Geschichte der Vernunft bzw. des Denkens betrachtet wird. Damit untrennbar verbunden ist die Überzeugung, dass die historische Entwicklung der Philosophie als die deutlichste Ausprägung derjenigen Grundstruktur angesehen werden muss, die für die Phänomenalität der Wirklichkeit insgesamt als bestimmend gilt – im einen Falle das dialektische Fortschreiten des Begriffs zu immer reicheren Bestimmungen, im anderen Falle die untrennbare Einheit von Erscheinen und Verborgenheit im Hinblick auf die Gegebenheitsweise des Seienden als solchen.

Obwohl die Tendenz, das einmal für wesentlich erkannte Grundmuster ausdrücklich auf alle Bereiche der Wirklichkeit anzuwenden, bei den beiden Philosophen unterschiedlich stark ausgeprägt ist – bei Heidegger sucht man vergeblich nach einer ausgeführten geschichtlichen Deutung gewisser Grundphänomene wie Familie, Recht, Staat, Mythos, Religion sowie der außereuropäischen, vorgriechischen Kulturkreise und Geschichtsepochen –, sind beide Ansätze doch von einem Hang zur Grundsätzlichkeit gekennzeichnet, der dem Zentrum des jeweiligen Denkens selbst entspringt. Auch dort, wo – namentlich im Falle Heideggers – der wesentlich geschichtliche Ansatz nicht von Anfang an integraler Bestandteil der jeweiligen Rezeption der philosophischen Tradition ist, scheint der Durchbruch der Einsicht in das Wesen der Philosophie *als* Geschichte von prinzipiellen Erwägungen motiviert, die in der Sache des Denkens selbst liegen. Ganz gleich, ob die Geschichte der abendländischen Philosophietradition dabei als fortschreitendes Zu-sich-selbst-Kommen oder im Gegenteil als zunehmende Verhüllung des Grundprinzips aller Phänomenalität interpretiert wird – in beiden Fällen liegt die Vorstellung einer Teleologie zugrunde, deren End- bzw. Wendepunkt jeweils im eigenen philosophischen Ansatz lokalisiert wird. Man hat es also mit einer Teleologie im starken Sinne zu tun, die sich einerseits aus wesentlichen Grundzügen des Systems ergibt und andererseits dem eigenen Denken in seinem historischen Auftreten den Charakter kairologischer Bedeutsamkeit verleiht[1].

[1] Eine solche „selbst-bewusste“ Teleologie ist ein Charakteristikum, das die neuzeitlichen Geschichts-

Die überragende Bedeutung und der weitreichende Einfluss dieser beiden wohl wichtigsten Ansätze geschichtsphilosophischen Denkens im 19. und 20. Jahrhundert sollten jedoch nicht den Blick für die Eigentümlichkeiten anderer teleologischer Interpretationen der Philosophiegeschichte trüben, die sich zwischen den beiden großen Eckpfeilern Hegel und Heidegger, vornehmlich in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts, in der deutschen Philosophie entfaltet haben. Wenn vor allem der Einfluss Hegels fast immer in der einen oder anderen Weise im Hintergrund mitschwingt, so liegt in diesen Ansätzen doch mehr als eine bloße Anwendung dialektischer Erklärungsmuster auf die Geschichte des abendländischen Denkens.

Ein herausragendes Beispiel für eine solche philosophische, doch im eigentlichen Sinne nicht dialektische Teleologie bietet das Denken Husserls, das sich im Laufe der Zeit von den statischen Analysen des reinen Bewusstseins zu einer Rekonstruktion der Sinngenese ebendieses Bewusstseins hin entwickelt und auf dem Boden dieser der transzendentalen Bewusstseinsstruktur inhärenten Geschichtlichkeit die europäische Philosophietradition als Geschichte des Durchbruchs der transzendentalen Phänomenologie zu deuten vermag. Sosehr Husserl selbst die Parallelisierung von transzendentaler Bewusstseinsgeschichte und Menschheitsgeschichte überhaupt als der Geschichte der transzendentalen Vernunft auch unterstreicht[2], sowenig erscheint es indes haltbar, seinen geschichtsphilosophischen Ansatz ausschließlich als Entwicklung eines systematisch-immanenten Motivs zu deuten. Wie die folgenden Ausführungen zeigen sollen, entfaltet sich Husserls Geschichtskonzeption in Auseinandersetzung mit anderen teleologischen Deutungsmustern, die nicht nur die intellektuelle Debatte seiner Epoche bestimmen, sondern darüber hinaus auch recht deutlich die politisch-geschichtlichen Zeitumstände ihrer Entstehung im damaligen Deutschland erkennbar werden lassen. Wie um die aus keiner Sphäre transzendentaler Möglichkeit ableitbare Absolutheit geschichtlicher Faktizität zu bezeugen, erweist sich der Durchbruch Husserls zur transzendentalphänomenologischen Deutung der Geschichte also zumindest *in fieri* als Echo auf gewisse dieser Faktizität selbst entstammende Motive.

I. – Zwei Grundformen der Teleologie im philosophischen Geschichtsdenken des frühen 20. Jahrhunderts

a. Der Marburger Neukantianismus und das Problem der teleologischen Dimension des Deutschtums in der Philosophie

Die deutsche Universitätsphilosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist von einem eigenartigen Phänomen gekennzeichnet. Während einerseits noch weithin das Ideal einer nach dem Muster der naturwissenschaftlichen Methode betriebenen Philosophie dominiert, sieht man andererseits die Inhaber philosophischer Lehrstühle ohne Zögern zu weltanschaulichen Fragen in einer Art und Weise Stellung nehmen, die nur schwer mit dem Anspruch wissenschaftlicher Strenge vereinbar scheint. Dieses Paradox lässt sich besonders gut bei den Vertretern des Neukantianismus der Marburger Schule ausmachen. Sowohl Hermann Cohen als auch Paul Natorp entwickeln im Kontext der intellektuellen Herausforderung, die der Erste Weltkrieg für die geistige Elite Deutschlands darstellt, gewisse Grundideen, die durchaus als Gemeingut der damaligen „Professoren-Kriegsliteratur“[3] angesehen werden können. Der *can-*

---

modelle von den nicht gegenwartszentrierten, sondern zukunftsorientierten Teleologieformen des mittelalterlichen Denkens in entscheidender Weise abhebt. Vgl. dazu Kamlah (1969), 96.

[2] Vgl. Hua IX, 211, 488; Hua XI, 218 f.; Hua XVII, 252 sowie Hua XV, 391.

[3] Vgl. de Launay (2001), 83–100.

PhJb 1/05 / p. 136 / 18.3.

tus firmus, der all dieses Schrifttum durchzieht, liegt dabei letztlich in der Kriegsschuldfrage sowie dem Problem der Stellung Deutschlands gegenüber den anderen Nationen. Im Unterschied zum offenkundig pamphletistischen Charakter zahlreicher Beiträge zu dieser Art von Gelegenheitsliteratur wird bei den Marburger Neukantianern jedoch der Versuch erkennbar, ihrem vehementen Eintreten für die politischen Belange Deutschlands eine von den Ereignissen der Tagespolitik unabhängige Begründung zu verleihen. Ihr Bemühen um größtmögliche Objektivität bringt sie dazu, ihre Überlegungen zur aktuellen Situation Deutschlands in den Kontext grundsätzlicher Erwägungen zu Rolle und Bedeutung der Völker innerhalb der Menschheitsgeschichte einzubetten, deren Ablauf dabei stets in der einen oder anderen Weise nach teleologischem Muster gedacht wird. Die aktuelle Lage Deutschlands erscheint somit als logische Konsequenz einer Besonderheit des deutschen Geistes, die sich ihrerseits schon lange vorher in der Geschichte des Denkens bemerkbar gemacht hat. Dieser Ansatz ist umso bemerkenswerter, als der Neukantianismus in sich durchaus nicht als Philosophie der Geschichte konzipiert ist, ja sogar die geschichtsphilosophischen Ansätze des deutschen Idealismus aufgrund ihrer Vermischung rein logischer und religiöser Motive als Verirrung in eine „philosophische Romantik“[4] brandmarkt.

Bei Hermann Cohen ist das Bestreben erkennbar, die welthistorische Mission des Deutschtums in seiner inneren Affinität zu Griechentum *und* Judentum zu begründen[5], wodurch das spätestens seit Fichte eingebürgerte Motiv der Geistesverwandtschaft zwischen den alten Griechen und den Deutschen nicht nur eine bedeutsame Erweiterung, sondern zugleich eine Modifikation erfährt. Das wesentlich mit dem Begriff des Gesetzes, näherhin der Zehn Gebote, verbundene jüdische Erbe vermag aufgrund seiner praktisch-ethischen Dimension dem Führungsanspruch des als mit ihm wesensverwandt gedachten Deutschtums[6] eine weitaus größere und gewichtigere Legitimität zu verleihen, als dies allein durch den polytheistisch zersplitterten, von ästhetisch-künstlerischen Motiven durchsetzten und somit nicht hinreichend „reinen“ Gottesbegriff der Griechen möglich wäre[7]. Die Betonung der ethisch-weltgestaltenden Religionsauffassung als eines besonderen Wesenszuges der deutschen Identität lässt es dann nur als folgerichtig erscheinen, in Luther und der Reformation den Moment anzusetzen, an dem „der deutsche Geist in den Mittelpunkt der Weltgeschichte [tritt]“[8]. Vor dem Hintergrund dieses Grunddreiecks, das das Deutschtum mit Griechentum und Judentum bildet, ist Cohen in der Lage, einzelne Vertreter der Philosophiegeschichte – vor allem Cusanus, Leibniz und Kant[9] – als exemplarische Vertreter dieses „deutschen Geistes“ zu feiern, ohne jedoch den Versuch einer erschöpfenden oder auch nur mehr oder minder durchgängigen Aufzählung und Deutung der deutschen Philosophietradition seit dem Mittelalter zu machen. Die Grundidee der Mitauserwähltheit der Deutschen bei der Verwirklichung der im Judentum angelegten Idee eines universalen, absolut ethischen Menschentums überwiegt bei Cohen das Interesse für die Details der Geschichte, in der sich die solcherart verstandene Einzigartigkeit des deutschen Geistes entfaltet.

Wie Hermann Cohen, so hat auch Paul Natorp es nicht versäumt, während des Ersten Welt-

---

[4] Cohen ([2]1914a), 10 f.
[5] Vgl. Cohen (1914b), 20 sowie Cohen (1916), 13 f.
[6] Vgl. Cohen (1916), 37, 41.
[7] Vgl. Cohen ([2]1952), 171, 186, 295.
[8] Cohen (1916), 9.
[9] Im Hinblick auf Cusanus bemerkt Cohen: „Ein deutscher Mann, in dessen römischem Bischofssitze alle Fäden der wissenschaftlichen und der künstlerischen Renaissance sich knüpfen, findet den Ariadnefaden der wissenschaftlichen Philosophie wieder auf, und wird nicht nur zum ersten deutschen großen Philosophen, sondern zum Begründer der deutschen Philosophie“ (Cohen [[2]1914a], 32; vgl. des Weiteren Cohen [1914b], 9, 19, 27).

PhJb 1/05 / p. 137 / 18.3.

krieges seinen Beitrag zur philosophischen Deutung der Zeitgeschichte zu leisten, jedoch mit weniger Kautelen gegen eine mögliche nationalpolitische Verengung seiner Ausführungen und sichtlich weniger bekümmert um das grundsätzlich universalistische, kosmopolitische Ideal, das für seinen Marburger Kollegen unabhängig von der Zeitsituation in Geltung bleibt[10]. So ist in Natorps Werk *Deutscher Weltberuf*[11] weit weniger die prinzipielle Frage nach der Verwandtschaft der Deutschen mit Griechentum oder Judentum leitend[12] als vielmehr das Bemühen, die Geschichte der deutschen Philosophie als durchgängige Verwirklichung eines inneren Grundprinzips herauszustellen, das im Mittelalter durchbricht und sich bis ins 20. Jahrhundert hinein durchhält. Die dabei von Natorp erwähnten Autoren – Albertus Magnus, Meister Eckhart, der Autor der *Theologia deutsch*, Cusanus, Luther, Jakob Böhme, Angelus Silesius, Kepler, Leibniz, Kant, Goethe und die deutschen Idealisten[13] – bilden eine geistige Ahnenreihe, deren Aufbau und Zusammensetzung sich nicht nur bei Natorp und auch nicht erst in der Intellektuellen-Kriegsliteratur ab 1914 findet, sondern sich bereits während des 19. Jahrhunderts in den oft weltanschaulich recht unterschiedlich tingierten Ansätzen zur Wiederentdeckung und philosophisch-theologischen Deutung der deutschen Mystik herausbildet.

Von der unmittelbaren Folgezeit des deutschen Idealismus an bis weit ins 20. Jahrhundert hinein wird die deutsche mystische bzw. philosophische Tradition – allen voran Meister Eckhart, aber auch die anderen Vertreter der deutschen Dominikanerschule wie Albertus Magnus und Dietrich von Freiberg – gewissermaßen als Urstiftung einer spezifisch deutschen Art des Philosophierens angesehen, die sich über Cusanus, die Theosophen der frühen Neuzeit, Leibniz und Kant bis zum deutschen Idealismus fortsetzt. Als herausragendste Merkmale werden dabei der Hang zu einer Geistmetaphysik (anstelle einer Seinsmetaphysik) und, darauf aufbauend, eine besonders ausgerichtete Form der Naturerforschung genannt, des Weiteren die „Unmittelbarkeit" im Bezug von göttlichem und menschlichem Geist, die daraus sich ergebende „Innerlichkeit" der religiösen Haltung sowie eine herausragende Betonung der Freiheit des Menschen[14]. Je nachdem, ob die Interpreten von mehr theologisch-konfessionellem, philosophischem oder politisch-ideologischem Interesse geleitet sind, wird die Ahnengalerie der deutschen Philosophen und Mystiker des Mittelalters – unter positivem wie negativem Vorzeichen – als Vorbereitung Luthers und der Reformation gedeutet[15] oder aber auf den Durchbruch des Gedankens von Freiheit, Autonomie und Idealismus des Denkens bei Kant, Fichte, Schelling und Hegel hin betrachtet[16]. In fast allen Fällen steht bei diesen Bemühungen der Grundgedanke einer wesentlichen „Eigentümlichkeit" des deutschen Geistes Pate, ganz gleich, ob diese auf polemische Weise in prinzipiellem Gegensatz zu allen anderen, nament-

---

[10] Bezüglich der Kritik Cohens am nationalistischen Einschlag in Natorps Schriften, vgl. de Launay (2001), 84–91.

[11] Natorp (1918).

[12] Nur ein einziges Mal stellt Natorp einen schlaglichtartigen Vergleich dieser drei Völker an, indem er den Juden das religiöse Genie, den Griechen das künstlerische Genie und den Deutschen das Genie des Denkens zuweist (vgl. Natorp [1918], 1. Buch, 118).

[13] Vgl. Natorp (1918), 1. Buch, 84 sowie 2. Buch, 50, 68, 71, 73, 80–83, 104, 108, 111, 114, 121 f., 147, 152.

[14] Vgl. Martensen (1842), 46, 72, 84 sowie Haering (Hg., ²1942), VI–VII.

[15] Eine positive Deutung der deutschen Mystik als Wegbereiterin der Reformation findet sich beispielsweise bei Lechler (1873), Preger (1874–1881–1893), insbesondere im 1. Teil (1874), sowie im bereits zitierten Werk Martensens (1842). Ebendiese „vorbereitende" Rolle der Mystik bei der Herausbildung des reformatorischen Gedankenguts wird kritisiert von Stöckl (1864–1866), Bd. II/2, 1159 sowie Bd. 3, *passim*.

[16] In Anlehnung an Joseph Bach bezeichnet der Eckhart-Herausgeber Franz Pfeiffer die deutschen Mystiker ausdrücklich als „erzväter der deutschen speculation" und als Initiatoren einer eigenständigen deutschen Philosophietradition (vgl. Bach [1864] sowie Pfeiffer [1845], IX). Eine ähnliche, aber kritischer gefärbte Einschätzung findet sich bei Staudenmaier (1840), 641, 653.

PhJb 1/05 / p. 138 / 18.3.

lich „westeuropäischen“ (d. h. englisch-französischen) Denktraditionen konstruiert[17] oder eher als Ergänzung und Korrektur der in anderen Kultursphären gegebenen Einsichten und Methoden verstanden wird[18].

Diese praktisch das ganze 19. und frühe 20. Jahrhundert durchziehende Diskussion um die irreduzible Eigentümlichkeit deutschen Philosophierens ist in weiten Teilen, doch nicht in all ihren Aspekten auch für Natorp bestimmend. Wenngleich seine Ausführungen auch bisweilen dem Kriegspathos Tribut zollen[19], lässt er sich doch nicht zu einer platten Verunglimpfung der anderen europäischen Völker und Philosophietraditionen hinreißen. So ist er bemüht, nicht so sehr die „Blutsverwandtschaft“ als vielmehr die geistige Nähe der Deutschen zu den Engländern herauszustellen[20] und überhaupt zu betonen, die deutsche Philosophie als ganze habe zuletzt ein Ziel, das darin bestehe, die „Sonderziele“ der Philosophien anderer Völker nicht zu verneinen, sondern in sich einzuschließen, zu vereinigen und in ihren Grenzen aufzuzeigen[21]. Was die deutsche Wissenschaft und Philosophie von der der anderen Völker unterscheide, sei die von ihr als unbedingt empfundene Pflicht zu radikaler wissenschaftlicher Rechenschaft vor dem eigenen Gewissen[22]. Unter der Bedingung, dass die Deutschen diesem anspruchsvollen Selbstverständnis gerecht würden, könnten sie der Bedrohung durch den „alt bösen Feind“ (d. h. äußere, politische oder militärische Macht und Gewalt) trotzen, dem sie ausgesetzt seien wie Dürers Ritter zwischen Tod und Teufel[23].

Natorps teleologische Sicht der Philosophie speist sich somit aus einer Überhöhung des Wissenschaftsideals zu einer ethisch-religiösen Kategorie, in der Freiheit der Forschung und letzte rationale Rechenschaftablegung letztlich nur andere, ins Allgemein-Kulturelle gewendete Namen für die auf mystische Gottesunmittelbarkeit gegründete Gewissensfreiheit wie Gewissenspflicht des Christen sind. Der exemplarischen Verwirklichung dieses Ideals wird von Natorp jedoch ihr präziser geschichtlicher Ort zugewiesen: Die Geschichte der gesamten europäischen Denktradition empfängt ihren Zwecksinn aus der zielgerichteten Entwicklungsstruktur, die einer Sondertradition dieser Geschichte selbst, nämlich dem deutschen Denken von Albertus Magnus bis Fichte, eignet. Die einzelnen Philosophen sind also letztlich weniger unter dem Gesichtspunkt ihrer sachlichen Ansätze Teil der universalen Teleologie als vielmehr aufgrund der teleologisch-geschichtlichen Funktion der verschiedenen Kulturräume (angelsächsisch, französisch, deutsch usw.), denen sie angehören.

b. Der morphologisch-teleologische Relativismus Spenglers

Verglichen mit dem soeben skizzierten geschichtsphilosophischen Ansatz bei den Vertretern des Marburger Neukantianismus, stellt Oswald Spenglers damaliger Bestseller *Der Un-*

---

[17] Vgl. Rosenberg ([48] 1935), *passim*, insbesondere 642 f.; ebenso das Vorwort des Herausgebers in Büttner (Hg., [2] 1912), IV, X, XXXV sowie von Bracken (1942), 75, 82.

[18] Vgl. Martensen (1842), 54, 56–59; Bach (1864), IV f., 83; Wundt (1924 / 1984), 488–492, 498 sowie Wundt (1939), 16, 27, 182, 225 f., 262, 282–284.

[19] Angesichts des „Hasses“ der übrigen Europäer auf die „deutsche Seele“ bemerkt Natorp: „So bleibt uns nichts übrig, als in uns selbst uns zu fassen [...], auf unseren Gott, den Gott der Deutschen, zu trauen“ (Natorp [1918], 2. Buch, 36 f.) und präzisiert: „Der Haß der Völker romanischer wie britischer Zivilisation gegen die deutsche Kultur beruht, eingestanden oder nicht, auf dem *Zug zum Sozialismus*, den sie in allen unseren entscheidenden Institutionen zu verspüren doch nicht umhin können. Dagegen ist das offene Geheimnis all ihrer Demokratien und Parlamentarismen – die Plutokratie“ (ebd., 196; Hervorh. von Natorp).

[20] Vgl. Natorp (1918), 2. Buch, 25 f., 32–34.

[21] Vgl. Natorp (1918), 2. Buch, 121.

[22] Vgl. Natorp (1918), 2. Buch, 130.

[23] Vgl. Natorp (1918), 2. Buch, 134.

PhJb 1/05 / p. 139 / 18.3.

tergang des Abendlandes[24] einen eigenartigen Kontrapunkt dar. Dieses Werk zeichnet sich dadurch aus, dass es den Begriff der Teleologie durchaus nicht aus der Geschichtsdeutung verbannt, ihn aber in quasi-naturalistischem Sinne umdeutet und mit Blick auf die jeweils betrachteten Kulturkreise und Geschichtsepochen vervielfältigt. Spenglers Geschichtsschema ist demnach weder einfach linear noch in besonderer Weise an der geschichtlichen Entwicklung Europas festgemacht, sondern geht von einer nicht mehr chronologisch, sondern konstellationsanalog zu fassenden „Gleichzeitigkeit" geschichtlicher Phänomene, Persönlichkeitstypen und Entwicklungsschritte in geographisch getrennten Regionen zu unterschiedlichen Zeiten aus. Die verschiedenen Entwicklungszentren und -epochen der Menschheitsgeschichte werden einem biologisch inspirierten Deutungsschlüssel unterworfen, der die Entwicklung von Kulturen anhand morphologischer Kriterien in Analogie zu Wachstum und Verfall eines Organismus begreift[25]. Dieser einem zentrumslosen Pluralismus paralleler Kultursphären und -stufen das Wort redende Ansatz wird von Spengler nicht bloß als Ausdruck praktischer Toleranz aufgefasst; vielmehr ist für ihn die in einen solchen Kontext eingebettete Betrachtung der europäischen Philosophiegeschichte die einzige heute noch mögliche Form des abendländischen Skeptizismus[26]. Mit anderen Worten: Die Geschichte der Philosophie zu betrachten ist für Spengler gleichbedeutend mit der Erkenntnis der unvermeidlichen Relativität und Bedingtheit ihres Inhalts gegenüber den geistigen Leistungen anderer Kulturkreise, wenngleich er auch bereit ist, das historische Bewusstsein als solches und den Sinn für so etwas wie „Weltgeschichte" als Spezifikum der westeuropäischen Kultur anzuerkennen[27].

Spenglers Analysen haben nicht nur rekapitulierenden Charakter, sondern verstehen sich als Beitrag zu einer Aufhellung des kairologischen Charakters der Zeitlage. Was die „abendländische", d.h. für ihn westeuropäisch-amerikanische Kultursphäre anbelangt, sieht er den Geschichtsverlauf durchaus nicht in einem indifferenten „Und-so-weiter" begriffen, sondern unmittelbar vor einer „letzte[n] geistige[n] Krise"[28] stehend, deren unvermeidlich gewordene äußere Form für ihn der Erste Weltkrieg ist[29]. Spengler ist jedoch weit davon entfernt, diesem bevorstehenden kritischen Wendepunkt der europäisch-amerikanischen Kultur eine universale Bedeutung zuzuschreiben. Wenn er auch einerseits grundsätzlich an der Vorstellung von kulturell-regional begrenzten Endzielen festhält, die seines Erachtens den Menschen überhaupt erst an der „Weltgeschichte" im eigentlichen Sinn teilhaben lassen, so verneint er andererseits die Annahme eines Endziels der gesamten Menschheit überhaupt[30]. Teleologie existiert für ihn also nie im Singular, sondern ausschließlich im Plural und bezieht sich auf die nicht unendlich zukunftsoffenen, sondern morphologisch begrenzten Entwicklungskurven geschichtlicher Phänomeneinheiten.

Angesichts von Spenglers Absage an die Vorstellung einer geschichtlichen Sonderrolle des europäischen Kulturraumes, wie sie für Autoren wie Cohen und Natorp noch selbstverständlich ist, wirkt es umso erstaunlicher, dass er sich in Bezug auf die innereuropäische Entwicklung die geläufigen Deutungsmuster englischer, französischer und deutscher Kultur zu Eigen macht. So gibt es für ihn „nicht erst seit Bacon, Descartes und Leibniz, sondern schon in der Scholastik eine deutsche, französische und englische Art, philosophisch zu denken"[31], ja, er

---

[24] Spengler ([2]1924).
[25] Vgl. Spengler ([2]1924), Bd. 1, 4–9.
[26] Vgl. Spengler ([2]1924), Bd. 1, 61.
[27] Vgl. Spengler ([2]1924), Bd. 1, 19 f.
[28] Spengler ([2]1924), Bd. 1, 544.
[29] Vgl. Spengler ([2]1924), Bd. 1, 62.
[30] Vgl. Spengler ([2]1924), Bd. 2, 57 f.
[31] Spengler ([2]1924), Bd. 2, 205.

PhJb 1/05 / p. 140 / 18.3.

sieht in den Deutschen die „letzte Nation des Abendlandes“[32], die – im Gegensatz zu dem als „typisch englisch“ verstandenen Darwinismus – einer nicht kausal, sondern schicksalshaft-morphologisch orientierten Geschichtsbetrachtung fähig ist[33]. Sosehr Spengler im Großen einen irreduziblen Pluralismus der verschiedenen Kulturen vertritt, sowenig empfindet er es offenbar als widersprüchlich, seinen eigenen, an den Grundbegriffen von „Form“ und „Schicksal“ ausgerichteten Geschichtsansatz als Spezifikum des deutschen Geistes in Anspruch zu nehmen. Gleichwohl stellt diese innereuropäisch-nationale Schematisierung der Geisteshaltungen nicht die letzte Stufe seiner morphologischen Betrachtung dar, sondern fungiert nur als Zwischenglied für das radikal skeptische Postulat, demzufolge die die jeweilige wissenschaftliche Methode bestimmende „Anlage des Denkens“ nicht nur von Kultur zu Kultur, sondern sogar von Mensch zu Mensch variiert und einen einheitlichen Methodenbegriff streng genommen unmöglich macht[34].

II. – Die phänomenologische Geschichtsteleologie vor dem Hintergrund der Zeitsituation

a. Husserls Stellungnahme zu Natorp und Spengler

Husserls geschichtsphilosophischer Ansatz kann nur dann in all seinen Dimensionen richtig eingeordnet werden, wenn man ihn als teils zustimmende, teils kritische Antwort auf die beiden eben geschilderten Grundansätze einer geschichtlichen Teleologie versteht, die die geistige Situation seiner Zeit prägen.

Wie schon aus dem Adressatenprofil und der Gewichtung von Husserls Korrespondenz mit den Neukantianern hervorgeht, sind seine Beziehungen zu den Vertretern dieser Denkrichtung von durchaus unterschiedlicher Natur. Während – zumindest in dem uns erhaltenen Nachlass – kein einziges Schreiben an oder von Cohen existiert[35], umfasst die veröffentlichte Korrespondenz mit Natorp insgesamt 62 Briefe. Die abwertende Einschätzung der Phänomenologie, der Cohen in seiner *Logik der reinen Erkenntnis* Ausdruck verliehen hatte[36], mag einer der Gründe für das mangelnde Interesse beider Seiten an einem brieflichen Austausch sein. Demgegenüber zeichnet sich die Beziehung zwischen Husserl und Natorp von Anfang an durch eine gegenseitige Hochschätzung aus, die – vor allem von Natorps Seite – auch im Sinne einer grundsätzlichen Übereinstimmung ihrer jeweiligen philosophischen Grundanliegen gedeutet wird[37]. Besonders aufschlussreich ist der Brief, in dem sich Husserl für die Übersendung von Natorps Buch *Deutscher Weltberuf* bedankt, da es die bei solchen Anlässen in akademischen Kreisen üblichen Höflichkeitsfloskeln weit hinter sich lässt. Husserl schreibt:

> Ich kann mich nicht entsinnen, daß es mir mit einem neuen philosophischen Werke je so gegangen ist, wie mit diesem – daß ich nämlich alle meine Arbeit liegen gelassen hätte, um es zu lesen,

---

[32] Spengler ([2]1924), Bd. 2, 129.

[33] Vgl. Spengler ([2]1924), Bd. 2, 36.

[34] „Und da ist primitives und kultiviertes, dann chinesisches, indisches, antikes, magisches, abendländisches, endlich sogar deutsches, englisches und französisches Denken anders angelegt, und endlich gibt es überhaupt nicht zwei Menschen mit genau der gleichen Methode“ (Spengler [[2]1924], Bd. 2, 328, Anm. 1).

[35] Vgl. das Verzeichnis der Briefpartner Husserls in Hua-Dok III/10, 71–76.

[36] Cohen hatte es abgelehnt, im Rahmen seiner eigenen Ausführungen die Husserlsche Phänomenologie einer eingehenden Analyse und Kritik zu unterziehen, und sie vielmehr pauschal als „neue Scholastik“ verunglimpft, die den Grundfehler begehe, dem Inhalt der reinen Logik noch eine wie immer verstandene Grunddisziplin vorschalten zu wollen (vgl. Cohen [[2]1914a], 56).

[37] Vgl. Hua-Dok III/5, 106 f., 110 f.

mich ganz hinein zu versenken. In Wahrheit, seit einer Woche lebe ich ganz ungetheilt in Ihren Gedanken, immerfort lesend und meditierend, selbst die Vorbereitung für meine, sonst mir so nahe gehende Lehrthätigkeit, wird zu unliebsamer Unterbrechung. [...] Meine innere Entwicklung hat schon seit mehr als einem Jahrzehnt Richtungslinien eingeschlagen, die in metaphysischer, religions- und geschichtsphilosophischer Beziehung den von Ihnen gezeichneten sehr nahe verwandt sind. So wenig auf mich, den Werdenden, Kant u. der weitere deutsche Idealismus eingewirkt hat, für dessen inneren Sinn ich zunächst völlig blind war, sosehr hat sich meine Entwicklung ihm (den weltanschaulichen Intentionen, wenn auch durchaus nicht der Methode nach) angenähert. [...] Ihr Werk ist unschätzbar, durch den großen Sinn, in dem es geschrieben ist und wieder durch den großen Sinn, der *in* ihm (u. mit der vollsten Evidenz concret-anschaulicher Sinnesdeutung) *be*schrieben ist. [...] Die äußerste Unseligkeit dieser grauenvollen Zeit wird dem Werke Empfänglichkeiten bereiten. Ich kann nicht glauben, daß nur ich dieser zufällig Einzelne so tief ergriffen werde. Dem Großen kann die große Wirkung nicht fehlen[38].

Diese Begeisterung für Natorps Buch und die darin vertretene Geschichtsphilosophie ist zumindest teilweise auch Ausdruck derselben Überzeugung, die bereits ein Jahr früher in Husserls Vorlesungen über *Fichtes Menschheitsideal*[39] erkennbar geworden war. Auch wenn man die zeitbedingte Rhetorik in Rechnung stellt, die seinen Ausführungen naheliegenderweise anhaftet (die Vorträge richten sich an Kriegsteilnehmer!), so wird doch erkennbar, dass Husserl der deutschen Geistestradition, die im deutschen Idealismus ihre vornehmste Ausprägung findet, nicht nur unter sachlichen Gesichtspunkten einen „Ewigkeitscharakter"[40] zubilligt, sondern in ihr auch vom geschichtlichen Standpunkt aus „die Hoffnung der Menschheit"[41] verkörpert sieht, nämlich den Höhepunkt eines Offenbarungsprozesses, der auf dem Boden einer teleologisch-praktisch verstandenen Subjektivität die Idee Gottes als Inbegriff einer sittlichen Weltordnung verwirklicht. Auch wenn Husserl auf Fichtes *Reden an die deutsche Nation* und die Aktualität der darin entfalteten Gedanken für das gegenwärtige Deutschland hinweist[42] – die eigentliche Übereinstimmung betrifft weniger die politisch-vordergründige Ausprägung der Sonderrolle des deutschen Volkes und der deutschen Philosophie als vielmehr die dem Fichteschen Ansatz zugrunde liegende, teleologisch-geschichtliche Fassung des Lebens der Subjektivität als solcher[43].

Husserls geschichtsphilosophischer Ansatz befindet sich, was seine letzthinnige Motivation anbelangt, in einer eigenartigen Schwebe zwischen Kontingenz und Grundsätzlichkeit: Obwohl seine Überzeugung von der einzigartigen Stellung der deutschen Philosophie vereinzelt schon vor 1914 erkennbar wird[44], scheinen doch die politischen Zeitumstände und die auf den Ersten Weltkrieg folgenden Umbrüche in der geistigen Situation als ganzer den Durchbruch zu einer teleologischen Deutung der Philosophiegeschichte wesentlich katalysiert zu haben. Gleichwohl ist Husserl bestrebt, dort, wo er der deutschen Philosophie eine Sonderrolle zuweist, diesen Anspruch des Anscheins der bloß politisch-zeitgeschichtlichen Geltung

---

[38] Hua-Dok III/5, 136–138 (Hervorh. von Husserl).
[39] In Hua XXV, 267–293.
[40] Hua XXV, 267.
[41] Hua XXV, 292 f.
[42] Vgl. Hua XXV, 292.
[43] Vgl. Hua XXV, 275.
[44] Nach der in Marburg erfolgten Wiederbesetzung des Cohenschen Lehrstuhls mit dem Experimentalpsychologen Ernst Jaensch macht Husserl in einem an Heinrich Rickert adressierten Schreiben vom 21. 11. 1912 seinem Unmut mit folgenden Worten Luft: „Es ist doch ein Jammer mit der zeitigen Lage der Philosophie an den deutschen Universitäten. An den *deutschen* – als ob es nicht die historische Mission des deutschen Volkes wäre, allen anderen Völkern in der Philosophie voranzuleuchten" (Hua-Dok III/5, 172; Hervorh. von Husserl. Vgl. auch ebd., 24 die Einschätzung des „welthistorischen Berufs" der deutschen Kultur und Philosophie).

PhJb 1/05 / p. 142 / 18.3.

zu entkleiden und von grundsätzlichen Überlegungen her zu untermauern. Mit anderen Worten: Die besondere geschichtliche Situation – der Erste Weltkrieg und die damit einhergehende Anfeindung Deutschlands – wird für Husserl der Anlass, endlich laut auszusprechen, was für ihn, unabhängig von der geschichtlichen Situation, zum Wesen des Bewusstseins als solchem gehört, nämlich die progressive – und damit geschichtliche, um nicht zu sagen eschatologische – Entfaltung eines Ideals, das das Menschentum nicht vom Naturzusammenhang, sondern von der sittlichen Ordnung her begreift. Die „Sonderrolle" der deutschen Philosophie, exemplarisch verkörpert im Idealismus Fichtes, bestände demnach darin, aufzuzeigen, dass alle „Sonderungen", angefangen von natur- oder kulturbedingten Partikularismen bis hin zur Scheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, gerade dahinfallen müssen mit der stufenweisen Annäherung des Denkens an das göttliche Bewusstsein. Wenngleich Husserl auch, anders als Natorp, in diesem Zusammenhang nicht speziell auf die deutsche Mystik eingeht, so zieht er doch ausdrücklich eine Parallele zwischen dieser philosophisch-geschichtlich vollzogenen Konvergenz von endlichem und unendlichem Bewusstsein und den mystischen Begriffen der *reversio* bzw. *deificatio*[45].

Sosehr die Behauptung nationaler oder kultureller Einzigartigkeit einer bestimmten philosophischen Tradition, verbunden mit dem Anspruch auf eine intellektuelle Führungsrolle, den heutigen Leser auch mit Unbehagen erfüllen mag, so darf man doch nicht übersehen, dass in Husserls teleologischer Sicht der Philosophiegeschichte gerade eine Absage an all jene Denkansätze liegt, die, wie beispielsweise Spengler und andere Zeitgenossen, unter dem Banner einer naturhaften, völkerpsychologischen bzw. unverhüllt rassentheoretischen Deutung des Menschen einer wesenhaften und unüberwindlichen Andersartigkeit der verschiedenen Kulturen und Geschichtsepochen das Wort reden. Wenngleich das Festhalten an der Vorstellung eines universalen Entwicklungszusammenhanges des Menschheitsbewusstseins der Ideenwelt der europäischen Aufklärung und des deutschen Idealismus entstammt, so steht es doch weit weniger in der Gefahr, ein bestimmtes Volk gegenüber allen anderen in definitiver Weise zu verabsolutieren, als diejenigen Ansätze, die in vermeintlichem Respekt für das Fremde den faktisch ablesbaren Unterschieden zwischen den vielfältigen Formen geschichtlichen Menschentums keine mögliche Vermittlungsebene in Form einer denkerischen, d. h. nicht auf Natur- oder Kulturbestimmungen festgebannten Verständigung zubilligen wollen[46].

Es ist offenkundig, dass Husserl der von Spengler vollzogenen Gleichsetzung von Philosophiegeschichte und Skeptizismus scharf ablehnend gegenüberstehen muss[47]. Die in jeder Komparatistik liegende Neigung zur Indifferenz gegenüber von so etwas wie Wahrheit überhaupt stellt in seinen Augen nicht nur einen methodischen Schönheitsfehler, sondern eine nicht zu unterschätzende Gefahr dar für die eben nicht kulturell beschränkte, sondern *a priori* und unbedingt bestehende Pflicht zu ständigem Fortschreiten auf das universale Ideal eines ethischen Menschentums hin, das sich aus absoluter, in ihren Rechtsgründen lückenlos ausgewiesener Vernunft definiert[48]. Die auszugsweise Veröffentlichung bestimmter Passagen aus

---

[45] Vgl. Hua XXV, 283.

[46] Vgl. diesbezüglich Husserls deutliche Absage an die nationalistischen Beiklänge, die den Bestrebungen von Graf Keyserling zur Gründung einer deutschen philosophischen Akademie anhaften. So heißt es in seinem Schreiben vom 29. 9. 1919: „Nicht gerne würde ich in dem hinausgehenden Aufruf Sätze sehen, in denen in auszeichnender Weise von Deutschlands geistigem Weltberuf die Rede ist. Der Mißbrauch, der mit solchen Äußerungen von seiten Unberufener getrieben worden ist, die Art, wie Geistentfremdete mit Deutschland, mit unseren großen Geistern und Geistesleistungen prunken, hat einen berechtigten Widerwillen hervorgerufen" (Hua-Dok III/6, 225 f.).

[47] „Der ‚Untergang des Abendlandes', diese neueste Theorie eines schwachherzigen philosophischen Skeptizismus [...]" (Hua XXVII, 122).

[48] Vgl. Hua XXVII, 4.

PhJb 1/05 / p. 143 / 18.3.

Husserls privaten Tagebüchern hat noch deutlicher als bisher erkennbar werden lassen, mit welcher Radikalität er dieses philosophische Grundideal in erster Linie als individuell-persönlichen Anspruch verstand; hat er die später von Natorp auf die Deutschen gemünzte Formel vom „Ritter zwischen Tod und Teufel" doch schon Jahre vor dem Ersten Weltkrieg zur Charakterisierung seiner eigenen geistig-intellektuellen Situation verwendet[49]. Diese Zuspitzung der unveräußerlichen ethischen Verpflichtung des Denkens auf die eigene Person steht in Übereinstimmung mit dem von Natorp proklamierten Ideal des „typisch deutschen", d. h. aus einer im weiteren Sinne reformatorisch-christlichen Lebenshaltung gespeisten Denkens und Forschens[50]. Nichtsdestoweniger nimmt Husserls geschichtsteleologischer Ansatz insofern eine besondere Wendung, als er zwischen der denkerischen Persönlichkeit und den übergeordneten kulturellen Sphären, in denen diese Persönlichkeit jeweils beheimatet ist, eine andere Beziehung ansetzt als die der Subsumption eines Individuums unter eine Spezies. Während Cohen und Natorp nur von der besonderen Rolle der deutschen Kultursphäre im Allgemeinen reden und sich selbst allenfalls stillschweigend darin miteinbeziehen, macht Husserl bei der Frage nach dem teleologischen Sinn der Philosophiegeschichte seinen eigenen Ansatz in ausdrücklicher Weise thematisch, betrachtet sich aber gleichwohl nicht einfach als einen empirischen Sonderfall der Spezies „deutscher Philosoph" bzw. „deutsche Philosophie". In Bezug auf die Geschichte im Allgemeinen und die Geschichte des Denkens im Besonderen stellt sich das Verhältnis zwischen dem Ganzen und den Teilen demnach in anderer, schwieriger zu fassender Weise dar als bei der Analyse eines intuitiv gegebenen Einzelphänomens.

b. Vorphilosophische und philosophische Teleologieformen

Husserls Analyse der Geschichtsproblematik zeichnet sich dadurch aus, dass sie sich je nach Zusammenhang sowohl der auf finite Gebilde bezogenen Schemata von Morphologie und Typus als auch der auf eine universale Teleologie hindeutenden Vorstellung einer unendlich zukunftsoffenen Entwicklungslinie bedient. In Bezug auf das Verhältnis zwischen Individuum und Familie, Volk bzw. Staat macht sich Husserl die Platonische Vorstellung vom „Menschen im Großen" zu Eigen[51]. Demnach besteht zum einen eine strukturelle Analogie zwischen den einzelnen Menschen und der sie umfassenden kulturellen bzw. nationalen Sondermenschheit, zum anderen zwischen den einzelnen Staatsnationen oder Volksmenschheiten und den ihnen vorgeordneten übernationalen Strukturen bzw. der Menschheit als ganzer[52]. Je nach Blickrichtung hat man es auf der jeweils niedrigeren Ebene mit einem Gebilde zu tun, das seine Einheit aus der formalen Entsprechung zu den Strukturen individueller Personalität schöpft, namentlich die einheitliche Subjektivität eines Lebenszusammenhangs, eine Einheit des Willens sowie eine mit der Umwelt konstitutiv verflochtene, in sie hineinwirkende Leiblichkeit[53].

Vor dem Hintergrund dieser mehrfach gestuften Formen von Individualität und Allgemeinheit wird folgerichtig auch die Frage nach der Bedeutung kultureller Räume und Grenzen nach dem Muster des Unterschiedes beantwortet, der sich in der Bewusstseinssphäre

---

[49] Vgl. die Aufzeichnungen vom 25. 9. 1906 in Hua XXIV, 447.

[50] So schreibt Husserl in einem Brief an Dietrich Mahnke vom 23. 4. 1921: „Leider konnte ich (der ich wie Sie wissen zwar Lutheraner, aber jüdischer Abstammung bin) der Fichtegesellschaft nicht beitreten und beklage das Eindringen des Antisemit⟨ismus⟩ in die Philosophie (!). Niemand kann mich aber hindern, nach schwachen Kräften im christlichen Geist und für Fichte und den deutschen Idealismus zu wirken" (Hua-Dok III/3, 430).

[51] Vgl. Hua XIII, 106 sowie Hua XXVII, 5.

[52] Vgl. Hua XV, 154, Anm. 1.

[53] Vgl. Hua IV, 243 sowie Hua XIV, 206.

PhJb 1/05 / p. 144 / 18.3.

des konkreten Individuums zwischen der ihm allein originär erfahrbaren Sphäre des Eigenheitlichen und der bloß apperzeptiv gegebenen Sphäre des Fremdpsychischen auftut. Die Wahrnehmung der eigenen Identität, die das „Ich" bzw. „Wir" vom „Ihr" bzw. „Sie" abgrenzt, ist dabei aber nie absolut, sondern funktional. So können sich innerhalb desselben Volkes zwei Menschen oder Menschengruppen einmal aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einem regional jeweils verschiedenen Menschenschlag (Norddeutsche, Süddeutsche, Schlesier usw.) in gewisser Weise als fremd empfinden und zugleich doch ein gemeinsames „Wir"-Bewusstsein besitzen, das sie als Deutsche von den anderen europäischen Völkern abhebt. Wenn Husserl auf diese Weise auch dem sonst eher psychologisch oder soziologisch besetzten Begriff der „Fremdheit" eine phänomenologische Untermauerung verleiht, ist er doch weit davon entfernt, der nationalen Eigenheit eine letztgültige Bedeutung beizumessen; wird sie doch auf höherer Ebene durch das „Wir Europäer" (gegenüber den anderen großen Kulturräumen wie China oder Indien) und schließlich durch das „Wir Menschen" (gegenüber den als „fremd" empfundenen Tieren) überboten[54].

Was die Rolle der Philosophie in der Vielzahl intersubjektiver Strukturen anbelangt, so erscheint sie zunächst im Hinblick auf ihr faktisch beobachtbares Auftreten als eine Form der Sozialität unter anderen. Die Philosophengemeinschaft gilt demnach als eine bloße „Teilmenschheit", die innerhalb der „Teilgeschichte" des Denkens die Philosophie als eine „Sonderkultur" entwickelt[55]. Sosehr Husserl auch bestrebt ist, die leitende Bedeutung der Philosophie als Wissenschaft gegenüber anderen Kulturformen wie etwa der bildenden Kunst sichtbar zu machen[56], so erscheint sie doch zumindest gelegentlich als *prima inter pares*, d. h. als *eine*, wenn auch leitende, Form intersubjektiver Systeme[57].

Mit Blick auf die Dimension gesamtmenschlicher Identität wird jedoch die Problematik dieses Ansatzes sichtbar. Wenn das von Husserl proklamierte Ideal des Menschentums aus rationaler Letztverantwortung *a priori* und schlechthin gültig sein soll, kann der Begriff der Menschheit nicht aus der größtmöglichen Verallgemeinerung empirischer Typengestalten stammen. Die fortschreitende Generalisierung der „Wir"-heit über die verschiedenen Stufen der sozialen, kulturellen und politischen Entitäten hinweg bleibt insofern relativ, als die Zweckgerichtetheit dieser Form von intersubjektiven Strukturen innerhalb der Grenzen eines „Organismus höherer Ordnung", also einer partiellen und regional begrenzten Teleologie, verbleibt[58]. Wenn sich Husserl bezüglich der Entwicklung der Einzelperson oder einzelner Völker des an Spengler gemahnenden Begriffs des „Schicksals" bedient, unterstreicht er doch zugleich, dass es sich dabei um eine Betrachtung des Menschen in seiner Endlichkeit handelt[59]. Aus diesem Grunde kann sich die Philosophie als Wissenschaft des gesamtmenschlichen, idealerweise unendlichen Vernunftideals nicht mit der Rolle der lediglich faktisch beherrschenden Form kultureller Sozialität begnügen. Es ist daher nicht verwunderlich, dass Husserl mit Blick auf den geschichtlichen Zwecksinn der europäischen Philosophietradition außer dem Ansatz der „Personalitäten höherer Ordnung" noch ein anderes, offenes Schema verwendet und den in den Geisteswissenschaften verwendeten Begriff der Morphologie al-

---

[54] Vgl. Hua XV, 622. Die Einfügung aller zwischenmenschlichen und interkulturellen Fremdheitsphänomene in den gesamtmenschheitlichen Horizont lässt den von Adorno an Husserl gerichteten Vorwurf des „transzendentalen Fremdenhasses" also letztlich als unberechtigt erscheinen (vgl. Adorno [1971], 223).

[55] Vgl. Hua VI, 243.

[56] Husserl geht so weit, die Kunstwerke als „Ausdruck des Volksgeistes" (Hua VI, 506) zu bezeichnen und sie damit von dem auf fortschreitende Universalität bedachten Vernunftideal der Wissenschaft abzugrenzen.

[57] Vgl. Hua XV, 669.

[58] Vgl. Hua VI, 319 f. sowie Hua XXIX, 319.

[59] Vgl. Hua XV, 600.

PhJb 1/05 / p. 145 / 18.3.

lenfalls im Bereich der in vortranszendentaler Naivität verharrenden „Historie“ gelten lassen will[60].

Diese zweite Grundform phänomenologischer Geschichtsbetrachtung stellt in gewisser Weise die Fortsetzung eines Grundmotivs dar, das in Husserls Denken schon lange vor dem eigentlichen Durchbruch zur genetischen Phänomenologie eine zentrale Stellung einnimmt. Für den Husserl der *Ideen I* ist die transzendentale Phänomenologie gleichbedeutend mit einer Einklammerung des Menschen als eines sozialen und geschichtlichen Wesens, da ihm die Geschichte – wie alle anderen Geistes- und Kulturwissenschaften auch – zu diesem Zeitpunkt noch als eidetische Sonderdisziplin unter anderen gilt[61]. Die Einsicht in die Notwendigkeit einer transzendentalphänomenologischen Grundlegung aller Erkenntnis kann sich für Husserl nur in der gleichfalls transzendentalen Vereinzelung des Philosophen vollziehen, wobei der intersubjektiv-geschichtliche Charakter der Philosophie ausgeklammert bleibt[62]. Nichtsdestoweniger kommt dabei bereits ein teleologischer Aspekt ins Spiel; bezeichnet Husserl doch die Phänomenologie als „die geheime Sehnsucht der ganzen neuzeitlichen Philosophie“[63]. Husserl kann demnach seiner Phänomenologie nur insoweit eine unersetzbare Schlüsselstellung zubilligen, als sie nicht mehr „seine“ ist, d. h. insofern in ihr der Durchbruch zur transzendentalphänomenologischen Sichtweise erfolgt, deren Spezifikum gerade in der Ausschaltung der empirischen Subjektivität des Denkers zugunsten der in ihr sich vollziehenden Form der reinen Bewusstseinsleistung liegt[64]. Die Phänomenologie erwirbt in seinen Augen in dem Moment Absolutheitscharakter, wo ihr faktisches Auftreten – dessen historisch-kontingenten Aspekt Husserl keineswegs grundsätzlich leugnet[65] – bezüglich seines Ursprungssinnes nicht mehr einem ebenfalls faktisch auszumachenden Urheber zugeschrieben, sondern aus der Dynamik des reinen Bewusstseinslebens gedeutet wird, dessen Bewegtheit sich weniger in einem passiv-kontinuierlichen Dahinströmen als vielmehr in der beständigen Fähigkeit zur spontanen Stiftung individuierter, mit Blick auf ihren Totalhorizont jedoch unendlich offener egologischer Ursprungsinstanzen erweist[66].

Sosehr sich Husserl in der Folgezeit auch bemüht, der geschichtlichen Dimension des Denkens Rechnung zu tragen, sowenig fügt sich seine teleologische Sicht der philosophischen Tradition bruchlos in die Analysen zum Zwecksinn der sozialen Strukturen ein. Während im Bereich der vorphilosophischen Gemeinschaftsformen sein Ansatz der vielfachen Stufung von Personalitäten, Typen und Organismen höherer Ordnung dem Prinzip der Kontinuität folgt, erfährt die philosophische Individualität keine vergleichbare Einbettung in die Strukturen konkreter Sozialitäten[67]. Wenn Husserl, vor allem in der *Ersten Philosophie* und in der *Krisis*, einzelnen Vertretern der europäischen Philosophie- und Wissenschaftstradition eine besondere teleologische Funktion zuweist, liegt darin keineswegs eine Rückkehr zur Kontingenz des Denkers in seinem geschichtlich-kulturellen Umfeld. Descartes, Locke, Hume, Ber-

---

[60] Vgl. Hua VIII, 238 und Hua XXIX, 241.
[61] Vgl. Hua III/1, 122, 159 f. (§§ 56, 76).
[62] Vgl. Hua III/1, 60–64, 123 (§§ 29–31, 57).
[63] Hua III/1, 133 (§ 62).
[64] Vgl. Hua III/1, 120 ff. (§§ 55–56).
[65] „Wie alles Transzendentale hat sie [die Phänomenologie, d. Vf.] ihre Verweltlichung und tritt in die Welt als transzendentale Phänomenologie historisch-faktisch, in der faktischen Gegenwart des 20. Jahrhunderts usw. auf“ (Hua XV, 161; vgl. auch Hua XXIX, 331).
[66] Vgl. Hua VIII, 19.
[67] Bei Husserl wird sogar gelegentlich die Tendenz erkennbar, die von der Philosophie präfigurierte ideale Vernunftgemeinschaft in Konkurrenz zu den bestehenden, endlichen Teleologieformen des Staates und anderer „Personalitäten höherer Ordnung“ zu konzipieren (vgl. Schuhmann [1988], 148 und Hart [1992], 399, 424).

PhJb 1/05 / p. 146 / 18.3.

keley, Leibniz, Kant und schließlich Husserl selbst fungieren nicht als Repräsentanten „des" französischen, angelsächsischen oder deutschen Denkens als ganzem, sondern als transzendental vereinzelte Chiffren für das Problem einer gelungenen oder misslungenen Annäherung an die überzeitliche Idee einer schlechthin universalen Philosophie[68].

Die Trennungslinie verläuft damit nicht so sehr zwischen der geschichtlichen Betrachtung der diversen außerphilosophischen Formen sozialen Menschseins einerseits und der Geschichte der Philosophie andererseits als vielmehr zwischen der Möglichkeit einer bloß rekapitulierend-statischen Typenbeschreibung der faktischen Ausformungen europäischer Philosophie und der Einsicht in das Wesen der Philosophiegeschichte als des unendlich offenen Leistungssinnes des die Philosophiegeschichte analysierenden Bewusstseins selbst. Insofern ist es folgerichtig, dass die zwischen dem einzelnen Philosophen und der Philosophiegeschichte als ganzer liegenden Zwischeninstanzen wie Epochen- und Nationszugehörigkeit, sprachliche und kulturelle Verwurzelungen verschwinden zugunsten des im Denken des philosophischen Individuums jedes Mal ganz und ungeteilt geschehenden Einbruchs des in seinem Wesensanspruch absoluten, in seiner Verwirklichung hingegen asymptotisch-fernen Telos der Vernunft. Die philosophische Individualität ist für Husserl kein empirisch-regional (z. B. kulturell, geographisch oder nationalsprachlich) begrenztes Teilbild einer mit der Summe all ihrer kontingenten Teilbilder zusammenfallenden Philosophie[69]; sie ist vielmehr als ganze ein Abbild der unteilbaren Bewegtheit der transzendentalen Subjektivität, die sowohl den Zwecksinn der gesamten abendländischen Philosophietradition als auch den nichtempirischen Grund für die Einsicht in dieses Wesen der Geschichte als transzendentaler darstellt.

III. – Monadologie, Teleologie, Theologie: Die ambivalente Stellung der Phänomenologie zwischen Vergangenheit und Zukunft des Denkens

a. Intentionalität und Kontinuität – Husserl und die geschichtliche Monadologie

Die Absage an ein quantitativ-extensionales Verständnis philosophischer Individualität ist ein Grund dafür, warum sich Husserls teleologische Betrachtung der europäischen Philosophiegeschichte weder auf das starre Schema einer progressiven Aszendenz- noch auf das einer kontinuierlichen Dekadenztheorie reduzieren lässt. Aufgrund der „transzendentalen Einsamkeit"[70] des einzelnen Denkers ist jeder Punkt der geschichtlichen Verlaufslinie der Philosophie, unabhängig von seinen Vorgängern oder Nachfolgern, grundsätzlich dazu geeignet, dass in ihm das Absolute in Gestalt des transzendentalphänomenologischen Vernunftideals durchbricht[71]; mit anderen Worten: jeder ist in gewisser Weise gleich weit oder gleich nahe von dem die Philosophiegeschichte tragenden Ursprung des Denkens entfernt. Die Tat-

---

[68] Vgl. Hua VI, 18.

[69] An einer Stelle weist Husserl im Zusammenhang mit seiner Auffassung von Europa als „geistiger" Größe den einzelnen Nationen die Rolle von „unselbständigen Momenten" zu (vgl. Hua XXVII, 241). Es hat allerdings eher den Anschein, dass diese Partialfunktion den einzelnen Völkern, Staaten und Kulturen in ihrer geschichtlichen Faktizität gilt, nicht aber ihren jeweiligen Denktraditionen, in denen, wenngleich auf unterschiedliche Weise, derselbe unteilbare Zwecksinn wirksam ist.

[70] Hua XXVII, 171.

[71] Husserls Sicht des Mittelalters bietet ein gutes Beispiel für diese diskontinuierliche Geschichtsauffassung. Obwohl die mittelalterliche Philosophie im Einzelnen für ihn so gut wie keine Rolle spielt, sieht er in der Idee der *civitas Dei* und der mystischen Geisteshaltung bereits einen entscheidenden Durchbruch zur Idee „einer universalen, vereinheitlichten Menschenkultur überhaupt" (Hua XXVII, 105), ohne dass jedoch dieser „Durchbruch" von ihm in einen systematischen Deutungszusammenhang mit der vorausgehenden Antike oder der nachfolgenden Neuzeit gebracht würde.

PhJb 1/05 / p. 147 / 18.3.

sache, dass ein Philosoph historisch früher oder später anzusiedeln ist als ein anderer, bietet somit in sich noch kein Indiz für einen größeren Grad an Wahrheit oder Irrtum in seinem Denken. So legt die *Krisis* zwar dar, dass die neuzeitliche, vom Ideal mathematisierender Naturwissenschaft geprägte Philosophie den Sinn für das der griechischen Geometrie noch gegenwärtige lebensweltliche Sinnfundament aller „Theorie" verloren hat[72]. An anderer Stelle wird jedoch der chronologisch noch jüngere deutsche Idealismus von Husserl keineswegs, wie man bei logischer Fortsetzung dieses Schemas eventuell meinen könnte, als Gipfelpunkt des philosophischen Verfalls gedeutet, sondern zumindest der Intention nach als Vorkämpfer für das ihm so wichtige Ideal einer praktisch-ethischen Dimension des Denkens und für die Idee einer transzendentalen Wissenschaft anerkannt[73]. Daneben kommt es auch vor, dass einem chronologisch früheren Denker wie Leibniz größere Nähe zu gewissen phänomenologischen Grundeinsichten zugebilligt wird als etwa Kant[74] oder dass Husserl seinen eigenen phänomenologischen Ansatz als weiterführende Wiederaufnahme des cartesianischen „Urphänomens" philosophischer Radikalität deutet, das in der Zwischenzeit lediglich nicht die ihm zukommende Wirksamkeit entfalten konnte[75].

Wenn Husserl den Wendepunkt der Philosophiegeschichte in seinem eigenen Ansatz lokalisiert, so ist er andererseits weit davon entfernt, sich als Höhe- und Endpunkt des philosophischen Denkens zu betrachten. Vielmehr sieht er in der Transzendentalphänomenologie den erstmals radikal vollzogenen Einblick in das von keiner endlichen Verwirklichung ausschöpfbare Wesen der Vernunft. Sosehr der einzelne Philosoph sich dem Anspruch des ihm mehr oder weniger dunkel vorschwebenden Ideals transzendentaler Vernunftwissenschaft allein stellen muss, sowenig kann er für sich in Anspruch nehmen, dieses ihm *als Anspruch* ganz gegebene Telos des Denkens auch in seiner Gänze zu erfüllen. Aus diesem Grunde begnügt sich Husserl nicht mit einem historischen Rückblick auf die Philosophietradition, sondern betrachtet die Teleologie des Denkens vor allem unter dem Blickwinkel ihrer künftigen Entwicklung. Während Husserl sich in Bezug auf die bisherige Geschichte keines durchgängig linearen Entwicklungsschemas bedient[76], macht sich seine Zukunftsvorstellung die Idee einer progressiv-asymptotischen Fortentwicklung auf ein unendlich fernes Telos hin zu Eigen. Diese Kontinuität mit Blick auf die künftige Entwicklung der Vernunftmenschheit wird von Husserl ausdrücklich nach monadologischem Muster gedacht. Der Monadenbegriff bringt dabei den Versuch zum Ausdruck, gewisse Grundaspekte der allgemeinen, morphologisch-organischen Teleologieformen mit der Vorstellung eines unendlichen Progressus der spezifisch menschlichen, d.h. vernunftbegabten Bewusstseins- und Wahrnehmungszentren in Einklang zu bringen. Die konkrete Fassung dieser geschichtlichen Monadenteleologie zeigt dabei nicht nur eine unleugbare Nähe zu Leibniz' Denken selbst; fast mehr noch scheinen Husserls Ausführungen von der *Neuen Monadologie* seines Schülers Dietrich Mahnke beeinflusst, der die Grundeinsichten des Leibnizschen Ansatzes mit Hilfe phänomenologischer Grundbegriffe in präzisierender Weise neu zu formulieren sucht.

Mahnkes Werk ist von dem Bestreben gekennzeichnet, die religiös-theologische Bedeutung

---

[72] Vgl. Hua VI, 48–53.
[73] Vgl. Hua XXV, 278 sowie Hua XXVII, 172.
[74] Vgl. Hua VII, 198.
[75] Vgl. Hua XXVII, 219 f. sowie Hua VI, 76 ff.
[76] Mit Blick auf die neuzeitliche Philosophie spricht Husserl zwar von einer „die Philosophengenerationen verbindende[n] Einheit ihrer Willentlichkeit" (Hua VI, 71), doch liegt in dieser Gemeinsamkeit des Willenshorizontes keineswegs auch eine begrifflich vermittelte, kontinuierlich fortschreitende Einheit der jeweils gewonnenen inhaltlichen Einsichten, da diese ja, wie schon die *Ideen I* betonen, grundsätzlich ebenso der *Epoché* verfallen wie die auf Welt und Natur bezogene Generalthesis der natürlichen Einstellung (vgl. Hua III/1, 39 f. [§ 18]).

PhJb 1/05 / p. 148 / 18.3.

der „Transzendenz“ in einer Weise zu fassen, die sich ohne illegitime Überschreitungen methodischer Grenzen dem phänomenologischen Transzendenzbegriff einfügen lässt. So ist für Mahnke die Metaphysik nicht auf die Erkenntnis einer im schlechten Sinne bewusstseins- oder weltübersteigenden Wirklichkeit gerichtet; ihre Aufgabe besteht vielmehr darin, die Gottesvorstellung des religiösen Monotheismus im immanenten Einheitszusammenhang der geistigen Monadenwelt wiederzuerkennen[77]. Das mit Gott gemeinte Absolute ist demnach sowohl im Objektpol als auch im Subjektpol der intentionalen Erkenntnisstruktur verankert, d. h. es ist das transzendente Objektivitätsideal alles gegenständlich-noematischen Bewusstseins und zugleich die immanente Dynamik, die der Subjektivität überhaupt erst ihre teleologische Ausrichtung auf intentional anvisierte Objektivität verleiht[78]. Mahnke vertritt damit eine genetisch-geschichtliche Gottesauffassung, bei der Gott keine von der Bewusstseinswelt abgekoppelte Existenz besitzt, sondern vielmehr im Prozess fortschreitender Geisteseinheit der Einzelmonaden überhaupt erst geschaffen wird[79]. Dabei vernachlässigt Mahnke die zwischen Einzelmonade und göttlichem Gesamtbewusstsein liegenden Intersubjektivitätsstrukturen so wenig, dass für ihn überhaupt nur durch die Zwischenstufen höherer Gesamtbewusstseine wie „Volksgeist“ oder „Zeitgeist“[80] eine Annäherung an das absolute Bewusstsein möglich wird. Letztlich liegt aber auch für Mahnke das Ziel der Geistesgeschichte in der Überschreitung nationaler Differenzen auf ein einheitliches Humanitätsideal hin, „dem als weltgeschichtlichem Ziel alle Völker mit ihrer Eigenart dienen und sich beugen müssen“[81]. Diese letzte und höchste Form der Einheit denkender Monaden ist für Mahnke gleichbedeutend mit der *civitas Dei*, deren Verwirklichung nicht irgendwann in einer jenseitigen Welt, sondern bereits hier und jetzt in der moralischen Ordnung aller sittlich bewussten Geister geschieht[82].

Was Mahnkes *Neue Monadologie* von den geschichtsphilosophischen Modellen eines Natorp, Spengler und ähnlicher zeitgenössischer Ansätze abhebt, ist der völlige Verzicht auf eine systematische teleologische Deutung der Vergangenheit zugunsten einer ausgesprochen zukunftsorientierten Deutung der geschichtlichen Intentionalität des Denkens. Die eingestreuten Anspielungen auf Meister Eckharts Vorstellung vom „Werden Gottes“ und seiner Abhängigkeit von der menschlichen Seele haben lediglich den Zweck, der prozessualen, an das menschliche Bewusstsein gebundenen Gottesvorstellung der Mahnkeschen Monadologie einen geschichtlichen Vorläufer zu geben; keinesfalls dienen sie aber als Ausgangspunkt für eine systematische Sinnrekonstruktion der Geschichte der deutschen oder europäischen Philosophie vom 13. bis zum 20. Jahrhundert.

Es fällt nicht schwer, in Husserls Gedanken zur Teleologie des Menschheitsbewusstseins eine Übereinstimmung mit zahlreichen Grundideen der *Neuen Monadologie* zu erkennen. So lässt sich auch für ihn die Transzendenz Gottes nicht im Sinne einer wie immer gedachten Modifikation oder Privation weltlich-naturhafter Phänomenalität, sondern nur als Grenzstruktur transzendentaler Subjektivität deuten[83]. Ebenso impliziert für ihn die Desubstantialisierung der Gottesauffassung, dass Gott nicht mit der Summe der monadischen Einzelbewusstseine, sondern nur mit der das Monadenall und ihre Entwicklung tragenden Entelechie identifiziert werden darf[84]. Sosehr das transzendentale Vernunftideal sich als ver-

[77] Vgl. Mahnke (1917), 44.
[78] Vgl. Mahnke (1917), 45 f.
[79] Vgl. Mahnke (1917), 47.
[80] Mahnke (1917), 26.
[81] Mahnke (1917), 104.
[82] Vgl. Mahnke (1917), 105.
[83] Vgl. Hua III/1, 109 f., 124 f., 175 (§§ 51, 58, 79) sowie Hua XV, 381.
[84] Vgl. Hua XV, 610.

PhJb 1/05 / p. 149 / 18.3.

borgener Motor der Geschichte der europäischen Philosophie erweist, sowenig lässt sich die in ihr liegende, unendliche Intention vom Standpunkt einer transzendental isolierten Subjektivität aus adäquat einholen. Husserl betont zwar einerseits die Notwendigkeit der transzendentalen *Epoché*, um das Wesen des reinen Bewusstseins freizulegen, doch verlangt die in der Struktur der Subjektivität als solcher liegende, unendliche Dynamik gerade nach einer geschichtlich-teleologischen Vergemeinschaftung der transzendentalen Bewusstseine mit Blick auf die progressive Verwirklichung des unendlichen Telos. So formuliert Husserl: „Ich isoliert in meiner Endlichkeit kann in der Erkenntnis der Unendlichkeiten nicht weit kommen. Philosophie ist Aufgabe der unendlichen Erkenntnis in der Unendlichkeit der Menschheit“[85].

Bei dieser Endlichkeit handelt es sich allerdings nicht um die gleichsam quantitative Endlichkeit der empirischen Kontingenz, die ja schon der transzendentalphänomenologischen Reduktion verfallen ist, sondern um die transzendentale Endlichkeit des Bewusstseins, sofern es noch nicht der *a priori* in ihm liegenden Tendenz zu transzendentaler Vergemeinschaftung entsprochen hat. Dementsprechend ist die „Menschheit“, von der die Rede ist, auch nicht die bloße geschichtliche Summe aller humanen Einzelbewusstseine oder kulturellen Teilmenschheiten, sondern das zu sich selbst gekommene Bewusstsein der nicht mehr im direkten Sinne intentional anvisierbaren, sondern alle Intentionalität tragenden Inkommensurabilität zwischen noematisch-endlicher und noetisch-unendlicher Finalität.

Husserls Deutung der europäischen Philosophiegeschichte anhand der beiden Grundbegriffe der „Urstiftung“ (erstmaliges Auftreten des reinen Theorieideals bei den Griechen) und „Endstiftung“ (Durchbruch des transzendentalen Vernunftideals in der Phänomenologie)[86] ist also nur scheinbar nach dem für die objektivierbare Phänomenalität geltenden Muster intentionaler Meinung und Erfüllung konstruiert. Das, woran die progressive Angleichung geschehen soll, ist gerade kein statisch in all seinen Wesenseigenschaften betrachtbares Eidos, sondern der Gedanke der unendlichen dynamischen Offenheit sowohl des teleologischen Angleichungsprozesses als auch des Limes selbst, an den die progressive Annäherung geschieht[87]. Das geschichtlich-teleologische Kontinuum der Husserlschen Zukunftsperspektive besteht demnach in der kontinuierlichen Ausbreitung des gemeinschaftlichen Bewusstseins von der selbst intersubjektiv nicht adäquat einholbaren, aber jeder ethisch adäquaten Form menschlicher Intersubjektivität zugrunde liegenden Zweckidee transzendentaler Vernunft.

b. Die bleibende Endlichkeit der Phänomenologie

Angesichts des von Husserl entwickelten Deutungsmusters der absoluten Vernunft in ihrer Geschichte stellt sich die Frage, ob die teleologisch-universalhistorisch betrachtete Transzendentalphänomenologie nicht überhaupt mit einer Form von philosophischer „Theologie“ zusammenfällt. In der Tat erwecken bereits manche Formulierungen aus der vorgenetischen Phase den Eindruck, als sei die transzendentale Phänomenologie, namentlich wegen der von ihr behaupteten Freilegung der letzten Invarianzstrukturen für *jede* auch nur mögliche Form von Bewusstsein[88], ein Versuch, die Trennung zwischen philosophischem Denken und dem Denken einer absoluten, d. h. göttlichen Subjektivität zu verwischen. Umso mehr könnten diese Bedenken dort geltend gemacht werden, wo Husserl der geschichtlichen Entwicklung

[85] Hua-Dok III/9, 110.
[86] Vgl. Hua VI, 72 f.
[87] Dieser Ansatz lässt einen Hauptunterschied zwischen Husserl und Leibniz erkennbar werden: Bei Leibniz garantiert die von vornherein als gegeben betrachtete Existenz Gottes die Harmonie der Monaden; bei Husserl verlangt die auf die Vorstellung eines „absoluten Limes“ reduzierte Gottesidee eine progressive geschichtliche Umsetzung durch die rationale Monadengemeinschaft (vgl. Hua XXVII, 33 f.).
[88] Vgl. Hua III/1, 89–91, 175, 351 (§§ 43, 44, 79, 150).

PhJb 1/05 / p. 150 / 18.3.

des transzendentalen Vernunftideals nicht nur eine geradezu heilsgeschichtliche Dimension zuschreibt[89], sondern Gott mit der inneren Entelechie der Vernunftmonaden zusammenfallen lässt. Überschreitet die universale, teleologische Phänomenologie damit nicht den ursprünglichen methodischen Ansatz, der nicht der „Wirklichkeit" Gottes, sondern nur der als absoluter erkenntnistheoretischer Grenzbegriff konstruierten „Idee" Gottes philosophisches Bürgerrecht gewähren konnte[90]?

Sosehr die teleologische Deutung der geschichtlichen Entwicklung der europäischen Philosophie auch ein nicht abstreifbares Element der Faktizität in die transzendentale Phänomenologie einbringt, sowenig impliziert der theologisch tingierte Horizont, innerhalb dessen sich diese Phänomenologie der Geschichte entfaltet, eine Rückbindung der Phänomenologie an ein in seiner Positivität unhintergehbares theologisches Faktum. Husserls eigene Stellungnahme zu diesem Problem ist äußerst aufschlussreich. In einem Brief an den Benediktinerpater D. M. Feuling vom 30. März 1933 schreibt er:

> Phänomenologische Philosophie als eine im Unendlichen liegende Idee *ist* natürlich ‚Theologie'. (Für mich sagt das: *echte* Philosophie ist eo ipso Theologie). Aber Phänomenologie in der Zeitweiligkeit, in der historischen Lebendigkeit, ist Dynamis, ist im Werden, ist ‚Methode', ist Weg der absoluten und universalen Erkenntnis, und diese Erkenntnis *auf* dem Wege. [...] Die Vorzeichnung gibt ‚Leitfäden' ; aber erst wirkliche theoretische Ausführung gibt theoretische Sätze, wirklich bewährten, bestimmten, rechtmäßig begrenzten Seinssinn. Ohne Vorschau kein Fortschreiten, aber Vorschau ist nicht Theorie[91].

Abgesehen davon, dass „Theologie" hier in Anführungszeichen gesetzt ist, weist Husserl der Phänomenologie *in via*, d. h. im konkreten Vollzug, einen eindeutig methodischen und nicht thetischen Charakter zu. Unter der Voraussetzung, dass sich die „Zeitweiligkeit" der Phänomenologie auf die historische Bedingtheit des einzelnen Philosophen bezieht, bliebe aber immer noch die Frage bestehen, wie es dann mit dem „Unterwegssein" in Bezug auf den geschichtlichen Weg der Vernunftmenschheit als ganzer steht, zumal Husserl von der „absoluten und universalen Erkenntnis" spricht. Wenn Gott mit der inneren Triebfeder der immer mehr zu sich selbst findenden Rationalität identifiziert und die Philosophengemeinschaft zumindest der Idee nach als „allwissend" angesetzt wird[92], ist Husserls Ansatz dann noch wesentlich unterschieden von Hegels Anspruch, Philosophie sei nach-denkendes Offenbaren des göttlichen Denkens in seinem Selbstvollzug[93]?

Allem Anschein zum Trotz bleibt Husserls Phänomenologie doch, gerade was ihre Ansätze zu einer Philosophie der Geschichte anbelangt, von einer unüberwindlichen Endlichkeit gekennzeichnet, die – anders als bei Hegel – in der Abwesenheit eines einheitlichen, durchgängigen Deutungsschemas zum Ausdruck kommt. Weder das morphologisch-organische noch das monadologisch-intersubjektive noch das linear-progressive Geschichtsmodell haben für die gesamte Geschichte der Vernunftmenschheit in gleicher Weise Gültigkeit. Je nach Kontext und Fragestellung – um mit Hegel zu sprechen: je nachdem, ob es um „objektiven" (Staat) oder „absoluten" Geist (Religion, Philosophie), um die Vergangenheit oder Zukunft der Philosophie geht – dominiert bald der eine, bald der andere Aspekt, ohne dass eine Harmonisierung der verschiedenen Deutungsschlüssel stattfände. Was auf den ersten Blick wie ein

---

[89] So spricht Husserl etwa von der Transzendentalphänomenologie als dem „Heilsquell" für die „sündhafter Entartung" verfallene europäische Menschheit (vgl. Hua XXVII, 95, 118).

[90] Vgl. Hua III/1, 157, Anm. 1 (§ 79) und Hua XXVIII, 226.

[91] Hua-Dok III/7, 88 (Hervorh. von Husserl).

[92] Vgl. Hua VIII, 196.

[93] „Philosophie, Wissenschaft wäre demnach *die historische Bewegung der Offenbarung der universalen, dem Menschentum als solchen ‚eingeborenen' Vernunft*" (Hua VI, 13 f.; Hervorh. von Husserl).

PhJb 1/05 / p. 151 / 18.3.

Mangel an methodischer Kohärenz erscheinen könnte, erweist sich bei näherem Hinsehen als das stärkste Zeugnis für die bleibende Differenz zwischen Husserls Phänomenologie und einer philosophischen Theologie oder theologisierenden Philosophie im strengen Wortsinn. Die Vielzahl der Standpunkte, von denen aus die Geschichte der philosophischen Vernunft in den Blick genommen wird, bringt gerade die Weigerung zum Ausdruck, sich als Phänomenologe die vereinheitlichende Perspektive des *sub specie aeterni* zuschreiben zu wollen. So, wie Husserls eigene Phänomenologie keinen Flucht- oder Endpunkt, sondern nur einen – wenn auch entscheidenden – „Knick" in der Philosophiegeschichte bedeutet, an dem der verdeckte Zwecksinn des bisherigen Denkens gebündelt und in eine unendlich offene Zukunft hineingebrochen wird, so bilden umgekehrt seine eigenen Interpretationsansätze zur Geschichte der europäischen Philosophie ein Spektrum, das sich durch kein wie immer geartetes interpretatorisches Prisma zur Farblosigkeit einer im eigentlichen Sinne theologischen Perspektive zusammenfassen lässt. Die *Möglichkeit* einer Betrachtung des phänomenologischen Anliegens *sub specie aeterni* ist von Husserl gewissermaßen der unendlichen Erkenntnis nur in hypothetischer Weise eingefühlt, aber nicht eigenheitlich vollzogen. In diesem Sinne ist die Vielzahl der Weisen, das unendliche Telos der menschlichen Vernunft in seiner Geschichte zu betrachten, der vornehmste Ausdruck für das bleibende Bewusstsein des Philosophen von seiner eigenen, im Rahmen der statischen Transzendentalphänomenologie zwar funktional ausgeklammerten, aus dem Gebiet transzendentalphilosophischer Geschichtsdeutung aber nicht zu verdrängenden Endlichkeit.

LITERATURVERZEICHNIS

I. Quellentexte

a. Werke Edmund Husserls, zitiert nach der *Husserliana*-Ausgabe (= Hua)

Hua III/1 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*, Den Haag, (1950) [2]1976.

Hua IV *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch*, Den Haag, 1952.

Hua VI *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Den Haag, 1954.

Hua VII *Erste Philosophie, Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, Den Haag, 1956.

Hua VIII *Erste Philosophie, Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Den Haag, 1959.

Hua IX *Phänomenologische Psychologie*, Den Haag, 1962.

Hua XI *Analysen zur passiven Synthesis*, Den Haag, 1966.

Hua XIII *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß [Erster Teil: 1905–1920]*, Den Haag, 1973.

Hua XIV *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß [Zweiter Teil: 1921–1928]*, Den Haag, 1973.

Hua XV *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß [Dritter Teil: 1929–1935]*, Den Haag, 1973.

Hua XVII *Formale und transzendentale Logik*, Den Haag, 1974.

Hua XXIV *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie [1906/07]*, Dordrecht – Boston – Lancaster, 1984.

Hua XXV *Aufsätze und Vorträge [1911–1921]*, Dordrecht – Boston – Lancaster, 1987.

Hua XXVII *Aufsätze und Vorträge [1922–1937]*, Dordrecht – Boston – London, 1989.

Hua XXVIII *Vorlesungen über Ethik und Wertelehre [1908–1914]*, Dordrecht – Boston – London, 1988.

PhJb 1/05 / p. 152 / 18.3.

Hua XXIX *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Texte aus dem Nachlaß [1934–1937]*, Dordrecht – Boston – London, 1993.

b. Edmund Husserls Briefkorrespondenz, zitiert nach *Husserliana-Dokumente* (= Hua-Dok)

Hua-Dok III/3 *Briefwechsel, Bd. 3: Die Göttinger Schüler*, Dordrecht – Boston – London, 1994.
Hua-Dok III/5 *Briefwechsel, Bd. 5: Die Neukantianer*, Dordrecht – Boston – London, 1994.
Hua-Dok III/6 *Briefwechsel, Bd. 6: Philosophenbriefe*, Dordrecht – Boston – London, 1994.
Hua-Dok III/7 *Briefwechsel, Bd. 7: Wissenschaftlerkorrespondenz*, Dordrecht – Boston – London, 1994.
Hua-Dok III/9 *Briefwechsel, Bd. 9: Familienbriefe*, Dordrecht – Boston – London, 1994.
Hua-Dok III/10 *Briefwechsel, Bd. 10: Einführung und Register*, Dordrecht – Boston – London, 1994.

II. Sonstige Literatur

Adorno, T. W. (1971), *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, in *Gesammelte Schriften* V, Frankfurt/M., 7–245.
Bach, J. (1864), *Meister Eckhart, der Vater der deutschen Speculation. Als Beitrag zu einer Geschichte der deutschen Theologie und Philosophie der mittleren Zeit*, Wien.
von Bracken, E. (1942), *Meister Eckhart und Fichte*, Würzburg.
Büttner, H. (Hg., [2]1912 [1909]) *Meister Eckharts Schriften und Predigten. Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben von Hermann Büttner*, Jena.
Cohen, H. ([2]1914a [1902]), *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin.
–, (1914b), *Über das Eigentümliche des deutschen Geistes (Vortrag vor der Kantgesellschaft)*, Berlin.
–, (1916), *Deutschtum und Judentum. Mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus*, Gießen.
–, ([2]1952 [1918]), *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Köln.
Haering, T. (Hg., [2]1942), *Das Deutsche in der deutschen Philosophie* (Deutsche Philosophie. Philosophische Gemeinschaftsarbeit deutscher Geisteswissenschaftler, hg. von F. Weinhandl), Stuttgart – Berlin.
Hart, J. G. (1992), *The Person and the Common Life* (Phaenomenologica 126), Dordrecht – Boston – London.
Kamlah, W. (1969), *Utopie, Eschatologie, Geschichtsteleologie*, Mannheim – Wien – Zürich.
de Launay, M. (2001), „Professorenkriegsliteratur", in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 108, 83–100.
Lechler, G. (1873), *Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation* (2 Bde.), Leipzig.
Mahnke, D. (1917), *Eine neue Monadologie* (*Kantstudien*, Ergänzungsheft 39), Berlin.
Martensen, H. (1842), *Meister Eckart. Eine theologische Studie*, Hamburg.
Natorp, P. (1918), *Deutscher Weltberuf. Geschichtsphilosophische Richtlinien, 1. Buch: Die Weltalter des Geistes, 2. Buch: Die Seele des Deutschen*, Jena.
Pfeiffer, F. (1845), *Hermann von Fritslar, Nicolaus von Straßburg, David von Augsburg* (Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, Bd. 1), Leipzig.
Preger, W. (1874–1881–1893), *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. Nach den Quellen untersucht und dargestellt* (3 Bde.), *I. Theil: Geschichte der deutschen Mystik bis zum Tode Meister Eckhart's*, Leipzig.
Rosenberg, A. ([48]1935 [1930]), *Der Mythus des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit,* München.
Schuhmann, K. (1988), *Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg – München.
Spengler, O. ([2]1924 [1917]), *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte, 1. Band: Gestalt und Wirklichkeit, 2. Band: Welthistorische Perspektiven*, München.
Staudenmaier, F.-A. (1840), *Die Philosophie des Christenthums oder Metaphysik der heiligen Schrift als Lehre von den göttlichen Ideen und ihrer Entwicklung in Natur, Geist und Geschichte, Bd. 1: Die Lehre von der Idee in Verbindung mit einer Entwicklungsgeschichte der Ideenlehre und der Lehre vom göttlichen Logos*, Gießen.
Stöckl, A. (1864–1866), *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (3 Bde. in 4 Vol.), *Bd. II/2: Periode der Herrschaft der Scholastik*; Bd. III: *Periode der Bekämpfung der Scholastik*, Mainz.

PhJb 1/05 / p. 153 / 18.3.

Wundt, M. (1924 / 1984), *Kant als Metaphysiker*, (Stuttgart) Hildesheim – Zürich – New York.
–, (1939), *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts* (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd. 29), Tübingen.