

*A conference was held in Prague, Czech Republic, in November 2002 that was entitled "Issues Confronting the Post-European World" and that was dedicated to Jan Patočka (1907-1977). The Organization of Phenomenological Organizations was founded on that occasion. The following essay is published in celebration of that event.*

## Essay 15

# Kritische Verantwortlichkeit als Antwort auf die Krise und die epochale Frage der Phänomenologie

© Andrina Tonkli Komel

[andrina.komel@zrs-kp.si](mailto:andrina.komel@zrs-kp.si)

Fenomenološko društvo v Ljubljani/Phenomenological Society of Ljubljana Slovenia

[dean.komel@guest.arnes.si](mailto:dean.komel@guest.arnes.si)

[www.fenomenolosko-drustvo.si](http://www.fenomenolosko-drustvo.si)

### Abstract

Der vorliegende Aufsatz umfaßt zwei Teile: Im ersten Teil mache ich das zweideutige Ergebnis des Husserlschen Entwurfs der phänomenologischen Philosophie als strenger Wissenschaft namhaft, im zweiten zeige ich die Möglichkeit einer Beschäftigung mit der Phänomenologie ohne die Präention einer strengen Wissenschaft auf, aber auf der Grundlage, die gerade Husserl legte. In dieser Hinsicht wird vor allem das Ethos der kritischen Verantwortlichkeit befragt, die Husserl der Phänomenologie im Sinne einer Antwort auf die Krisis der europäischen Menschlichkeit auferlegte. Es bleibt jedoch fragwürdig, ob sich im Zwischenraum von Kritik und Krise nicht noch etwas versteckt, was die eigentümliche epochale Frage der Phänomenologie ausmachen könnte

Der vorliegende Aufsatz umfaßt zwei Teile: Im ersten Teil mache ich das zweideutige Ergebnis des Husserlschen Entwurfs der phänomenologischen Philosophie als strenger Wissenschaft namhaft, im zweiten zeige ich die Möglichkeit einer Beschäftigung mit der Phänomenologie ohne die Präention einer strengen Wissenschaft auf, aber auf der Grundlage, die gerade Husserl legte. In dieser Hinsicht wird vor allem das Ethos der kritischen Verantwortlichkeit befragt, die Husserl der Phänomenologie im Sinne einer Antwort auf die Krisis der

The copyright on this text belongs to the author. The work is published here by permission of the author and can be cited as "Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations. Ed. CHEUNG, Chan-Fai, Ivan Chvatik, Ion Copoeru, Lester Embree, Julia Iribarne, & Hans Rainer Sepp. Web-Published at [www.o-p-o.net](http://www.o-p-o.net), 2003."

europäischen Menschlichkeit auferlegte. Es bleibt jedoch fragwürdig, ob sich im Zwischenraum von Kritik und Krise nicht noch etwas versteckt, was die eigentümliche epochale Frage der Phänomenologie ausmachen könnte.<sup>1</sup>

Im Dialog *Phaidros* steigt Platon, von göttlicher Eingebung getragen, zum überhimmlischen Ort (*hyperouranios topos*) hinauf; diesen hat "noch nie einer von den Dichtern hier besungen, noch wird ihn je einer nach Würden besingen" (Platon 1991, 63, 247c). Dieser Ort soll für die Dichter unerreichbar bleiben, weil es sich um den Ort der wahrhaftesten Wahrheit handelt, die noch wahrhaftiger als die Wahrheit sein soll. Um was für eine Wahrheit handelt es sich dann? Platon muß seinen ganzen philosophischen Mut zusammennehmen, um sie auszusprechen: „*achromatos te kai aschematistos kai anaphes ousia ontos ousa*“, „das farblose, gestaltlose, stofflose, wahrhaft seiende Wesen“ (ebd. 63). Nur die Vernunft (*nous*), Lenker der Seele, kann sie schauen, mit ihr beschäftigt sich die „wahrhafte Wissenschaft“ (ebd. 63) wonach Platon zufolge die Philosophie manisch strebt.

Husserl, der dem philosophischen Enthusiasmus Platons unbezweifelbar folgt, stellt in seiner *Philosophie als strenge Wissenschaft* fest, daß der Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung zwar nicht gelungen ist, sich selbst als eine strenge Wissenschaft und als das wissenschaftliche Paradigma zu etablieren; erreicht hat sie jedoch, Wissenschaft als exklusives Maß und höchsten Wert des Lebens durchzusetzen. Die Wissenschaft ist zur obersten Norm geworden, die den lebensweltlichen Stil des europäischen Menschen normiert. Gerade durch diese wissenschaftliche Modernisierung des Lebens seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erwächst der Philosophie der Vorwurf, sie sei unwissenschaftlich und entspreche nicht dem Kriterium für Wissenschaftlichkeit. Die Philosophie hat die Schwelle des Hauses übertreten, das ihr gemütliches Heim darstellen soll. Diese Gefahr trat jedoch nicht von außen an sie heran, sondern entstammt ihr selbst, die sich als eine strenge Wissenschaft etablieren sollte, was ihr jedoch nicht gelang.

Wegen der Unwissenschaftlichkeit der bisherigen Philosophie, die in der wissenschaftlichen Moderne klar an den Tag tritt, ist nach Husserl die Forderung nach strenger Wissenschaftlichkeit nicht zu unterlassen. In die Idee strenger Wissenschaft ist nämlich die Not einer ständigen Selbstbefragung hineingelegt, die eigene Ausgangspunkte in Frage stellt und dadurch fortwährend die eigene Grundlage untergräbt. Das Philosophieren wird dadurch ein Sicheinlassen auf die Abgründigkeit, wenn auch bloß vorläufig und mit der Absicht, die Gründe zu vertiefen und zu befestigen.

---

<sup>1</sup> Den angesprochenen Problemkontext erörtere ich ausführlich in *Med kritiko in krizo. K Husserlovem zasnutku filozofije kot stroge znanosti* [Zwischen Kritik und Krisis. Zu Husserls Entwurf der Philosophie als strenger Wissenschaft]. Edition *Phainomena*, Ljubljana 1997.

Als Trägerin der Forderung nach strenger Wissenschaftlichkeit steht Philosophie *immer wieder* am Anfang. Gerade ihretwegen kann Philosophie nicht eine Wissenschaft im Sinne der positiven Wissenschaft werden. Im Unterschied zur Wissenschaft ist ihr Gegenstand nicht schon im voraus gegeben, sie muß ihn erst durch die kritische Umkehr der positiven Einstellung in die philosophische erwerben. Die Philosophie beginnt mit einer Änderung, in der sich das Selbstverständlichste als das Unverständlichste und am wenigsten Verstandene erweist. Das Selbstverständlichste, worüber wir im Alltagsleben verfügen und womit wir in den Wissenschaften rechnen, ist als solches immer übersehen worden. Die der Philosophie immanente Sorge um absolute Wissenschaftlichkeit drückt gerade das Verstehen des Selbstverständlichen aus, was das Streben nach *theoria* ursprünglich auch bedeutete.

Weil mit dem Übersteigen des Selbstverständlichsten der Horizont dessen an den Tag tritt, was als eine Selbstverständlichkeit genommen wird, ist für die Philosophie jeder Gegenstand zuerst der Gegenstand eines kritischen *horismos*. Die philosophische Kritik wird dadurch nicht zu einer Negation, sondern zu einer Klärung, die der Sache auf den Grund kommen will. Eine Kritik als Klärung eröffnet also im voraus die Möglichkeiten ihres Erfragens. In der Kritik gehen die Antworten den Fragen aus dem Weg. So bricht die Fraglichkeit dort auf, wo zuvor die Selbstverständlichkeit herrschte bzw. wo lediglich Antworten beschafft wurden. Die Philosophie ist also kein Suchen nach Antworten, „die sich stellen“, die Aufmerksamkeit der Philosophie gilt allererst den Fragen selbst und dem, woher sie sich stellen, woher sie sich gestellt haben. So erweist sich als die höchste Verantwortung der Philosophie das Besinnen, daß hinter allen Fragen und vor jeder Antwort die Menschlichkeit des Menschen steht.

Die Ursprünglichkeit der Ursprungsfragen, auf die die Philosophie um ihrer Positivität willen beharrt, zeigt deutlich an, daß Wissenschaft, der ihr Gegenstand so selbstverständlich gegeben ist, streng genommen keinen Gegenstand vor sich hat. Der Gegenstand als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung kann nicht schon im voraus gegeben sein, wenn es sich um einen wissenschaftlichen Gegenstand handeln soll und nicht um eine selbstverständliche Voraussetzung. Er muß wissenschaftlich gesichert werden. Ist Wissenschaft zu Selbstbesinnung nicht fähig und kann sie sich ihren Gegenstand nur auf unkritische und d. h. ungeklärte Weise versichern, dann erreicht sie ihn genau genommen überhaupt nicht. Gerade die Tatsache, daß die Wissenschaft ihren Gegenstand als solchen nie erreicht, sondern ihn in ihrem Forschen immer schon *objektiv* voraussetzt, bestimmt sie als ein unendliches „positives“ Forschen und ein ständiges Beistellen von Antworten auf das, was denn dasjenige, was sie so beharrlich und geduldig erforscht, überhaupt sei. Die Frage, was für einen Sinn dieses Antworten überhaupt ausmacht, bleibt unformuliert. Das wissenschaftliche

Forschen ist für die Unterlassung der Frage nach ihrem eigenen Sinn nicht verantwortlich zu machen, es kann sie überhaupt nicht stellen, sondern sie muß sie sich von seinem *subjektiven* Akteur, vom Menschen, geben lassen. Dieser steht aber unter dem Druck des wissenschaftlichen Positivismus und hat sich selbst als den Sinnerteilenden vergessen. Stattdessen erwartet er, daß die Wissenschaft ihm Sinn verleihen würde, und argwöhnt überall dort, wo von der Wissenschaft eine endgültige Antwort ihn nicht erreicht, die Bedrohung durch Widersinn.

Der wissenschaftliche Positivismus stellt diejenige geistesgeschichtliche Selbstverständlichkeit dar, die der Philosophie ein ausdrückliches Verstehen abverlangt, eine neue *philosophische* Wissenschaft also, weil sich in ihr das vergessene Selbstsein des geschichtlichen Menschseins bekundet. Die Wissenschaft ist für den europäischen Menschen schon seit langem nicht mehr nur eine unter seinen vielen Möglichkeiten, sie ist zum selbstverständlichsten Garanten seiner Kultur und seines Daseins überhaupt geworden. Ihre Krisis wird daher als Lebensnot erfahren und die Rettung der Wissenschaft als die höchste Aufgabe der Zeit, die unsere Geschichte werden soll. Die *Wissenschaft der Philosophie*, die den selbstverständlichen Positivismus der Wissenschaft bekämpfen soll, wird dadurch zur geschichtlichen Erweckung des Lebens.

Diese Wissenschaft der tiefsten Not und zugleich der höchsten Freiheit wird von Aristoteles – über Descartes und noch bis Husserl – *Erste Philosophie* genannt. Dabei stützte Husserl den Entwurf der Ersten Philosophie auf eine phänomenologisch gegründete Kritik der Wissenschaftsvernunft. Ihr höchster Sinn ist die Selbstbesinnung der europäischen Humanität als des be-sinnenden Lebens. Während die Kritik der Wissenschaftsvernunft, die auf die Krisis des Selbstbegründens stieß, eine geschichtlich überlieferte Präention aller Philosophie ausmacht, eröffnet sich mit der Phänomenologie ein neues Leben des Geistes, es bricht – mit einem Wort Husserls – seine *Erneuerung* an.

In der *Ersten Philosophie* versucht Husserl mit einer kritischen Ideengeschichte das primäre Telos wiederzubeleben, mit dem die Philosophie auf ihren Weg geschickt wurde. Aber die geschichtliche Besinnung auf das Entstehen der Idee strenger Wissenschaft wurde von der »sachlichen Problematik des Anfangs« der Wissenschaft getrennt. Der Beginn der Wissenschaft ist als die Frage des absoluten Anfangs von der Geschichte unabhängig. Erst wenn dieser gewonnen wird, erhält die Philosophie das Fundament, das ihr eine *endgültige* Gültigkeit verbürgt.

Was treibt die Philosophie in diesen Radikalismus der *Endgültigkeit*? Nach Husserl ist dies der Zusammenbruch aller erkenntnistheoretischen und wissenschaftlichen Werte, der aus der Erfahrung folgt, daß alle noch so hoch gepriesenen Wissenschaften und wissenschaftlichen Erkenntnisse unvollständig bleiben. In der Situation des Zusammenbruchs muß in voller erkenntniskritischer

Armut aufs Neues angefangen werden, jedoch kraft des Leitfadens der Idee strengster Wissenschaftlichkeit. Ihr entspricht die auf apodiktische Evidenz gegründete und in ihr endgültig begründete Erkenntnis als die erkannte Gewißheit selbst, die keine Möglichkeit des Zweifels mehr zuläßt. In bedingungsloser Gewißheit wird also der Wert vorgefunden, der die Möglichkeit der Entwertung ausschließen würde. Das objektive Sein der Welt stellt keine solche apodiktische Evidenz dar. Deswegen ist es nach Husserl notwendig, sich der transzendentalen Subjektivität zuzuwenden, was aber nicht bloß als eine neue subjektivistische Wende verstanden werden kann, denn in ihr wird die Subjektivität selbst in ihrem Sein und ihrem Bezug zum Sein überhaupt befragt. Erst dadurch steht die Selbstverständlichkeit der Wissenschaft aus dem ausdrücklichen Verstehen des Selbstseins selbst in Frage. Dieses Selbstsein aber verselbstet sich in der geschichtlichen Menschheit. Die subjektivistische philosophische Einstellung vor Husserl konnte diese Erfahrung nicht machen, weil sie die Kritik der Erfahrung nie zugleich mit der Erfahrung der Krisis zusammenbrachte. Husserl ist darum der erste, der die philosophische Voraussetzung Europas bedenkt, insofern sie für ihn nicht mehr selbstverständlich ist. Sie wird durch die Art und Weise verständlich, wie das Selbst die Welt lebt, die gerade darum zur Lebens-welt wird.

In der *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* wird der Beginn der transzendentalen Phänomenologie als das Endziel der Geschichte des abendländischen Denkens erlangt und damit auch eine Möglichkeit zur Rettung aus der Krisis, in die sie geraten ist. Die Urstiftungsintention des europäischen Denkens kommt zu ihrer vollen Klarheit erst von ihrer »Endstiftung« her. Erst in dieser gelangt das unendliche Bestreben der Philosophie zu wissenschaftlicher Strenge und „damit zu ihrem apodiktischen Anfang [...], zu ihrem Horizont apodiktischer Fortführung“ (Hua VI, 74). Der teleologische Charakter der Geschichte des Denkens soll von der Natur des Lebens selbst motiviert sein. Das Leben *voll*-zieht sich in seinem Wesen intentional und tendiert daher zur *voll-kommen* evidenten Erfüllung. Indem das Leben zur Evidenz tendiert, strebt es nach Gewißheit, nach Selbsterhaltung. Es erhält sich jedoch, wenn es die »Gültigkeit« seiner Werte aufrecht erhalten kann; wenn dasjenige, was es als wirklich, wahr, gut findet, sich ihm auch als solches zeigt und bestätigt. Die Zweckmäßigkeit ist schon in die Sphäre des Instinktiven menschlichen Verhaltens eingebaut und erstreckt sich auf »höheres Leben«. Alles strebende und wollende Leben ist in einem phänomenologisch noch zu klärenden Sinne teleologisch. Dies gilt sowohl für das Leben eines Einzelnen als auch für das intersubjektive Leben der Gemeinschaft.

Das theoretisch-wissenschaftliche Bestreben stützt sich also auf das ver- und wahr-nehmende Leben, das in seiner heutigen »Passivität« schon »tendenziös« sinnhaftig ist. Ihre Thematisierung und Auslegung als die

»Aktivierung« des Sinnes stellt ein teleologisches Geschehen im echten und reinen Sinne dar: das geschichtliche »Heute« der Philosophie als die transzendente Lebens-welt. Das Telos des geistigen Bestrebens, das in Europa den Titel »Philosophie« trägt, ist ein kritisches, selbstverantwortliches Leben im Streben nach begründender Berechtigung. Die Krise des »Heute« findet nach Husserl ihren Platz in der teleologischen Bewegung des geistigen Lebens, sofern sie den Vollzug der transzendentalen Verschiebung motiviert und so zu voller Aufdeckung der universalen Teleologie führt, welche die transzendente Lebens-welt durchwaltet.

Die transzendente phänomenologische Philosophie führt die Geschichte in die Bahn der zweckmäßigen Erfüllung. Von diesem transzendentalen Lebenspunkt her deckt sich auf, daß das Sein der Welt nichts anderes als der unendliche Pol der Erfahrung darstellt, auf den hin – als auf sein Korrelat – das ganze intentionale Leben orientiert bleibt. Die Welt impliziert also den Sinn des sinnhaft eingerichteten Menschenlebens, das sich im teleologischen Leben konstituiert als einem steten Trachten nach immer größerer und endgültiger Zweckmäßigkeit. Der wissenschaftliche Objektivismus führte in eine allgemeine Krisis gerade deswegen, weil er übersehen hatte, daß das Leben in seinem Wesen ein unendlicher teleologischer Prozeß ist, der nicht bei schon erlangter Evidenz anhält, sondern vorwärts strebt, zu neuen und noch adäquateren Evidenzen. Die Welt der objektiven Wissenschaft endet beim Ansichsein. Sinn und Gültigkeit kann nur jenes enthalten, was in unendlich offenem Fließen des absoluten Lebens selbst *ist*, indem es fließt (was sich als das lebendige »Sein« erweist). Dieser Fluß der wesentlich relativen und subjektiven Seinsgültigkeit – ein Fließen also, in dem kein Ansichsein bestehen kann – stellt als ein nicht versiegender die einzig absolute *Konsequenz* dar. Diese bedingungslose Gültigkeit besagt aber eine im Einklang mit der philosophischen Tradition stehende vernünftige Bezeugung des ganzen Seins. Jedoch wäre die Konsequenz des fließenden Lebens und der werdenden Welt nicht notwendigerweise mit der Korrelation der Vernunft und des ständigen Seins der Welt zu identifizieren. Diese Identifikation wird erst vom Standpunkt des Lebens aus in voller kritischer Verantwortlichkeit notwendig, also in der Ausrichtung des Lebens auf die endgültige Wahrheit, die jedoch einer ständigen Not verhaftet bleibt.

Insofern die endgültige Gültigkeit der Wahrheit in ihrer absolutistischen Präntention in einen Gegensatz zum absolutrelativen Strom des Lebens gerät, *findet* die vernunftkritische Verantwortlichkeit *als ihr Korrelat eine permanente Krisis vor*. Gerade die Einsicht, daß sich die Krisis zwischen Vernunft und Leben hineingeschoben hat, korrelativ also zwischen Sein und Welt, kann den Charakter der phänomenologischen Kritik bzw. das transzendente Kriterium dieser Kritik von Grund auf verändern. Es ist nicht genug, daß wir im Namen strenger

Wissenschaftlichkeit bei der Korrelation von Vernunft und Sein verharren, bei der Ausrichtung des gesamten Lebens auf bedinglose Wahrheit, welche die Wissenschaft als eine unendliche Aufgabe der Lebenserfüllung verbürgt, bzw. auf die Vereinheitlichung von Leben und Wissenschaft. Wir brauchen eine kritische Unterscheidung zwischen dem *Transzendentalen* im Sinne einer reflexiven Erfassung der Identität von Leben und Sein der Welt, die sich als Leben der Vernunft erweist, und dem *Geschichtlichen* im Sinne einer ständigen Lebenstranszendenz, die nach Selbsterfüllung in der Welt trachtet. In dieser Hinsicht zeigt sich die Möglichkeit der Unterscheidung zwischen einem transzendental-reduktiven methodischen Vorgehen und dem selbstbefreienden Geschehen der phänomenologischen Epoché. Gerade die phänomenologische Epoché zeigt an, daß der erste und der letzte Moment des Lebens in der kritischen Verantwortlichkeit die Freiheit bleibt. Wie wird die Epoché in phänomenologischer Freiheit ersichtlich, und welche geschichtliche Konsequenz meldet sich mit ihr zu Wort?

Das intentionale Leben wird nach Husserl auf der Stufe transzendentaler Selbsterkenntnis in seiner teleologischen Unendlichkeit und Absolutheit *durchsichtig*. Diese Evidenz entsteht erst in einem langen Prozeß der Geschichte des Bedenkens der Urintention universaler Wissenschaft aus absoluter Begründung und Verantwortlichkeit. Zugleich ist sie allerletzte begründende Evidenz, die allen übrigen Evidenzen ihr Licht schenkt. An diesem Ende wird also das bis jetzt nur unklare Telos allen bisherigen Strebens in seiner vollen Klarheit erblickt, was jedoch heißt, daß es nicht mehr nur intendiert, sondern auch selbstgegeben ist. Es handelt sich um keinen geschichtlichen Vorgang, sondern um die Entfaltung der Geschichte Europas selbst als das historisch-teleologische Errichten der Vernunft und einer vernünftigen Menschheit in kritischer und die Vernachlässigung der Lebenswelt in krisenhafter Hinsicht, welche Vernachlässigung Husserl selbst als Folge eines Mangels an wissenschaftlicher Radikalität interpretierte. Die Krisis der Wissenschaft als Krisis des obersten Wertes der Normstruktur europäischen Lebens überhaupt ist für Husserl ein Anzeichen für das Schwinden des Wesenswillens nach Bedingungslosigkeit und absolut überschaubarer Selbstbegründung. Husserl versteht die Krisis als eine Herausforderung, auf die mit erneuter Weckung und Belebung der Erinnerung an das ursprüngliche Telos strenger Wissenschaft zu antworten sei, die in absoluter Selbstgewißheit die Verantwortung für all dessen, was ist, übernehmen sollte. Die Philosophie, die schon von Anfang an diese Verantwortlichkeit übernimmt – ja die diese Verantwortlichkeit *ist* – muß also im Rückfragen zu dem gelangen, was sich ihr aus der Geschichte noch unklar aufgibt, um seine zuverlässige Fortführung zu sichern.

Der Philosophie ist ihr Weg der Wissenschaftlichkeit nicht vorgegeben, denn sie muß ihn vor jeder Wissenschaft methodisch begehen und ihm vorangehen. Das vorwissenschaftliche Gebiet des »subjektiven und relativen Lebens« erweist sich im Voranschreiten solch radikalen Vorgehens als das Gegenstandsgebiet einer neuen phänomenologischen Wissenschaft. Das unversiegbare Trachten des Lebens nach Erfüllung artikuliert sich gerade mit dieser wissenschaftlichen Veränderung im höchsten und vollen Sinne. Die größte Hoffnung und Motivation des Lebens – sich zu erfüllen, sich zu verwirklichen – soll in der Wissenschaft zu seinem vollen Ausdruck kommen. Dabei erwächst die Frage, ob die Wissenschaft des *vorwissenschaftlichen* Lebens, in der das Leben *vollkommen* zum Ausdruck kommt, d. h. in seinem vollen Lauf und Verlauf, nicht einen ausdrücklichen Widerspruch in sich darstellt – einen solchen, der selbst für eine so ursprünglich fragende Wissenschaft wie die phänomenologische schwer auflösbar bleibt. Oder kommt in diesem Widerspruch eine andere (eher paradoxe) Geschichtlichkeit (Differenz) zur Sprache?

Das Leben als Ganzheit und Vollkommenheit kann, im Hinblick auf seine wirkliche Nichtganzheit und Unvollkommenheit, nur ein indifferentes wissenschaftliches Leben sein, ein Leben *der* Wissenschaft. Während das Leben rückblicklos unaufhaltsam weiter fließt, blickt die Wissenschaft ständig auf das Ganze. Erst das Leben im Ganzen und als das Ganze zeigt sich der Wissenschaft als wirkliches Leben. Der Wandel der Lebenseinstellung wird von ihr nicht als eine Gegnerschaft zum Leben begriffen. Im Gegenteil. Gerade mit dieser Umorientierung stellt sich die Wissenschaft als *Vervollständigung* des Lebens dar, als das Ausheilen des vorwissenschaftlichen Lebens.<sup>2</sup> So wird auch die transzendente Phänomenologie zu einer Erfüllung des Menschenlebens und dadurch zur Wissenschaft gerade deswegen, weil sie sich nicht innerhalb des Interessenzusammenhanges des Lebens bewegt, sondern sein ursprünglichstes Interesse darstellt und vertritt: ein sich selbst genügendes vernünftiges Leben zu werden.

Die Phänomenologie vollzieht sich also nach Husserl »extramundan« und stellt als solche die Erfüllung der traditionellen Vernunftphilosophie dar. Zugleich ist sie die Erfüllung des vernünftig bestimmten Wesens der europäischen Humanität. Sie ist eine Selbstsinnebung der Philosophie als ein Wiedererinnern an ihren ersten Sinn – an die in ihrer ursprünglichen Stiftung gelegene Idee der transzendentalen Philosophie als universalen Wissenschaft, die bei vollständigem Bewußtsein aus vorurteilsloser Freiheit als äußerste Selbstverantwortung beginnt. Die Geschichte der Philosophie geschieht als Geschick der Vernunft. Die Vernunft wird aus reiner Selbstverantwortung jenes zu finden geschickt, was in

---

<sup>2</sup> In der slowenischen Sprache sind das Wort *celota*, das Ganze, und das Verb *celiti*, heilen, etymologisch miteinander verwandt.

Wahrheit ist, was wahrlich, in vollem und erfülltem Sinne, den Namen des Wirklichen verdient. Sie muß vernehmen, was das Seiende wirklich als Seiendes konstituiert, also das Prinzip, unter dem alles, was ist, ist, was es ist. Diese Aufgabe gründet(e) auf der stillschweigend vorausgesetzten Trennung von (subjektivem) doxischem Leben und (objektiver) Wirklichkeit der Wissenschaft.<sup>3</sup> Damit wurde der geschichtliche Prozeß der europäischen Menschheit gestiftet, der den Unterschied zwischen Leben und Wissenschaft in einem im Namen kritischer Verantwortlichkeit vorgenommenen Errichten einer Einheit zwischen beiden *nichtig macht*. Denn ohne Vernunft ist das Leben für sie nicht wahrhaft und lebenswert. (Dieser verabsolutierende Anspruch führt aber zu einer Lebensabsurdität und letztendlich dazu, daß er sich, wie z. B. im „Existenzialismus“, als absoluter behaupten kann.)

Der größte Gewinn von Husserls philosophischem Bemühen um die Versöhnung und Erneuerung der Einheit zwischen Wissenschaft und Leben stellt gerade das Thematisieren dieser Grundtrennung dar, die das ganze abendländische Denken bestimmte, die aber in seiner bisherigen Geschichte unbedacht geblieben ist. Mit der thematischen Herausstellung dieses Unterschieds eröffnet sich die Möglichkeit zum Überdenken all der Trennungen und Aporien, die ihr entstammen, einschließlich des Husserlschen Erneuerungsunternehmens selbst. Dasjenige, was Husserl als die ursprüngliche Krisis der Einheit von Leben und Wissenschaft zu einer Erneuerung nötigte, ist das Vergessen der Lebenswelt. Husserl will dies durch endgültige wissenschaftliche Kritik vernünftig erwiesenen Seins überbrücken und bewältigen. Aber gerade dieser Erneuerungsversuch aus der kritischen Verantwortlichkeit letzter Begründung zeigt, daß die phänomenologisch verdeckte und deswegen vergessene Einzigartigkeit der Lebenswelt noch ursprünglicher als die angesetzte Einheit von Leben und Wissenschaft ist. Sie schließt nämlich den Unterschied von Welt und Leben ein; *zwischen* beiden erstreckt sich alle unsere Selbsterfahrung im Sinne eines Hin und Her, auch in ihrer kritischen oder krisenhaften Einstellung. Aus ihr entspringt die erwähnte Trennung von Leben und Wissenschaft, aber auch alle anderen vernünftig gesetzten Trennungen. Im Zum-Wort-kommen dieses *Zwischen* ist auch die lebensweltliche Verantwortlichkeit angelegt, die vielleicht noch freier als die geschichtlich überlieferte kritische Verantwortlichkeit ist.

Eine solche „alternative“ Antwort auf die Krisis europäischen Menschentums entspringt dem Ursprung der Phänomenologie selbst, wie ihn Husserl entdeckte und letztendlich vernünftig begründen wollte. In seinem Brief an Lévy-Bruhl vom 11. 3. 1935 schrieb er: »Vielleicht werden die vorbereitenden neuen Publikationen (die ich trotz der in mein persönliches Dasein allzusehr

---

<sup>3</sup> Zu den phänomenologischen Voraussetzungen und Folgen dieser Trennung, auch bei Husserl, siehe Waldenfels 1985, ff.

eingreifenden politischen Bewegungen fertig zu bringen hoffen darf) einige Vorstellung davon geben, wie aussichtsvoll und konkret die Methode ist, durch die ich gegen den schwächlichen Mystizismus und Irrationalismus eine Art Überrationalismus begründen will, der den Rationalismus als unzulänglich überschreitet und doch seine innersten Intentionen rechtfertigt.« (Husserl 1994, VII, 164)<sup>4</sup> Die Situation, in der Husserl diesen auch im geistigen Sinne »unabgesandten« Brief schrieb, machte ihn freilich nicht optimistisch, weder in Hinblick auf »wissenschaftliche Politik« noch in Hinblick auf »politische Wissenschaft«. Husserl bemühte sich diese Situation mit »Überrationalismus« zu überwinden, ohne jedoch phänomenologisch hinreichend zu erforschen, *wodurch* wir eigentlich geschichtlich auf dem Wege sind. Dieser phänomenologische Durchgang wird schon am Anfang mit dem Übersetzen zu einer strengen Wissenschaft entscheidend überholt. Die Lebenserfüllung in kritischer Selbstverantwortlichkeit wird daher tatsächlich als eine Übererfüllung mittels rationalen Geistes empfunden, der die Leere zwischen dem Leben und der Wissenschaft überbrückt. Doch ebenso finden wir bei Husserl auch dasjenige phänomenologische Element, das ursprünglich den Spielraum des „Füllens“ und „Leerens“ erschließt. Darum eröffnet sich uns vielleicht ein ganz anderer Blick auf sein phänomenologisches Denken, wenn wir schon von Anfang an zwischen wissenschaftlicher Reduktion auf das transzendente Bewußtsein und sein vernünftig konstituiertes Korrelat des Seins und der *Denkbewegung* der *phänomenologischen Epoché* unterscheiden. Diese ist zuerst *re-produktiv* in dem Sinne, daß sie dem Leben immer aufs Neue die Einheit der Welt eröffnet. Sie ist aber zugleich *proreduktiv*, weil sie die Unterschiedlichkeit des Lebens und der Welt durch das *Zwischensein* ausweist, das aber kein Sein im objektiven transzendenten oder subjektiven transzendentalen Sinne mehr ist. Im *Zwischensein* der Lebenswelt eröffnet sich der Unterschied von Leben und Welt, der nicht durch einen Übergang zu einer strengen Wissenschaft zu vereinheitlichen und durch ein vernünftig bezugtes Sein zu homogenisieren ist. Im Sinne eines Ausweisens der Phänomene kann dieser Unterschied nur als *phasis* angehalten werden; denn er eröffnet die Welt, damit sich das Leben in ihr erfüllen kann, und ebenso leert er das Leben, damit es sich in der Welt erfüllen kann. Dieses Lebens-welt-spiel ist in jedem Augenblick unserer Alltäglichkeit zu

---

<sup>4</sup> In demselben Brief sprach Husserl auch von der „Übernation“. Husserls Ausdruck „Überrationalismus“ ist – freilich aus einer anderen Denkperspektive heraus – ähnlich zweideutig wie Nietzsches „Übermensch“. Zwischen Husserls strenger Wissenschaft und der Fröhlichen Wissenschaft von Nietzsche gibt es allgemein gesehen keine unmittelbaren Berührungspunkte. Einer der wenigen Autoren, der darauf hingewiesen hatte, auch mit einer Möglichkeit des Kurzschlusses, ist Rudolf Böhm (1968, 217–236). Die Vergleichbarkeit beider Positionen könnte vielleicht aus dem (noch) verhüllten Ursprung der Philosophie Platons „ermessen“ werden.

beobachten, es kann auch als solches eine *Sequenz* lang mitgespielt werden. Diese epochal vollbrachte Kon-sequenz des Lebens-welt-spiels können wir sachgerecht als das Ins-Spiel-Bringen einer Phänomenologie der Lebenswelt ansehen.

In diesem Sinn wäre auch Husserls Entwurf der phänomenologischen Philosophie als strenger Wissenschaft allzu leicht als Subjektivismus, Idealismus, transzendentaler Egoismus, Solipsismus, Phänomenalismus oder als irgendein anderer -ismus zurückzuweisen. Doch damit ersparen wir nur die erforderliche »Arbeit am Phänomen« und weichen schon im voraus der Möglichkeit phänomenologischer Unterweisung aus, die aus Husserls Versuch der Erneuerung des Geistes strenger Wissenschaft selbst folgt. Wenn wir Husserl paraphrasieren dürfen: Nur die Phänomenologie kann die Not überwinden, die aus ihrer eigenen Notwendigkeit erwächst. Im phänomenologischen Denken selbst finden wir die innere Freiheit, welche uns durch ihr Herausspringen des »immer wieder« auf die Frage nach ihrem *Ursprung* zurückführt: »Aber auch die phänomenologische Theorie muß nach ihrem transzendentalen Ursprung befragt werden: die Phänomenologie als absolute Wissenschaft muß auf sich selbst zurückbezogen eine iterierbare Selbstausslegung gewinnen.«<sup>5</sup>

Husserls Erneuerungs-Überrationalismus ist als teleologisch motivierte Bewegung schon im Spielraum *zwischen Kritik und Krisis* eröffnet. Indem sich die Vernunftteleologie als Antriebskraft und zugleich als Auswirkung dieses Verhältnisses von Kritik und Krisis erweist, kann auf der anderen Seite eine *epochale* Einsicht in die Situation des geschichtlichen *Zwischen-seins* erwachsen, *das kein vernünftig gestelltes Sein mehr ist*. Man könnte zwar dies auch als einen Nihilismus der an ihr Ende angelangten Geschichte mißverstehen. Husserls Entwurf der phänomenologischen Philosophie als strenger Wissenschaft läßt uns tatsächlich in dem geschichtlichen Niemandsland *zwischen Kritik und Krisis* stehen. Dieses aber ist nicht so karg und perspektivenlos, wie es zuerst erscheinen mag. Im Gegenteil: In der Eröffnung des *Zwischen*, das niemandem zukommt und daher für nichtig erachtet werden kann, spielt sich die phänomenologische Epoché frei ab. Sie kann weder nur in das Element endgültiger Kritik noch nur in das Moment ursprünglicher Krisis zurückgenommen werden. Als dazwischenspielende »Pause des Lichts«<sup>6</sup> *verbindet* die phänomenologische Epoché in sich sowohl die wissende Entschiedenheit als auch den geschichtlichen

<sup>5</sup> Das Zitat übernehmen wir aus einem unveröffentlichten Manuskript Husserls, Archiv-Sigle A VII 17/14b, das Guy van Kerckhoven zitiert hat (1989, 90).

<sup>6</sup> Der italienische Philosoph Pier Aldo Rovatti verweist auf den spezifischen Bedeutungsumfang des Wortes *Epoché* bei Plutarch an: "[...] und zwar ist die *epoché* das Maß für das *skiasma*, den Mondschaten, die Wirkung und den Kegel dieses Schattens sowie den Durchgang durch diesen Schatten. So finden wir am Anfang der Geschichte dieses Worts, das für Husserl entscheidend – und zwar gerade in seiner Rätselhaftigkeit entscheidend – werden wird, daß es eine 'Pause des Lichts' meint." (Rovatti 1989, 278–279)

Unterschied. Sie ermöglicht es, die Lebenswelt ohne Zuflucht zur Vernunftkritik und zu der mit ihr verbundenen kritischen Verantwortlichkeit aufzufassen. Sie braucht auf die Krisis, die ursprünglich die Trennung von Wissenschaft und Leben bestimmt und die wir mit den Einigungsversuchen beider zu überwinden trachten, keine Antworten zu geben. Einen entscheidenden Fort-Schritt stellt die Auffassung dar, daß diese Trennung als epochales Zwischen aufgefaßt werden kann, das den Unterschied der geschichtlichen Lebenswelt eröffnet.

Die Krisis der europäischen Menschheit – mit ihrem Erscheinen trat symptomatisch auch die Lebenswelterfahrung zutage – zeigt sich so als paradoxes intentionales Korrelat der Kritik der Vernunft, als ihr nicht vorausgesehenes Ergebnis und als ihr Überschuß zugleich. Jetzt muß diese Korrelation mit Hilfe der Epoché – mit der phänomenologischen »Relation aller Relationen« – geschichtlich relativiert werden.<sup>7</sup> Kants Feststellung in der Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, daß »unser Zeitalter das eigentliche Zeitalter der Kritik ist, der sich alles unterwerfen muß«, impliziert schon die Proklamation der modernen Krisis, mit der dann Husserl ausdrücklich konfrontiert wurde. Die Krisis der Moderne kann weder mit einer Radikalisierung der Kritik zu bewältigen sein, noch kann man sich ihr durch ein bloßes Unterlassen der Kritik entziehen. Wir brauchen ein neues *epochales* Kriterium. In phänomenologischer Hinsicht bedeutet dies eine neue Bestimmung der Offenbarkeit der Phänomene. Wenn das Licht der Kritik dasjenige verschattet, was es eigentlich ermöglichen soll, nämlich ein Leben im Licht, dann weist auch das kritisch-reduktive Klären der Phänomene eine Grenze auf, die dasjenige ausgrenzt, was sich durch die verdunkelnde Krisis weigert, ein Phänomen zu werden. Das epochal gelassene *Zwischen* von Kritik und Krisis eröffnet einen Spielraum für das Licht und auch für die Schatten. Beide macht die Sichtbarkeit der Phänomene aus. Das Phänomen im phänomenologischen Sinne wäre so nicht nur dasjenige, was sich selbst zeigen muß, sondern auch das, was sich nicht zeigen kann und was uns veranlaßt, uns gegenüber den Phänomenen verantwortlich zu fühlen.

*Das Einlassen* auf das epochale Zwischen von Kritik und Krisis verleiht der Phänomenologie eine innere Spannung, die zwar die reine Wesensschau blockiert, eine wesentliche Offen-sichtlichkeit aber eröffnet. Zum Phänomen gehört offenbar auch das Unwesentliche, Abwesende, Seinlose, Ungenannte, Namenslose und Unnennbare. Erst im Kontrast des Hellen mit dem Dunklen wird die Relation zwischen erhellender Kritik und verdunkelnder Krisis wirklich zu einem relativen »Schattenspiel«. Das Relative entbirgt sich vom Anfang des europäischen Geistes an als dasjenige Menschliche, das in der Neuzeit das

---

<sup>7</sup> Husserl bemerkte selbst in der *Krisis*, daß in der Einstellung der Epoché "sich auch sogar nach paradoxer Wesen das ‚Subjektive‘ relativiert" (Hua VI, 182).

Subjektive wird. Wenn mit der phänomenologischen Epoché das Ansichsein des Objektiven zerfällt, fällt zugleich auch das Fürsichsein des Subjektiven ab. Es gibt kein wirkliches Bedürfnis mehr, das Menschliche um jeden Preis im Subjektiven zu suchen. Dasjenige, was spezifisch den Sinn des Menschlichen erfüllt, ist die Weltlichkeit, was schon das Wort »Welt« suggeriert. *Die Lebenswelt ist die Welt des lebendigen Sinnes* als einer Öffentlichkeit des *Mit*-menschlichen. Die Tatsache, daß sich die Welt sinngemäß im *Mitmenschlichen* aufspreizt, bedeutet jedoch nicht schon, daß sie einen universalen Zweck unter der Leitung der Vernunft erstrebt. Die epochale Tat-sache der Lebenswelt zeigt »nur« die Tätigkeit des Lebens und die Sache der Welt.

Wir können zwar feststellen, daß die phänomenologische Epoché die Tätigkeit des Denkens dem epochalen Welt-Geschehen gegenüber eröffnet, das sie aber nicht notwendig auf die Teleologie der Vernunft begrenzt bleibt. Mit einer bloßen Degradierung der Vernunft – von der Entwerferin der Weltordnung hin zu deren passiven Begleiterin – wird einer Teleologie nicht schon ausgewichen. Sie bleibt tief im Leben selbst verwurzelt, das sich vernünftig erfüllen soll. Aber noch zuvor muß sie sich vernehmend eröffnen, und hier befindet sich der Ausgangspunkt der Phänomenologie, die sich in der Besinnung auf die Welt als einen lebendigen, offenen Sinn etabliert hatte.

Der epochale Ausgangspunkt der Phänomenologie bestimmt auch das geschichtliche „Zwischen“ – zwischen unserer Situation und der Entstehung von Philosophie und Wissenschaft bei den Griechen – und beeinflusste die hermeneutische Destruktion Heideggers und die strukturalistische Dekonstruktion von Derrida. Noch mehr, *Epoché* ermöglicht sogar erst Destruktion und Dekonstruktion, was auch Heideggers Ausführungen – unternommen freilich in anderer philosophischer Absicht – in seiner Abhandlung *Der Spruch des Anaximander* belegen,<sup>8</sup> und ebenso Derridas Behauptung in *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, daß ohne »Epoché-zeit [...] in der Tat keine Dekonstruktion möglich ist« (Derrida 1991, 42). Husserls Versicherung, daß mit dem Spiel der Epoché als der Einübung in die phänomenologische Philosophie die Welt nicht verloren geht, sondern erst erspielt wird, ist auch im Kontext des griechischen Anfangs der Philosophie zu verstehen, den Husserl als die Freisetzung des theoretischen Interesses begreift, womit auch das Interesse der Freiheit überhaupt, auch der politischen Freiheit,

---

<sup>8</sup> »Wir können dieses lichtende Ansichhalten mit der Wahrheit seines Wesens die *epoché* des Seins nennen. Dieses dem Sprachgebrauch der Stoa entnommene Wort nennt hier jedoch nicht wie bei Husserl das Methodische des Aussetzens der thetischen Bewußseinsakte in der Vergegenständlichung. Die Epoché des Seins gehört ihm selbst. Sie ist aus der Erfahrung der Vergessenheit des Seins gedacht.« (Heidegger 1980, 311) Wir können hier natürlich fragen, ob die *Epoché*, hinreichend radikal gedacht, »dem Sein selbst« zuzuschreiben wäre oder ob sie noch ursprünglicher nicht zur Welt bzw. Lebens-welt gehört.

verbunden ist. Die Kritik dieses Anfangs in Heideggerscher oder Nietzschescher Option übersieht allzu rasch die *epochale* Dimension des geschichtlichen Anfangs. Sie richtet sich nämlich gegen die Herrschaft der Verwissenschaftlichung des Lebens und behandelt die Philosophie nicht als eine Erfüllungsweise des in sich befreiten Lebens, das sich vor die Aufgabe gestellt sah, seine Ansicht (*doxa*) zur Wesensschau (*theoria*) bringen zu müssen. Diese Befreiung können wir im Sinne einer epochalen Freilassung verstehen, in der das Offenbare, griechisch: *ta phainomena*, unsere Sicht an sich zieht, zugleich aber seine Offenbarkeit entzieht. In einem der ältesten, Anaxagoras zugeschriebenen Sprüche philosophischer Überlieferung, wird das Offenbare, *ta phainomena*, im Kontrast zum dem, was sich dem Entbergen entzieht, auch als sein Gesicht begriffen: *opsis gar ton adelon ta phainomena*. Alles Sichoffenbarende steht demzufolge in einem Zwielficht, zeigt sein zweideutiges, verbergendes und entbergendes Gesicht und wird so zum bloßen Schein. Demzufolge hat Platon, vor allem in seiner philosophischen Behandlung des Wesens der Kunst, *phainomenon* ausdrücklich aus dem Gegensatz zu Seiendem und Wahrem begriffen.<sup>9</sup> Dies ist seiner Absicht nach der Grund, warum die philosophische Wissenschaft als die höchste Kunst über alle Kunst zu erheben wäre. Platons Gebrauch des Wortes *phainomenon* ist nicht eindeutig, und sowohl bei Platon als auch bei Aristoteles liegt es auf der Hand, daß die Wissenschaft, wenn auch *per negationem*, immer schon mit den Phänomenen rechnen muß bzw. das Rechnen mit ihnen die Voraussetzung für jegliche wissenschaftliche Durchsichtigkeit bildet.<sup>10</sup> In der griechischen Astronomie hat *phainomenon* diese Zweckbestimmung in Verbindung mit dem Betrachten von Himmelserscheinungen bewahrt. Gerade ein Schüler Platons, der Astronom, Mathematiker und Mediziner Eudoxos, war es, der in einer Schrift mit dem Titel *Phainomena*, in der er »Himmelserscheinungen« behandelt, ein Programm zur »Rettung der Phänomene«, *sozein ta phainomena*, entworfen hat, das in der Geschichte der Philosophie und Wissenschaft immer wieder erneut angemahnt wird. Dabei bleibt es offen, ob die Phänomene auf der Grundlage mathematisch berechenbarer Gesetzmäßigkeiten oder von diesen selbst gerettet werden sollen. Aristoteles hat den Grundsatz der Phänomenbefolgung auf alle Wissenschaften

---

<sup>9</sup> Vgl. *Politeia* 598a, wo Platon in der Frage der malerischen Nachahmung ausdrücklich *to on* von *to phainomenon* unterscheidet. Es ist bemerkenswert, daß Heidegger bei der Betonung der Verwandtschaft von *ta phainomena* und *ta onta* (GA 2, 38) in *Sein und Zeit* nicht auch ihre Verschiedenheit ins Auge faßte. Dieser Unterschied zeigt sich nur als eine Modifikation des Phänomens in den Schein; andererseits verbindet Heidegger das Phänomen des Seins mit der Verborgenheit der Phänomene (GA 2, 47).

<sup>10</sup> Klaus Held hat in mehreren Aufsätzen gezeigt, wie auch das »Rechenschaft geben«, *logon didonai*, als Grundlage politischer Praxis im voraus mit den Phänomenen und der *Doxa* rechnen muß (vgl. z. B. Held 1995).

erweitert (vgl. die berühmte Stelle aus *De Coelo* 309a, *homologoumena legein tois phainomenois*), worauf sich später auch Heidegger in seiner bekannten Auslegung des Wortes »Phänomenologie« in der *Einleitung* zu *Sein und Zeit* stützte.<sup>11</sup> Wolfgang Schadewaldt entdeckte das Programm von *sozein ta phainomena* sogar schon in der berühmten Umschreibung des Schildes von Achilles in der *Ilias* von Homer: »Schon hier ergibt sich ein Doppeltes. Das Weltbild der homerischen Schildbeschreibung geht einmal vom Augenschein aus, von der Erscheinung, so wie der Mensch sie wahrnimmt: die flache Erde, vom Horizont als Kreis umgeben, darüber die Wölbung des Himmels. Zugleich aber wird das Wahrgenommene konstruktiv ergänzt. Die Welt wird hineingesehen in mathematische Formen und Strukturen, d. h. Formen, in denen sich in unmittelbarer Weise Seinsstrukturen und -kategorien darstellen. Das ist der letzte Grund dieser frühen, noch nicht wissenschaftlichen Mathematisierung. Diese Einheit, in der der Augenschein bewahrt und zugleich konstruktiv über ihn hinausgegangen wird, ist eine Grundkategorie der griechischen Seinsdeutung. Erst viel später werden die Dinge auch begrifflich formuliert, wie in dem berühmten Methodensatz des Eudoxos von Knidos, der bis auf den heutigen Tag in der Wissenschaft gültig ist: *diasozein ta phainomena*, >die Erscheinungen bewahren<.« (Schadewaldt 1977, 54 f.) Schadewaldt vermeidet es, die mathematische Erfüllung im wissenschaftlichen Sinn auszulegen. *Mathesis* trägt in griechischer Auffassung einen ausgeprägt phänomenologischen Sinn, der am leichtesten mit dem Begriff des Horizonts wiederzugeben ist, der sich in ein Bild, Muster, Figur, Gestalt oder Schema bis hin zur begrifflichen Abstraktion modifizieren läßt. Die „Mathematisierung“ betrifft zuerst die Entdeckung des Welthorizonts aus der Offenheit heraus, in der die Phänomene allererst zu retten wären. Insofern die Wissenschaft diesen Horizont als etwas „immer schon Gesehenes“ nimmt, begründet dies ihren nihilistischen Zug, da sie gerade jenes verneint, was immer wieder als das Offenbare vor Augen kommt. Dieses Vor-Augen-Kommen des Offenbaren, *phainomenon*, das als solches nicht offensichtlich wird, kann epochal mit dem Wort *phasis* gefaßt werden.<sup>12</sup> Die Lehre, die aus der phänomenologischen Epoché zu ziehen ist, lautet also, daß das Berufen auf die Offenbarkeit der Phänomene immer schon

<sup>11</sup> Vgl. auch Heideggers Vorbereitungsarbeit in der Vorlesung vom WS 1923/1924, unter dem Titel *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17).

<sup>12</sup> Einen Wink in diese Richtung finden wir bei Heideggers Auslegung des Ausdrucks *pephatismenon* aus dem *Lehrgedicht* von Parmenides (die wir auch im Sinne der Rettung der Phänomene verstehen können), wo er die Verba *phanai* und *phemi* zusammenbringt: »*Phasma* ist das Erscheinen der Sterne, des Mondes, ihr zum-Vorschein-Kommen, ihr Sichverbergen. *Phaseis* nennt die Phasen. Die wechselnden Weisen seines Scheinens sind Mondphasen. *Phasis* ist die Sage; sagen heißt: zum Vorschein bringen.« (Heidegger 1990, 236)

ihr Ins-Offene-Kommen durch die Phasis der Welt berücksichtigen muß.<sup>13</sup>

Wie sich schon bei den Griechen gezeigt hatte, daß es zuerst die Erscheinungsoffenheit des Offenbaren zu retten gilt, so muß es sich einst noch zeigen, daß die Er-öffnung des Offenbaren dieses Rettende selbst ist – insofern unsere Aufmerksamkeit auf die Welt und all das, was sie bewohnt, ihr innewohnt und was sie bewahrt. Es gibt aber keinen privilegierten Bereich der Erfahrung, der im voraus den Zugang zum Sichoffenbaren eröffnen würde: weder »Geschichte«, »Natur«, »Bewußtsein«, »Sein« noch »der Andere«, »der Mensch«, »die Sprache« und »Welt« als Schöpfung oder Wirklichkeit. Zugleich kann aber all dies eine mögliche Erfahrung bilden und damit die Welt-Phasis vermitteln. Die Welt als Phänomen besitzt kein Sein an sich, sondern wird uns »nur« epochal als eröffnende Mitte mit-geteilt und uns so »nur« als offene Möglichkeit der *phasischen Zwischen-Erfahrung ver-mittelt*. Dies bedeutet aber, daß zwischen der Welt der Erfahrung und der Welterfahrung ein ursprünglich entspringender Unterschied waltet und daß seinetwegen unsere Gefangenschaft in der Erfahrung eine stete Möglichkeit des Anfangens in sich birgt.

»Der Anfang ist die reine und sozusagen noch stumme Erfahrung, die nun erst zur Aussprache ihres eigenen Sinnes zu bringen ist.« (Hua I, S. 77) Wenn es uns bewußt wird, daß der Anfang seinem Wesen nach *anarchisch* bleibt, dann deutet sich hier eine Möglichkeit an, die begrenzende Bindung von Archäologie und Teleologie zu durchtrennen. Sie ist in sich selbst verbraucht; außer sich erlaubt sie nichts. Die Anfangsanarchie darf einer Endhierarchie nicht untergeordnet werden. Phänomenologisch bleibt die Anarchie des Anfangs epochales Para-dox: das Paradox, oder sagen wir, das *Urparadox* der Welt ist es, daß sie für uns immer neu und zugleich für sich immer dieselbe bleibt, daß sie in sich äußerste Ungewöhnlichkeit und älteste Gewohnheit birgt. Wenn uns die Welt als das Bekannteste von allem immer wieder ins Unbekannte schickt, bewahrt sie die Offenheit des Anfangs, die für die Phänomenologie nach Husserl »ein immer wieder neues Hineingeraten in Paradoxien« (Hua VI, 183 f.) darstellt. Hier deutet sich vielleicht ein paradox-anfangendes *Ethos der Phänomenologie* an, das die situative Befangenheit in der Erfahrung nicht ausschließt.

Auch in Hinblick auf ethische Kriterien bewegt sich Husserls Philosophieren zwischen Kritik und Krisis. Es scheint zwar, daß für den späten Husserl nur *eine* ethische Alternative besteht: entweder Barbarei oder Wiedergeburt aus dem Heroismus der Vernunft. Dabei wird jedoch allzu leicht vergessen, daß Husserl als »der gute Europäer« dieses *Entweder–Oder* gerade in

<sup>13</sup> Im diesem Zusammenhang finden wir auch die Feststellung von Schadewaldt wichtig: "Homer gibt uns in seiner Schildbeschreibung ein Bild der Welt. Das Wort *kosmos* für das Weltganze fehlt noch bei ihm. Aber es ist ja nicht so, wie man öfter gemeint hat, daß da, wo ein Wort fehlt, auch die Sache fehlen muß." (Schadewaldt 1977, 60.)

der Verbindung mit dem entfesselten Geist von Wissenschaft und Technik aufstellte, der gerade heutzutage weder eine globale Alternative noch eine lokale Andersheit zu kennen scheint. Wenn Husserl oft der Vorwurf der Weitsichtigkeit gemacht wurde, so darf heutigen Ethiken, die eine Menge an Alternativen und Altruismen parat halten, gerechtfertigterweise Kurzsichtigkeit vorgeworfen werden. Die Furcht vor dem Heroismus des Verstandes erweist sich allzu oft als nichts anderes denn als ein Augenverschließen vor den verschiedensten Formen der »Barbarei«, deren wir heute – als Europäer – Zeugen sind und die uns gerade als guten Europäern weitgehend unverständlich bleiben. Die Gefahr der Barbarei droht meist jedoch gerade von dem, was die Barbarei am erfolgreichsten bekämpfen soll – vom *Vorgehen der Wissenschaft*, das nicht nur über alles Gesellschaftliche und Wirtschaftliche, sondern auch über alles Politische, Kulturelle, Künstlerische, Religiöse hinwegrollt.<sup>14</sup> Diese Warnung dürfen wir aber nicht als einen Ruf zum Aufstand gegen die Wissenschaft mißverstehen oder zur Rückkehr zu einer primären, „natürlichen“ Form der Lebenswelt. Wenn die heutige Lebenswelt, allem Anschein nach, endgültig zu einer Wissenschaftswelt geworden ist, gibt dieser Tatbestand der Wissenschaft kein Recht an die Hand, sich über das Leben zu stellen. Gerade in diesem Vorbehalt ist eine produktive kritische Rolle der phänomenologischen Epoché und einer auf sie gegründeten Phänomenologie der Lebenswelt zu sehen, was auch Husserls eigene philosophische Bestrebung bestätigt.

In Husserls Analyse der Entwicklung neuzeitlicher Wissenschaft treten zwei Versäumnisse zutage: der Mensch, der *hinter* der Wissenschaft steht, und die Welt, die *vor* der Wissenschaft besteht. Die Wissenschaft vergißt den eigenen Hintergrund sowie auch ihren Vordergrund und dreht sich darum in sich selbst. Sie hat aus sich sowohl die Einzigartigkeit des Menschen wie die Außerordentlichkeit der Welt hinausgeschleudert. Die neuzeitliche Gleichsetzung der Welt mit der mathematisch errechenbaren Natur hat auch die Moral des alles berechenbaren Menschen geschaffen.

Das Ethos der Phänomenologie kann nicht darauf reduziert werden, daß wir an der Welt als desinteressierte Betrachter teilnehmen, aber auch nicht, daß wir uns von einem besonderen Interesse an der Veränderung der Welt leiten lassen – aus einem Heroismus der Vernunft oder aus der Knechtschaft der Lebensnot heraus.<sup>15</sup> Wir könnten jedoch auf ein *epochales Intra-esse* bedacht sein, das auch

---

<sup>14</sup> Was den »barbarischen Abgrund« der Wissenschaft angeht, sollten wir uns an Nietzsche erinnern, der in *Also sprach Zarathustra* schrieb: »Die Furcht nämlich vor wildem Gethier – die wurde dem Menschen am längsten angezuchtet, einschließlich das Thier, das er in sich selber birgt und fürchtet: – Zarathustra heißt es ‘das innere Vieh’. Solche lange alte Furcht, endlich fein geworden, geistlich, geistig – heute, dünkt mich, heißt sie: Wissenschaft« (KSA 4, 377.)

<sup>15</sup> Von einer anderen Problemperspektive her näherte sich dieser Einstellung auch Hans Rainer Sepp in seiner einsichtsvollen Studie über den phänomenologischen Praxisbegriffs bei Husserl

ins *Inter-esse* dessen reicht, was sich nach Husserl als Intersubjektivität gestaltet. Diesem Ethos der Phänomenologie, das »von innen« wirkt, kann sich »von außen« eine *Ethik der Lebenswelt* zugesellen, die sich an der *Wahl der Mitte* und nicht nur an einer richtigen Auswahl der Mittel orientiert. Hier eröffnet sich, in einer modifizierten Form, die Möglichkeit zu Einzigartigkeit und Außerordentlichkeit, die sich der Vielartigkeit und Mannigfaltigkeit der Ordnungen zugesellt.

## Zitierte Literatur

Böhm, R. (1968): *Von Gesichtspunkt der Phänomenologie*, Husserl Studien, Den Haag.

Derrida, J. (1991): *Gesetzkraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, Frankfurt/M.

Heidegger, M. (1980): *Holzwege*, Frankfurt/M.

Heidegger, M. (GA 17): *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt/M 1994.

Heidegger, M. (GA 2): *Sein und Zeit*, Frankfurt/M 1977.

Heidegger, M. (1990): *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen.

Held, K. (1995): *La fenomenologia del mondo e i Greci*, Milano.

Husserl, E. (Hua I): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von S. Strasser, 1991.

Husserl, E. (Hua VI): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. von W. Biemel, 1952.

Husserl, E.: (Hua VII, VIII), *Erste Philosophie*, hrsg. von R. Boehm, 1956, 1959.

Husserl, E. (1994), *Briefwechsel*, Husserliana / Dokumente. hg. von K. und E. Schuhmann, Dordrecht/Boston/London.

Kerckhoven, v. G. (1989): »Die 'Idee' einer transzendentalen Methodenlehre in phänomenologischer Hinsicht. Eine Voranzeige zu Eugen Finks Entwurf einer VI. Meditation zu Husserls 'Meditationes Cartesiennes'«, in: *Phänomenologie in Wiederstreit*, hrsg. von Ch. Jamme und Otto Pöggeler, Frankfurt am Main.

Nietzsche, F. (KSA 4): *Also sprach Zarathustra*, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, München/Berlin/New York 1988.

Platon (1991a): *Phaidros*, Sämtliche Werke I, nach der Übersetzung Friedrich Schleiermachers, Frankfurt/M. und Leipzig 1991.

Platon (1991b): *Politeia*, Sämtliche Werke V, nach der Übersetzung Friedrich Schleiermachers, Frankfurt/M. und Leipzig 1991.

Rovatti, P. A. (1989): »Das Rätsel der Epoche«, in: *Phänomenologie in Widerstreit*, hrsg. von Ch. Jamme und Otto Pöggeler, Frankfurt am Main.

Schadewaldt, W. (1977): *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Frankfurt/M.

Sepp, H. R. (1997): *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, Freiburg/München.

Waldenfels, B. (1985): »Die verachtete Doxa. Husserl und die fortdauernde Krisis der abendländischen Vernunft«, in: *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt/M.