

*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 33

Lebensphilosophie und wissenschaftliche Philosophie



© Francesc Perenya Blasi
perena@ub.edu
Grup d'Estudis Fenomenològics
Societat Catalana de Filosofia

Abstract

Was kann uns Husserl angesichts der faktischen Vielfalt von Kulturen und Weltanschauungen lehren? Wie könnte eine wissenschaftliche Philosophie aussehen, die nahe an den konkreten Lebensformen bleibt? Wie müßte sie beschaffen sein, um die kulturelle Relativität anerkennen zu können, ohne die phänomenologische Idee einer universellen Vernunft einfach aufzugeben? Das sind die leitenden Fragen des Essays. Er zeigt in einer ersten Etappe, dass es in Husserls Philosophie als strenge Wissenschaft (1911) Ansätze zu Antworten gibt und er keineswegs, wie man oft liest, auf die Alternative festgelegt ist: entweder universelle Rationalität oder irrationaler Pluralismus. In einer zweiten Etappe dann wird in einer Diskussion von der philosophischen Hermeneutik die unverzichtbare Idee einer geteilten Vernunft entwickelt. Die Annahme einer solchen Vernunft, in der sich das Wesen des Menschen ausdrückt, ist unverzichtbar, weil nur durch sie verständlich wird, wie es über kontingente Anerkennung und äußerlichen Respekt hinaus ein Verstehen anderer Kulturen geben kann. Wie sie auch heute aussehen mag, ist eine wissenschaftliche Philosophie, die sich als Vernunftkritik versteht, nach wie vor unverzichtbar.

Die Gruppe “Grup d'Estudis Fenomenològics” der “Societat Catalana de Filosofia”, die 1997 in Barcelona gegründet wurde, beabsichtigt, Personen, die phänomenologisch forschen – zumeist Dozenten und Doktoranden von katalanischen Universitäten –, zu versammeln und die Kenntnis der Phänomenologie in Katalonien zu erweitern und zu vertiefen. Dazu gehört die

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 Chvátik, Ion Copoeru, Lester Embree, Julia Iribarne, & Hans Rainer Sepp. Web-Published at www.o-p-o.net, 2003.”

Aufgabe, klassische phänomenologische Texte in die katalanische Sprache zu übersetzen und herauszugeben. Unter schwierigen finanziellen Bedingungen laden wir Gäste dazu ein, Kurse und Vorträge zu halten. Überdies haben wir ein permanentes Seminar über Husserls Logische Untersuchungen eingerichtet. Dabei habe ich die folgende Erfahrung gemacht: Fast alle Teilnehmer des Seminars äußern ein gewisses Unbehagen mit der radikalen theoretischen Einstellung des unbeteiligten Zuschauers, die Husserls Phänomenologie ihnen anbietet. Sie haben das Bedürfnis nach etwas anderem, nach etwas, das der Lebenserfahrung Rechnung trägt. Hierin kommt ihnen nicht zuletzt Heidegger entgegen, wenn er in Bezug auf Dilthey sagt (Sein und Zeit, § 10), dass Lebensphilosophie so etwas wie eine Botanik der Pflanzen sei, und demgemäss sein eigenes Angebot macht. Da man aber phänomenologische Philosophie und Lebensphilosophie nicht ohne weiteres gegeneinander ausspielen kann, sondern vielmehr Heidegger den Anspruch erhebt, mit der Daseinsanalyse die Lebensphilosophie – wenn auch entsprechend formalisiert – zu verwirklichen und damit die Phänomenologie zu radikalieren und ihrem eigenen Terrain zuzuführen, so verbindet er wieder, was Husserl trennte, und erfüllt zugleich ein theoretisches und ein praktisches Bedürfnis. Dies spräche für Heideggers Auffassung.

So einfach aber lässt sich die Frage nicht erledigen, so als ob es dabei nur um den Unterschied zwischen einer Phänomenologie, die im Leben verwurzelt ist und aus ihm schöpft, und einer, die davon Abstand nimmt, ginge. Wäre es so einfach, dann wäre Husserls Phänomenologie vielleicht zwar lebensfremd, aber Heidegger eher ein existenzieller Schriftsteller als ein Philosoph. Aber schon der Anspruch, “Kategorienforschung” zu betreiben, und die eindeutige Unterscheidung zwischen existenziellem und existenzialem Verständnis (Sein und Zeit, § 5) bezeugen, dass Heideggers Unternehmen ein philosophisches und insofern ein theoretisches ist; das heisst, der Streit zwischen Husserl und Heidegger geht um die Sache der Phänomenologie im Rahmen der “theoretischen Einstellung”, die den dazugehörigen Abstand zum Lebensvollzug zu ihrer Bedingung hat. Das zeigt sich schon darin, dass Heidegger die phänomenologische Methode als eine solche der Analyse und Beschreibung von Husserl übernimmt. Mehr noch, aus den von ihm so genannten “fundamentalen Entdeckungen” der Logischen Untersuchungen ergibt sich für Heidegger “das Selbstverständnis der Phänomenologie als analytische Deskription der Intentionalität in ihrem Apriori”, das Heidegger sich zu eigen macht (Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Frankfurt a. M., 1979, S. 108).

Die Streitfrage betrifft also nicht die phänomenologische Methode als Methode der Philosophie und eigentlich auch nicht den Gegenstand, den es zu beschreiben gilt. Die Frage ist vielmehr, was dieser Gegenstand als Phänomen, genauer, was “Intentionalität in ihrem Apriori”, ursprünglich ist. Und da

scheiden sich die Wege und treten "reines Bewusstsein" und "Dasein" einander gegenüber.

Wir wollen hier nicht Partei ergreifen und nicht die Art und Weise, wie jeweils Bewusstseinsanalyse und Daseinsanalyse die gegnerische Position als unphänomenologisch und von der jeweils eigenen Sicht als abkünftig erklären, auch nur ansatzweise verfolgen. Wir wollen auch nicht fragen, inwieweit sich Husserl und Heidegger wirklich verstanden oder aneinander vorbei gedacht haben. Stattdessen stellen wir die Frage, wie Husserls Philosophiekonzept zur Frage nach dem Leben steht. Denn man kann nicht leugnen, dass eine Philosophie, die als Bedingung für den Zugang zu ihrem thematischen Feld "Ausschaltung" und "Entweltlichung" fordert, es in Bezug auf diese Frage schwieriger hat als eine Philosophie, die im "In-der-Welt-sein" ihr thematisches Feld findet und die Entweltlichung als Verfehlung des Phänomens ansieht. Die eine tritt aus der Welt und somit aus dem Leben, wohingegen die andere auf die Welt, und also auf das Leben, zugeht. Daseinsanalyse und nicht Bewusstseinsanalyse ist ein guter Kandidat für eine Einnahme des Platzes der Lebensphilosophie, weil das "Bewusstseinsleben" kein eigentliches Leben, sondern eben Bewusstsein ist. Man kann das Unbehagen der jungen Phänomenologen Husserl gegenüber gut verstehen.

Wir stellen unsere Frage nicht im Kontext der Spätphilosophie Husserls, der Phänomenologie der Lebenswelt, die angeblich Heideggers Anstößen Rechnung trägt und der Lebensfrage näher zu stehen scheint, sondern im Zusammenhang von Husserls durchgängiger Idee der Philosophie als wissenschaftlicher Philosophie, als "strenger Wissenschaft". Die Frage also lautet: Wie verhält sich "Philosophie als strenge Wissenschaft" zur Frage nach dem Leben?

Wir wollen unsere Frage auch im Zusammenhang der Prager Tagung "Issues Confronting the Post-European World" stellen. Anlässlich der Gründung einer "Organization of Phenomenological Organizations" kann man feststellen, in welchem Ausmaß heute Rezeption und Pflege der phänomenologischen Philosophie weltweite Züge angenommen haben. Wir sehen aber auch, dass die Gemeinschaft der Phänomenologen nicht diejenige ist, die sich Husserl aufgrund seiner Idee von einer streng wissenschaftlichen Philosophie und einer wissenschaftlichen Gemeinschaft vorgestellt hatte. Schon die Phänomenologische Bewegung in Europa war dies von Anbeginn an nicht: Dieser Traum war tatsächlich früh ausgeträumt. Konfrontieren wir uns mit "the post-european world", so tritt zum phänomenologischen Pluralismus in Europa die Pluralität der Kulturen noch hinzu, und es scheint nicht der Moment zu sein, Husserls Traum wieder zu beleben. Ferner kann man nicht darüber hinwegsehen, dass etliche Stellen in Husserls Texten die Ansicht nahelegen, Husserl habe sich die Konfrontation mit der nach- oder aussereuropäischen Welt, also mit fremden

Kulturen, nicht anders als eine Europäisierung, sozusagen als eine geistige Eroberung, vorstellen können. Insofern scheint eine Lebensphilosophie, die eben keine streng wissenschaftliche Philosophie wäre, in einer besseren Position zu sein, um sich mit der Mannigfaltigkeit von Kulturen, mit diversen Welt- und Lebensanschauungen auseinanderzusetzen.

Im folgenden möchte ich zum einen dafür plädieren, dass die von Husserl immer wieder betonte Verknüpfung von Europa mit "Theorie", "Wissenschaft" und "wissenschaftlicher Philosophie" offensichtlich eine *cum grano salis* zutreffende geschichtliche Diagnose ist, die vielleicht, macht man sich den Inhalt dieser Begriffe klar, ein Vorbild sein, wenn auch keinen notwendigen Zusammenhang herstellen kann. Zweitens möchte ich die These formulieren – und das ist nicht so offensichtlich –, dass die wissenschaftliche Philosophie die Pluralität der Kulturen, der Weltanschauungen, ja der "Weltanschauungsphilosophien" nicht aufhebt. Beides ergibt sich aus Husserls Haupthese von der notwendigen "scharfen Trennung" zwischen Wissenschaft und Weltanschauung bzw. wissenschaftlicher Philosophie und Weltanschauungsphilosophie.

In seinem Text *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911)¹ geht es Husserl um wissenschaftliche Philosophie, die er als Vernunftkritik versteht und erst in seiner eigenen Phänomenologie verwirklicht sieht. Er stellt sie im ersten Teil des Textes im Zusammenhang einer Kritik an der "naturalistischen Philosophie" als einer "Verfälschung" der philosophischen Wissenschaftlichkeit und als einer Form des Skeptizismus dar. Die phänomenologische Vernunftkritik, Husserls philosophische Wissenschaft, erscheint in diesem Zusammenhang als Wissenschaft des "reinen" Bewusstseins im Gegensatz zur Psychologie, die das empirische Bewusstsein zum Gegenstand hat und, indem sie die Rolle der philosophischen Wissenschaft übernehmen will, diese verfehlt. Wir können uns hier nicht mit dem reichen Inhalt dieses ersten Textteils befassen, etwa mit der Frage nach dem Zusammenspiel von Phänomenologie, reiner Psychologie und empirischer Psychologie, die ein altes Problem reflektiert, das sich erst in späteren Texten mit der Unterscheidung von psychologischer und transzendentaler Reduktion klärt, denn wir müssen zu dem zweiten Teil, der Auseinandersetzung mit dem Historizismus und den Weltanschauungsphilosophien, übergehen. Da aber der Gehalt der wissenschaftlichen Philosophie im ersten Teil vorgestellt und im zweiten eher vorausgesetzt als weiterentwickelt wird, wollen wir im ersten Teil noch etwas hervorheben, das mit der erwähnten Frage des Eurozentrismus zu tun hat: So sehr Husserl den europäischen Ursprung und die europäische Entwicklung von

¹ Wir zitieren aus E. Husserl: *Aufsätze und Vorträge* (Husserliana, XXV), Dordrecht u.a. 1987, S. 3-62; die im folgenden angegebenen Zahlen beziehen sich auf die Seiten dieser Ausgabe.

Wissenschaft und philosophischer Wissenschaft betont, so sehr er sich in seiner Darstellung am Modell der europäischen Wissenschaften orientiert, so sehr er in diesem Zusammenhang die Teleologie der Vernunft mit der Sinngestalt Europas verbindet, so bleibt all dies letztlich kontingent in Bezug auf das, was Husserls Idee der Wissenschaft, der Philosophie und der phänomenologischen Methode vorschreibt. Wäre etwa die Phänomenologie als Methode ein Kunstgriff, ein Entwurf, eine Art, die Dinge zu bewältigen oder zu konstruieren, hätte also Husserl einen instrumentalistischen und nicht einen eher realistisch orientierten Begriff von Erkenntnis und Wissenschaft gehabt, dann käme Europa und seiner Geschichte eine konstitutive Rolle zu, insofern Erkenntnis, Wissenschaft und Philosophie dann selbst historischen Charakter hätten. Dies aber ist mit Husserls Idee der Phänomenologie und der Wissenschaft unverträglich.

All das hängt selbstverständlich mit dem konstitutiven Universalitätsanspruch der Vernunft zusammen. Angesichts der Pluralität der Kulturen und der Herausforderung des interkulturellen Gesprächs in der "post-europäischen Welt" kann man schlicht fragen, was anderes als die die Voraussetzung dafür sein kann, wenn das Gespräch mehr als stumme und eventuell respektvolle Feststellung einer Inkommensurabilität sein soll und man im Sinne der phänomenologischen Idee der Vernunft diese nicht mehr als eine europäische Macht oder Eigentümlichkeit ansehen kann. Dann bemerkt man, dass der Fortschritt im Gespräch nicht in einer "Europäisierung", in einer Bemächtigung anderer Kulturen, bestehen kann, sondern in einem Treffen bei einem Gemeinsamen und dass auf dieser Basis weiter aufgebaut werden muss.

Aber dann stellt sich die Frage, ob die "Idee des Menschen", die diesem Gedanken zugrunde liegt, auch die einer universellen Gemeinschaft (einer "kosmopolitischen Gesellschaft") und damit eine Aufhebung der Differenzen und somit der Pluralität impliziert oder nicht, und auch, ob solches wünschenswert wäre oder nicht. Das sind zugegebenermaßen schwierige Fragen. Die Idee des Menschen umfasst nur solches, was uns allen gemeinsam ist, und das bauen wir weiter aus. Wir sind aber auch das, was wir nicht gemeinsam haben, was uns verschieden macht, und wir bauen auch das aus und schliessen uns dementsprechend zu unterschiedlichen Gemeinschaften zusammen, die dies verwirklichen. In der nacheuropäischen Welt werden wir mit den Differenzen und mit der Pluralität der Kulturen konfrontiert, und wir haben zum Glück angefangen, sie zu schätzen. Die Schwierigkeit, aber auch die Herausforderung bestehen darin, beide Seiten des Menschseins zusammenzubringen.

Meine Frage ist, ob Husserls Phänomenologie uns dabei etwas bedeuten kann. Zwar könnten wir diese Frage an Husserls Spätphilosophie richten. Die Phänomenologie der Lebenswelt sagt uns viel Bedeutendes über das, was wir alle teilen, das "lebensweltliche Apriori", und auch über die Pluralität von "Lebensumwelten". Dabei wird der Geschichte Rechnung getragen, und auch die

Wissenschaft erscheint in einem neuen Licht, wenn sie auf ihren lebensweltlichen Ursprung zurückgeführt wird. Aber wir gehen diesen Weg nicht, sondern stellen unsere Frage, indem wir uns auf den zweiten Teil von Philosophie als strenge Wissenschaft, und zwar auf die Gegenüberstellung von Weltanschauungsphilosophie und Philosophie als strenger Wissenschaft, beschränken. Dieser Gegenüberstellung schickt Husserl eine kritische Auseinandersetzung mit dem Historizismus voraus, den zu vertreten er Dilthey vorwirft und in dem er eine zweite zu bekämpfende Form des Skeptizismus neben demjenigen der naturalistischer Philosophie erblickt. Der Unterschied zwischen beiden Formen eines Skeptizismus besteht darin, dass die naturalistische Philosophie doch noch eine philosophische Wissenschaft anstrebt. Bezüglich der "Intention auf eine Neubegründung der Philosophie im Sinne strenger Wissenschaft" gibt Husserl zu: "Diese Intention ist der Gegenwart nicht fremd. Sie ist voll lebendig gerade innerhalb des herrschenden Naturalismus." (7) Aber dieser verfehlt oder, wie Husserl sagt, "verfälscht" die philosophische Wissenschaftlichkeit. Der Historizismus verfehlt seinerseits diese Intention nicht, sondern schwächt sie ab, ja gibt sie preis, indem er im Grunde die Wissenschaftlichkeit selbst preisgibt, sofern er "tatsächliche Geltung" mit "objektiver Gültigkeit" verwechselt und so, um es zusammenfassend zu sagen, dem Relativismus verfällt. Wir können dies hier nicht weiter entwickeln, denn wir müssen fragen: Wie steht es in diesem Zusammenhang mit den Weltanschauungen und der Weltanschauungsphilosophie? Fallen sie insgesamt der Kritik am Historizismus zum Opfer? Wäre dem so, dann würde ihnen in der Tat durch Wissenschaft und wissenschaftliche Philosophie ein Ende bereitet und der Kulturpluralismus als Relativismus wäre teleologisch in einer einzigen "rationalen Kultur" aufgehoben.

Ich möchte argumentieren, dass dies nicht unbedingt so ist, selbst wenn Wissenschaft und wissenschaftliche Philosophie für Husserl nicht zeit- oder kulturbedingt, also nicht weltanschaulich gebunden sind. In Husserls Text begegnet uns nämlich eine gewisse Spannung, die sich schon darin zeigt, dass er zum einen von der "neuen 'Weltanschauungsphilosophie'" (7) und von "der Weltanschauungsphilosophie der Neuzeit" (47) und zum anderen von "Weltanschauungsphilosophie" in einem allgemeinen Sinn spricht, womit die ganze bisherige Philosophie gemeint ist. Von der ersteren sagt er, dass sie "ein Kind des historizistischen Skeptizismus" (47) sei. Ist aber der Historizismus selbst ein Kind der Neuzeit, dann kann die Kritik am Historizismus die Weltanschauungsphilosophie als solche nicht treffen. Die Pointe dabei ist, dass die Neuzeit, hat sie auch keine streng wissenschaftliche Philosophie zustande gebracht, doch die Epoche der Wissenschaft und des wissenschaftlichen Bewusstseins ist. Der besonders gravierende Fehler der neuen Weltanschauungsphilosophie ist also der, dass sie zwar in der Epoche der

Wissenschaft "sämtliche Einzelwissenschaften als Schatzkammern objektiver Wahrheit voraussetzt" und "alle Einzelwissenschaften als ihre Fundamente ansieht. [...] Sie nennt sich mit Rücksicht darauf mitunter selbst wissenschaftliche, eben auf festen Wissenschaften bauende Philosophie" (47), und zugleich im Geiste des Historizismus als Weltanschauungsphilosophie die philosophische Wissenschaftlichkeit preisgibt.

Anders verhält es sich mit der Weltanschauungsphilosophie im allgemeinen, und zwar mit den großen geschichtlichen Philosophien. Von ihnen gilt, dass sie insgesamt Weltanschauungsphilosophien waren, und Husserl macht ihnen das nicht zum Vorwurf. Im Gegenteil: "Jede grosse Philosophie ist nicht nur eine historische Tatsache, sondern sie hat auch in der Entwicklung des Geisteslebens eine große, ja teleologische Funktion als höchste Steigerung der Lebenserfahrung, der Bildung, der Weisheit ihrer Zeit." (48) Diese Begriffe kennzeichnen die Stufen in der Gestaltung einer Welt- und Lebensanschauung, die die jeweilige Weltanschauungsphilosophie zu einem höchsten Ausdruck bringt. Bei dieser progressiven Gestaltung betont Husserl unter anderem, dass sie sich durch einen "Habitus" bildet, dass sie alles einschließt, was zur Erfahrung als Lebenserfahrung gehört, und somit Gestaltung von "Persönlichkeit" ist, aber auch, dass "Weisheit oder Weltanschauung [...] keine blosse Leistung der vereinzelt Persönlichkeit [ist], die ohnehin eine Abstraktion wäre; sie gehört zur Kuturgemeinschaft und Zeit" (49). "Jede große Philosophie" ist Weltanschauungsphilosophie in diesem durchaus nicht negativen Sinn.

Das Problem der großen Philosophien ist also nicht, dass sie so geartet sind, sondern liegt woanders. Am Anfang von Husserls Text lesen wir: "Seit den ersten Anfängen hat die Philosophie den Anspruch erhoben, strenge Wissenschaft zu sein", und ihm doch "in keiner Epoche seiner Entwicklung zu genügen vermocht." (3) In diesem Zusammenhang zählt Husserl die "Umwendungen" auf, die als Vorläufer für die von ihm selbst bezweckte Umwendung gelten dürfen. Genannt werden die "Sokratisch-Platonische" und die "Cartesianische Umwendung", deren "Impuls auf die großen Philosophien des 17. und 18. Jahrhunderts übergeht", wobei Kant und Fichte Erwähnung finden (6). Das eigentlich Erstrebte, die streng wissenschaftliche Philosophie, bleibt jedoch aus. Husserl merkt aber an, dass die neuzeitliche Philosophie immerhin dies geleistet hat, nämlich "die Begründung und Verselbständigung der strengen Natur- und Geisteswissenschaften, sowie neuer rein mathematischer Disziplinen" (3). Peinlich sei es, dass heute die Philosophie, die keine Einzelwissenschaft, aber doch Wissenschaft sein soll, entweder naturalistisch der Naturwissenschaft ausgeliefert und somit in ihrem Eigensinn verfälscht, oder historizistisch – in der Epoche der Wissenschaft – der Wissenschaftlichkeit beraubt werde. Dies sei umso peinlicher, als "für das neuzeitliche Bewusstsein die Ideen Bildung oder Weltanschauung und Wissenschaft – als praktische Ideen

verstanden – sich scharf getrennt haben”, und sie “bleiben für die Ewigkeit getrennt” (51). Da dies auch eine Leistung der Neuzeit ist, kann man gut verstehen, dass “die historisch überlieferten Philosophien [...] höchstens ein wissenschaftliches Halbprodukt oder ein ungeschiedenes Gemenge von Weltanschauung und theoretischer Erkenntnis” sind (55).

Übrigens impliziert dies wohl, dass verschiedene Kulturen mehr oder weniger wissenschaftlich entwickelt sein können, ja, dass die einen die anderen belehren können: der gute Sinn einer “Europäisierung”. Aber es impliziert auch, dass sich dies eben nicht weltanschaulich verstehen lässt, weil die Domäne von Theorie und Wissenschaft auf Allgemeingültigkeit bezogen und nicht kulturbedingt – und somit prinzipiell transkulturell – ist und zu dem gehört, was wir alle prinzipiell teilen können. Und das würde auch für die wissenschaftliche Philosophie gelten.

Wir sind jedoch alle im faktischen Leben zeit- und kulturbezogen, wir sind ferner durch Endlichkeit konstituiert, unser Dasein ist geschichtlich, und unsere wissenschaftliche und philosophische Praxis steht unter je bestimmten faktischen Bedingungen und im Zusammenhang des faktischen Lebens und der Zeit. Deshalb kann man die Frage stellen, ob wir uns dann wirklich verstehen, wenn wir den Blick auf die Ewigkeit des Allgemeingültigen richten, der von jener Faktizität absieht, oder nicht vielmehr dann, wenn wir innerhalb dieses Zusammenhangs verbleiben und geschichtlich, hermeneutisch verstehen, mit einem Blick, der selbst zu diesem Zusammenhang gehört (das wäre der Sinn des hermeneutischen Zirkels) und nicht ein rein theoretischer ist. Theorie vermag all diese Zusammenhänge ins Auge zu fassen: Das tun die entsprechenden Einzelwissenschaften und auch Husserls späte Phänomenologie der Lebenswelt, wobei sich Husserls Blick grundsätzlich weitet. Aber der Blick bleibt ein theoretischer Blick auf die Lebenswelt und auf die Geschichte in “theoretischer Einstellung” und ist nicht ein Blick aus der “lebensweltlichen Einstellung” selbst heraus, sondern Wissenschaft von der Lebenswelt.

So gesehen entspricht eine hermeneutische Philosophie, die sich der Geschichtlichkeit des Verstehens verpflichtet, der Lebenserfahrung Rechnung trägt und der Phronesis den Vorzug gibt, der Philosophie als “Weltanschauungsphilosophie”, die Husserl durchaus nicht ablehnt, vielmehr anerkennt und nur von der wissenschaftlichen Philosophie “scharf trennen” will.

Gadamer's Hermeneutik zum Beispiel lehrt, wie Geschichte zu verstehen ist, ja wie man sich selbst geschichtlich versteht. Denn Geschichte ist “Wirkungsgeschichte”, die wir uns in einem “wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein“ zu eigen machen. Die philosophische Hermeneutik zeigt aber nicht nur, wie wir uns innerhalb einer Epoche aufgrund des sie bestimmenden Horizonts verstehen können, sondern auch, wie wir uns in unserer Epoche durch

“Horizontverschmelzung” andere Epochen aneignen und mit der Vergangenheit ins Gespräch kommen können.

Wir gehen hier nicht auf die bekannte Debatte um die Frage nach dem Verhältnis von Wahrheit und Wirkungsgeschichte ein und nicht auf die Möglichkeit einer Position, die Husserl auch gegenüber dieser verfeinerten Form einer geschichtlichen Philosophie einnehmen könnte, die nicht ein Historizismus im Sinne eines Relativismus ist, der die Inkommensurabilität von Epochen oder Weltanschauungen behauptet, die aber Wahrheit relativ zur Wirkungsgeschichte versteht. Da würde Husserl gewiss kritisch die “scharfe Trennung” von Weltanschauungsphilosophie und wissenschaftlicher Philosophie in Anspruch nehmen. Eine gute Theorie des Verstehens und Sichverstehens im praktischen Lebenszusammenhang, die, wie Gadamer betont, auf Phronesis beruht, muss nicht eo ipso eine überzeugende Theorie der theoretischen Wahrheit abgeben, ja man kann sich auf die scharfe Trennung zugunsten Gadammers beziehen und seine Erschließung von Weltanschauungen und Weltanschauungsphilosophien innerhalb eines geschichtlichen Horizonts als eine zutreffende Erörterung gelten lassen und ihm vielleicht nur vorwerfen, dass er jener Trennung nicht gerecht wird.

Dies vorausgesetzt, stellt sich jedoch die Frage, ob sich dieses Modell von Verstehen und Sichverstehen auf das wechselseitige Verstehen fremder Kulturen übertragen lässt. Denn entweder sind sie einander nicht so fremd, dass sie nicht doch einen gemeinsamen geschichtlichen Horizont miteinander teilen und somit eine gemeinsame Wirkungsgeschichte besitzen – die eine verzweigte sein mag, wobei eine Pluralität entsteht, doch so, dass sinnhafte “Kommunikation” möglich bleibt, indem sich unterschiedliche Zweige über ihre Differenzen hinaus auf eine gemeinsame geschichtliche Wurzel berufen können –, oder sie besitzen solch einen gemeinsamen Horizont nicht und die Wirkungsgeschichten mit ihren zugehörigen Verzweigungen und Epochen laufen parallel und treffen sich nicht. In diesem Fall scheint Pluralismus in der Tat Inkommensurabilität (voneinander unabhängige, sich nicht berührende hermeneutische Zirkel) zu implizieren.

In diesem Zusammenhang legt Husserls Text diese wichtige Frage nahe: Ist sein Autor der Ansicht, dass unterschiedliche Kulturen und Zeiten mit ihren Weltanschauungen einer Zeitlinie, der der eigenen Geschichte, zugehörig sind? Es hat so den Anschein: “Das Geistesleben der Menschheit mit seiner Fülle immer neuer Bildungen, neuer Geisterkämpfe, neuer Erfahrungen, neuer Wertungen und Zielgebungen schreitet aber weiter; mit dem erweiterten Horizont des Lebens, in den all die neuen Geistesgestaltungen eintreten, ändern sich Bildung, Weisheit und Weltanschauung, ändert sich die Philosophie, zu höheren und immer höheren Gipfeln emporsteigend.” (50) Mit “Philosophie” ist

hier eindeutig "Weltanschauungsphilosophie" gemeint. So könnte die Hermeneutik überzeugend erklären, wie diese Entwicklung verläuft.

Obwohl Husserl Weltanschauungen in der Sprache seiner Tradition, wenn man will: eurozentrisch, beschreibt (die griechischen Tugenden etwa), so fallen unter seine Beschreibungen doch auch fremde Kulturen und Weltanschauungen mit anderen Geschichten. Sie verfügen ebenso über ihre Lebenserfahrung, ihre Habitualisierung, ihre Bildung, ihre Weisheit, ihre Weltanschauung. Ja, ich meine, dass diese und ähnliche Begriffe zusammen mit anderen den Sinn dessen ergeben, was wir mit "Kultur" meinen, und das gilt dann freilich auch, wenn wir von fremden Kulturen sprechen. Auch diese besitzen je ihre Entwicklung im Sinne des obigen Zitats, ihre Wirkungsgeschichte. Das unterstellen wir in der Tat, wenn wir uns mit fremden Kulturen konfrontiert sehen, wobei wir eine ganze Reihe an Gemeinsamkeiten voraussetzen, auf die wir uns stützen können. Was wir jedoch nicht unterstellen dürfen, ist ein gemeinsamer geschichtlicher Horizont.

Wenn wir also mit fremden Kulturen konfrontiert werden, ihnen so begegnen, dass wir sie nicht absorbieren oder assimilieren, wobei ihre Fremdheit aufgehoben würde, sondern so, dass wir zu einem wechselseitigen Verständnis gelangen, dann können wir die jeweiligen Geschichten nicht als Maßstab nehmen. Wir müssen vielmehr die Idee oder das Wesen des Menschen in Anspruch nehmen, das nicht geschichtlich oder kulturrelativ ist, und von der Vernunft als allgemein verbindlichem Prinzip ausgehen. Das wäre durchaus Husserls Ansicht und gilt, wie gesagt, für die Wissenschaft als eine Theorie, die wesentlich nicht kulturrelativ ist, und auch für die philosophische Wissenschaft als Vernunftkritik.

Obwohl die Einzelwissenschaften uns darüber belehren können, was wir über die jeweiligen geschichtlichen Horizonte hinaus sind und was uns zum Beispiel die Anwendung der Wissenschaften an technischen Möglichkeiten zur Verfügung stellt, und obwohl uns die Vernunftkritik ihrerseits auf Allgemeingültiges verweist, spielt sich das interkulturelle Gespräch doch nicht in der theoretischen Einstellung sondern im praktischen Horizont des Lebens ab, wo es in einer faktischen Situation, also zeitbedingt, geschichtlich, um Interessen, Zielsetzungen, Wertungen, sozialpolitische Entscheidungen usw. geht. Unsere Kultur hat bereits eine Tradition, etwa in der Frage, wie wir der Entwicklung von Wissenschaft und Technik praktisch begegnen sollen. Aber das geschieht innerhalb unseres eigenen geschichtlichen Horizonts.

Wir befinden uns heute in einer eigenartigen Situation mit einer eigenartigen Herausforderung. Wir stehen bereits in der Konfrontation mit anderen Kulturen und der daraus resultierenden Notwendigkeit, einen gemeinsamen Lebenshorizont zu entwerfen und mit einer neuen Geschichte anzufangen. Dabei können und wollen wir wohl nicht auf den eigenen Horizont

verzichten und wollen auch nicht, dass die anderen dies tun, aber wir können die jeweiligen Horizonte auch nicht in Anspruch nehmen. Irgendwie müssen wir sie transzendieren.

Man muss davon ausgehen, dass der Entwurf eines neuen Horizonts ohne die Unterstellung eines universellen Vernunftprinzips nicht erfolgen kann, die gewisse allgemein verbindliche Grundwerte mit einschliesst. Aber es ist auch anzunehmen, dass es sich mit der praktischen Vernunft anders verhält als mit der theoretischen, die nicht von ungefähr dem Prinzip der Wertfreiheit untersteht, und dass Husserls Vernunftanspruch auf ideale Allgemeingültigkeit im praktischen Bereich zu weit geht; oder aber, dass man diesen unabdingbaren Grundwerten in sehr unterschiedlichen praktischen Systemen Rechnung tragen kann. Dann können wir uns vielleicht auf die Akzeptanz geteilter Werte beschränken, die wir suchen und setzen müssen, wenn wir im Lebenszusammenhang phronetisch einen neuen Horizont entwerfen. Hierbei würde das gegenseitige Sichverstehen selbst zu solchen Werten gehören, und zwar als Bedingung der Möglichkeit des Gesprächs. Damit setzen wir übrigens bereits eine Menge an Gemeinsamkeiten voraus – auch dann, wenn wir das Gespräch nur intendieren –, nicht zuletzt vieles von dem, was Vernunft impliziert.

Worauf können wir uns aber beim Entwurf eines interkulturellen Welthorizonts stützen, wenn nicht auf die Geschichte, und wenn die Vernunft uns bloß als unabdingbare Voraussetzung und vielleicht als regulatives Ideal gilt?

Es scheint keinen anderen Weg zu geben als den, dass wir uns auf das natürliche Prinzip im Wesen des Menschen stützen, das wir alle teilen. Dies muss aber in der lebensweltlichen Einstellung erfolgen, in der das intendierte Gespräch stattfindet. Dort aber scheint dieses Prinzip so sehr durch die jeweilige Kultur vermittelt, von Habitualisierungen, sozialen Praktiken, Institutionen und symbolischen Systemen so verarbeitet zu sein, dass die Natur in uns darin aufgeht, dass wir lebensweltlich am Ende nur das sind, was wir jeweils kulturell, also geschichtlich, aus der gemeinsamen Veranlagung gemacht haben. Sie steht uns nie unvermittelt, sozusagen nackt, gegenüber.

Das klare Bewusstsein, dass es andere Kulturen gibt, dass sie doch menschliche Kulturen sind, ist jedoch nicht nur das Bewusstsein, dass zum Wesen des Menschen die Vernunft gehört, die uns allen als normatives Prinzip und als lebensweltliche Motivation für das Gespräch gilt, sondern auch das Bewusstsein, dass dazu auch eine gemeinsame natürliche Wurzel gehört, die jeweils anders verarbeitet und vermittelt wird. Wenn aber die Konfrontation der Kulturen Konfrontation von Vermittlungen ist, ohne dass zum Vorschein kommt, was da vermittelt wird, tritt erneut das Problem der Inkommensurabilität auf.

verzichten und wollen auch nicht, dass die anderen dies tun, aber wir können die von Kulturen oder kollektiven, sozialen, institutionellen Geistesgestaltungen oder symbolischen Systemen sein. Kulturen sind getragen von Personen, die als individuelle Entitäten sich zu ihnen zusammenfügen. Man kann sogar sagen, dass das interkulturelle Gespräch lebensweltlich interpersonal fundiert ist, auf der Begegnung von Personen basiert, die verschiedenen Kulturen angehören und insofern sich selbstverständlich auch nicht nackt gegenüberstehen. Aber in dieser Situation, und nur in ihr, von Angesicht zu Angesicht, können wir uns an Husserls Idee von einer intuitiven Basis der Erkenntnis erinnern, denn auf dieser Basis können in einführenden Wahrnehmungen Grundstimmungen und Grundgefühle gegeben sein, in denen wir uns im Anderen erkennen und den Anderen anerkennen, die über kulturelle Vermittlungen hinaus da sind, oder besser, die jeweils anders verarbeitet und vermittelt werden. In diesem Fall ist die Anerkennung des Anderen mehr als ein allgemeines normatives Vernunftprinzip. Es ist, sozusagen, Vernunftvollzug im Vollzug des Lebens, wo Anerkennung Erkenntnis des Anderen und Selbsterkenntnis im Anderen ist. Das hebt selbstverständlich die jeweiligen Vermittlungen und Vermittlungshorizonte nicht auf. Da dann aber aufleuchtet, was jeweils vermittelt wird, haben wir die Möglichkeit, zugleich die Relativität der jeweiligen Vermittlungen zu erkennen. Diese Relativität impliziert zwar einen Pluralismus, aber nicht mehr im Sinne der Inkommensurabilität. Da entdecken wir vielmehr Möglichkeiten des Lebens, die auch Möglichkeiten für uns sein könnten, wobei wir uns besser verstehen, indem wir den Anderen verstehen. Damit erweitert sich unser Horizont, öffnet sich anderen Horizonten. Ob es auf diesem Weg zu einem gemeinsamen Lebenshorizont kommt, ob sich ein multikulturelles Gespräch auf der recht bescheidenen Basis der Einfühlung aufbauen lässt, kann man nicht voraussehen. Dies kann selbstverständlich misslingen. Das Gespräch hat erst begonnen.

In der nacheuropäischen Welt und bei der Konfrontation der Kulturen im Lebenszusammenhang kann uns Husserls anspruchsvolle Idee einer Vernunftkritik als streng wissenschaftlicher Philosophie nicht soviel bedeuten, wie sie Husserl selbst bedeutete. Aber sein Konzept der Vernunft als einer ungeschichtlichen Macht kann uns immer noch daran erinnern, dass wir uns beim Gespräch nicht nur auf die Einfühlung stützen sollen. Unser Miteinandersein in jedem Welthorizont steht unter dem Gebot der Verweisung auf Evidenz und der Verantwortung der Rechtfertigung, wobei die Idee der Allgemeingültigkeit als normatives Ideal mit der Idee des Menschen so verschmolzen ist, dass wir sie nicht preisgeben können, ohne die Idee des Menschen preiszugeben. Sie hebt die Pluralität der Kulturen nicht auf, nicht einmal teleologisch: Die Kulturen sind "Abschattungen" dieser Idee, aber Abschattungen sind eben nicht Abstufungen. Die Evidenz der Pluralität der Kulturen macht uns bewusst, dass wir genau dies sind: dass jede Kultur eine

Erscheinung dessen ist, was sich da abschattet. Dieses Bewusstsein ist eo ipso Bewusstsein davon, dass keine Abschattung die Idee völlig erschöpft. Diese Abschattungen, die die Kulturen ausmachen, sind aber keine fensterlosen Monaden. Einfühlung und Vernunft öffnen sie einander für ein gegenseitiges Verstehen in einem Lebenshorizont, der die jeweiligen Horizonte nicht aufhebt. Das zu entwerfen, und nicht eine kosmopolitische Gesellschaft, ist die Herausforderung beim interkulturellen Gespräch.

Zur Vernunft gehören Wissenschaft und die Idee einer Vernunftkritik, bestimmt aber nicht genau die, die sich in Husserls eigener Philosophie und insbesondere in unserem Text als eine Abschattung der Idee darstellt. Vielleicht müssen wir beim interkulturellen Gespräch an der Idee selbst festhalten, an dem, was in Husserls Philosophie abgeschattet wird. Nach fast einem Jahrhundert ist die Lage zudem anders, als sie sich Husserl darbot. Was immer auch Vernunftkritik sein mag, sie ist nach wie vor nicht Kritik an der Vernunft aus weltanschaulichen Gesichtspunkten. Die scharfe Trennung zwischen Weltanschauung und Wissenschaft, Weltanschauungsphilosophie und wissenschaftlicher Philosophie, die nicht die eine zugunsten der anderen fallen lässt, ist selbst eine Leistung der Vernunftkritik, die wir gerade angesichts des Kulturpluralismus nicht preisgeben sollten.
