

## II. Theorie und Praktik

Bevor die Frage nach der Praxisfunktion der Theorie als transzendentaler Phänomenologie zu stellen sein wird, soll in diesem Teil nach der Disziplin gefragt werden, die Husserl zufolge die Normprinzipien des Handelns und zuoberst des Handelns der Theorie selbst in ihrer Funktion für die Praxis zum Thema macht. Bedingungen für Normen, die praktisches Handeln leiten, aufzuzeigen und Maßstäbe für Bewertungen von Handlungen zu entwerfen, umschreibt traditionell den Aufgabenbereich der Ethik als einer philosophischen Sonderdisziplin. Auch Husserl hat eine Ethik entwickelt. Vermag jedoch eine philosophische Teildisziplin wie die Ethik die universale Praxisfunktion der Philosophie zu behandeln? Es wird zu zeigen sein, daß es in der Tat ein kardinales, wenn auch zuweilen nur apokryph geäußertes Anliegen Husserls ist, die Praxisfunktion der Theorie von der Ethik analysieren zu lassen. Das, was Husserl unter *Ethik* versteht, changiert in diesen beiden Hinsichten: Als solche, die auch die Praxisfunktion von Theorie zum Thema hat, also damit das Tun der Theorie reflektiert, erweist sie sich als eine besondere Reflexionswissenschaft, als Metatheorie (Husserl bezeichnet sie als „Vernunftlehre“), die sich auf die gesamte Theorie bezieht. Zugleich stellt sie eine Sonderdisziplin mit einer Sonderthematik dar. Diese Doppelschichtigkeit erinnert an Husserls Auffassung des Verhältnisses von Theorie und Praxis, von theoretischer und praktischer Vernunft. Das Sich-gegenseitig-Umgreifen von Theorie und Praxis ist auch das Denkmodell, das diesen beiden Aspekten der Ethik zugrunde liegt. Zum einen umgreift Ethik alle Theorie, zum anderen wird sie von dieser umgriffen. In diese Diskussion gehört auch die Frage nach dem Ort der Ethik im Gesamt der philosophisch-phänomenologischen Disziplinen. Ethik ist für Husserl eine ontologische Disziplin, eine Regionalontologie,

ähnlich wie die Logik, sie ist also vorphilosophisch. Wie kann sie dann aber die Problematik der Praxisfunktion von Theorie bedenken, deren Erfüllung für Husserl erst in der Ermöglichung einer transzendentalen Phänomenologie gegeben ist? In welchem Verhältnis steht die Regionalontologie Ethik zur transzendentalen Sphäre und zur transzendentalen Phänomenologie? Diese Fragen werden erst abschließend beantwortet werden können.

Im ersten Abschnitt (1.) dieses Teils soll Husserls Begriff der Ethik im Vergleich mit den Disziplinentiteln von ‚Praktik‘ und ‚Axiologie‘ erläutert und Ethik in ihrer metatheoretischen Funktion sowie als Regionalontologie untersucht werden. Der zweite Abschnitt (2.) vertieft die Analyse des Anwendungsgebietes der regionalontologisch begriffenen Ethik hinsichtlich der Grundthemen einer Individual- und Sozialethik; es schließt mit der Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Einzelperson im ethischen Horizont einer Umgestaltung des Lebens.

## *1. Theorie der Praktik*

### 1.1. Praktik als Ethik

Für Husserls Auffassung der Ethik ist bezeichnend, daß er ihre Konzeption früh schon in die Diskussion um das einheitliche Ganze von Wissenschaft, dessen, was universale Wissenschaft sein soll, einbindet. Er übernimmt nicht traditionelle Bestimmungen der philosophischen Disziplinen, sondern problematisiert sie.<sup>147</sup> Die Abgrenzung einer Disziplin bedarf der wissenschaftlichen Rechtfertigung, und so verweist eine wissenschaftliche Begründung der ontologischen Disziplinen für Husserl korrelativ auf die Regionen

---

<sup>147</sup> „Traditionell werden Wahrheit, Güte und Schönheit als koordinierte philosophische Ideen hingestellt und ihnen entsprechende parallele normative philosophische Disziplinen angenommen: Logik, Ethik, Ästhetik. Diese Parallelisierung hat ihre tiefliegenden und nicht hinreichend geklärten Motive, sie birgt in sich große philosophische Probleme, denen wir im Interesse einer wissenschaftlichen Begründung der Ethik, aber auch in allgemeinerem philosophischem Interesse nachgehen wollen.“ (Hua XXVIII, 3)

des Vernunftbewußtseins. Sein - Vernunft - Wissenschaft ist ein korrelativer Dreischritt, der Husserl zufolge für jede Wissenschaft bindend ist.<sup>148</sup> Das zentrale Bestreben von Husserls frühen Untersuchungen zur Ethik<sup>149</sup> gilt der Begründung einer formalen Ethik als einer Parallele zur formalen Logik. Eine solche Parallele gründet in „der Parallele der Akt- und Vernunftarten, auf welche diese Disziplinen wesentlich zurückbezogen sind, der urteilenden Vernunft auf der einen Seite, der praktischen Vernunft auf der anderen“ (Hua XXVIII, 3), in „der gattungsmäßigen Wesensgemeinschaft aller Setzungscharaktere“ (Hua III, 242). Husserls ethische Untersuchungen (wie auch die logischen) sind somit in engem Zusammenhang mit seinem Projekt einer auf phänomenologisch geklärten Fundamenten neu zu errichtenden Kritik der theoretischen und praktischen Vernunft zu sehen.<sup>150</sup> Husserl spricht zumeist von der Parallele logischer, wollender und wertender Vernunft,<sup>151</sup> denn die Axiologie als ontologische Wissenschaft der wertenden Vernunft soll Logik und Ethik zur Seite treten (vgl. Hua XXVIII, 3 f.). Diese parallelen formalen Ontologien gründen für Husserl in zugehörigen Phänomenologien, deren Aufgabe es ist, das jeweilige „System fundamentaler Strukturen des Glaubensbewußtseins“ (ebd. 4) zu analysieren. So kommen zu einer Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis als Grund- und Ursprungswissenschaften der formallogischen Wissenschaft Phänomenologien der „Wertungs- und Willenstheorie“ als Grundwissenschaften der formalen Axiologie und Praktik hinzu (vgl. ebd.).

---

<sup>148</sup> Vgl. Hua III,1, 4. Abschnitt, 2. und 3. Kapitel.

<sup>149</sup> Zur Einteilung von Husserls Untersuchungen zur Ethik in eine frühe (bis etwa 1917), eine mittlere (bis etwa 1932) und eine späte Phase vgl. auch U. Melle, „The Development of Husserl’s Ethics“, a.a.O.

<sup>150</sup> Vgl. Husserls Tagebuch-Eintragung vom 25.9.1906 (Hua XXIV, 442 ff., besonders 445-447).

<sup>151</sup> Die Parallelisierung von Logik, Ethik, Axiologie war für Husserls frühe Untersuchungen zur Ethik der entscheidende Ausgangspunkt; vgl. die Vorlesung über „Grundfragen der Ethik und Wertlehre“ von 1914 (Hua XXVIII, 3), den Ergänzenden Text Nr. 8 („Logik, Ethik [Praktik], Axiologie: Analogien“) vom selben Jahr (ebd. 422 ff.), auch schon die Vorlesung über „Grundprobleme der Ethik“ von 1908/1909, ebd. 237.

In der Vorlesung „Grundfragen der Ethik und Wertlehre“ von 1914 stellt Husserl die Frage: „Was ist denn das Ethische in dem denkbar weitesten Sinn, das dem Logischen im weitesten Sinn korrespondiert?“ und antwortet: „In jedem Sinn bezieht sich die Ethik auf das Handeln so, wie sich die Logik auf das Denken bezieht, wie diese auf das richtige oder vernünftige Denken geht jene auf das richtige oder vernünftige Handeln“ (ebd. 33). Auch seine Ethik-Vorlesung vom Sommersemester 1920 (die er 1924 als seine letzte Vorlesung zur Ethik wiederholte) beginnt mit einem Hinweis auf diesen Parallelismus.<sup>152</sup> Die Parallelität bezieht Husserl auf die *Formen* des jeweiligen Bewußtseins, des logischen, des wertenden oder des praktischen.<sup>153</sup> Daran knüpft sich sein Vorwurf an die Tradition, daß diese nicht streng zwischen formal- und materialontologischen Disziplinen schied und die Aufgabe einer reinen formalen Ethik ebenso mit einer entsprechenden normativ-praktischen Disziplin, einer Kunstlehre, verwechselte wie im Fall der Logik (vgl. F I 28, 8 ff.). Auch in diesem Sinn bilden insbesondere Husserls frühe Vorlesungen zur Ethik eine Entsprechung zu den *Logischen Untersuchungen*: Sie wollen eine formale Ethik als eine solche Theorie begründen, die frei von praktischen Einmengungen ist (vgl. unten III.1.). In der Vorlesung von 1908/1909 nennt Husserl zwei Gründe dafür, daß die Tradition eine solche rein formale Ethik nicht entwickelte: zum einen „den Umstand, daß das Interesse am Ethischen und seiner Durchforschung selbst ein ethisches Interesse“ war, „Wissenschaft, echte und strenge Wissenschaft, entspringt aber aus theoretischem Interesse und entwickelt sich umso höher, je reiner das theoretische Interesse ist“ (Hua XXVIII, 346); zum anderen die Tatsache, daß Logik strenge Wissenschaften ausgebildet habe, was bei Axiologie und Ethik nicht der Fall gewesen

---

<sup>152</sup> „Knüpfen wir an die traditionelle Parallelisierung der Ethik mit der Logik an, die in der Tat tiefstliegende Motive in der Vernunft selbst hat.“ (F I 28, 8)

<sup>153</sup> „Den Formen des objektivierenden Bewußtseins und näher, den Formen des urteilenden und erkennenden Bewußtseins werden doch wohl Formen des wertenden und praktischen Bewußtseins entsprechen.“ (Ethik-Vorlesung 1911, Hua XXVIII, 207)

sei.<sup>154</sup> Von da her legitimierte es sich, wenn Logik als Wissenschaftslehre katexochen angesehen werde („man kann daher mit Vorteil die Logik als Wissenschaftslehre geradezu definieren“ [ebd.]).

Ogleich Husserl rein formale Ethik und Axiologie als Analoga zur rein formalen Logik etablieren will, unterstreicht er in den frühen Vorlesungen zugleich die besondere Bedeutung der Logik als einer Wissenschaftslehre. Zudem weist er wiederholt darauf hin, daß die theoretische Vernunft die anderen Vernunftarten umgreife: „Das Feld der theoretischen Vernunft ist im weitesten Sinn das Feld jeder möglichen Objektivation, und das ist allumfassend“ (Ethik-Vorlesung 1911, Hua XXVIII, 206). Die theoretische Vernunft ist allumfassend, insofern „jeder nicht-objektierende Akt zur Unterlage einer ihm ein Wertobjekt oder seinsollendes Objekt entnehmenden Objektivation werden kann“ (ebd.). Und an anderer Stelle sagt Husserl: „Erkennendes Bewußtsein ist zugleich wertendes und wollendes.“ (Ebd. 174)

Demgegenüber heißt es in Husserls Ethikvorlesung von 1920, daß „Normierung und technische Regelung“ der Ethik „eine ungleich universalere Umspannung hat gegenüber der Logik“ (F I 24, 8). Doch Husserl spricht hier von der Logik als Kunstlehre, nicht als einer formalontologischen Disziplin. Im gleichen Sinn heißt es im dritten *Kaizo*-Artikel: „Die volle Ethik umspannt die Logik (logische Kunstlehre) in allen üblichen Begrenzungen, ebenso die Axiologie (Wertelehre, speziell die ästhetische) wie auch jede wie immer zu begrenzende Praktik.“ (Hua XXVII, 40) Das heißt, die Umspannung der Ethik reicht so weit, als es um die Handlungsdimension, den praktischen Bereich des Theoretischen, geht: „Auch jedes wissenschaftliche Erkennen ist z.B. ein ‚Handeln‘, und das berufsmäßig der Wahrheit gewidmete Leben des Wissenschaftlers ist ein ‚erkenntnisethisches‘ - wenn es überhaupt ein im vollen Sinne rechtmäßiges oder vernünftiges ist.“ (Ebd.) Die Ethik im vollen Sinn umspannt Husserl zufolge alles Praktische, das dem

---

<sup>154</sup> Wie Husserl später im ersten *Kaizo*-Artikel deutlich macht, wäre es die zu entwickelnde Idealwissenschaft vom Geistigen, die reine Ethik und Axiologie als Sonderdisziplinen in sich schließt (vgl. Hua XXVII, 6 ff.).

Theoretischen zukommt, nur dieses selbst begreift sie nicht mit ein. In diesem alle Handlung umfassenden Sinn ist Ethik eine universale (vgl. ebd.).

Husserl kennt also einen engeren Begriff von Ethik (Ethik als formalwissenschaftliches Pendant zu den anderen Formalwissenschaften der Logik und Axiologie, das die praktische Vernunft zum Thema macht) und einen weiteren Begriff (Logik, Axiologie und Praktik umspannende universale Ethik als ontologische Kunstlehre). Ist der engere Ethik-Begriff weitgehend synonym für Praktik (Husserl spricht in den frühen Vorlesungen zur Ethik wechselweise von Ethik und Axiologie bzw. Praktik und Axiologie), so treten bei Husserls späterem und weiterem Ethik-Begriff Praktik und Ethik auseinander. Hier ist dann (wie im obigen Zitat) die Rede von einer begrenzten Praktik (als Analogon zur Logik und Axiologie) im Gegensatz zu der Handlungen im weitesten Sinn umgreifenden universalen Ethik. Husserls spätere Position betont jedoch stärker die Praktik: Nicht nur, daß die universale Wissenschaft vom vernünftigen Handeln eo ipso auch eine universale Praktik darstellt (die eine universale Axiologie mitbefaßt) - was Husserl terminologisch so nicht faßt, er spricht in diesem Sinn von ‚Ethik‘ -, sondern vor allem, weil der Praxiszusammenhang des Lebens und seine vernünftige Gestaltung nun das kardinale Problem der Ethik wird. So heißt es einleitend in Husserls drittem *Kaizo*-Artikel: „Erneuerung des Menschen - des Einzelmenschen und einer vergemeinschafteten Menschheit - ist das oberste Thema aller Ethik.“ (Hua XXVII, 20)

Hierbei fällt noch eine weitere wesentliche Modifikation des späteren Ethikbegriffs Husserls auf: Kontrastierte Husserl früher formale und materiale Ethik gemäß der Unterscheidung von formaler und materialer Ontologie - und beide wären demnach Gegenstände der wesenswissenschaftlichen Forschung der Phänomenologie -, so tritt diese Unterscheidung später kaum noch auf. Formale und materiale Ethik verschmelzen zur „reinen Ethik“, die Husserl als „die Wissenschaft vom Wesen und den möglichen Formen eines solchen Lebens in reiner (apriorischer) Allgemeinheit“ charakterisiert (ebd.). Der reinen Ethik stellt Husserl die „empirisch-humane Ethik“ gegenüber, die „die Normen der reinen

Ethik dem Empirischen anpassen“ soll und nicht mehr eine phänomenologische Disziplin darstellt (ebd.). Auch hierin zeigt sich eine Verschiebung zugunsten der Berücksichtigung des Praktischen: Leitend ist jetzt nicht mehr das Bestreben, eine formale Ethik als Analogon zur Logik zu begründen, sondern eine praktische Motivation, die Husserl allerdings, wie zu zeigen sein wird, transzendental zu verankern sucht: die Umgestaltung, „Erneuerung“ der Praxis. Mit der Begründung einer reinen Ethik erhält diese Aufgabenstellung bereits ein phänomenologisch-ontologisches Fundament. Die Ethik als solche bleibt - wie schon beim frühen Husserl - ontologische Wissenschaft, Regionalontologie; ihre Methode ist die wesenswissenschaftliche, die der eidetischen Phänomenologie.<sup>155</sup> Mit ihrer späteren Fassung, die die Abgrenzung zwischen formal- und materialontologischer Disziplin verwischt, wenn nicht auflöst, sowie mit der ausdrücklichen Leitfrage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Umgestaltung der menschlichen Praxis ordnet sich Ethik der regionalontologischen intentionalen Anthropologie ein.<sup>156</sup>

## 1.2. Ethik als Vernunftlehre

Mit diesen Ausführungen ist der Ort, der der Ethik als Vernunftlehre zukommen soll, noch nicht bestimmt; geklärt ist nicht ihr Verhältnis zu anderen Wissenschaftsarten. Geleitet von der Absicht, Ethik und Axiologie bzw. praktische und axiologische Vernunft als Analoga der Logik bzw. der logischen Vernunft aufzuzeigen, stellt Husserl in der Vorlesung von 1914 die Frage nach dem Verhältnis dieser verschiedenen Vernunftarten zueinander und knüpft daran die weiteren Überlegungen, ob denn trotz ihrer verschiedenen Arten die Vernunft eine und ob sie als diese eine logische sei (vgl. Hua XXVIII, 56 ff.). Daß für ihn die Antwort nicht in der Alternative

---

<sup>155</sup> Vgl. den zweiten *Kaizo*-Artikel „Die Methode der Wesensforschung“, Hua XXVII, 13 ff.

<sup>156</sup> Wichtige Nachlaßmanuskripte aus der Zeit der mittleren und späteren Periode von Husserls ethischen Untersuchungen finden sich in der Gruppe A V, betitelt mit „Intentionale Anthropologie (Person und Umwelt)“.

einer monistischen Vernunftkonzeption auf der einen Seite und einer offenen Pluralität der Vernunft auf der anderen liegt, wird schon in der Problemstellung deutlich: Die „*universelle Herrschaft der logischen Vernunft*“ kann niemand leugnen. Muß das aber besagen, daß eine praktische und axiologische Vernunft in Analogie zur logischen keinen Sinn habe?“ (ebd. 57). Eine Auflösung dieses Paradoxons, demzufolge die „Allherrschaft der logischen Vernunft“ zugestanden, damit aber zugleich in Frage gestellt wird, ob „jede Vernunft selbst logische Vernunft“ sei (ebd. 59), gibt Husserl mit seinem Hinweis auf die grundsätzlichen Scheidungen der Aktarten: „Der Parallelismus der Vernunftarten hat seine Wurzel im Parallelismus der Grundarten von Akten.“ (Ebd.) Jede dieser Grundarten sei durch eine bestimmte Grundart von Meinungen gekennzeichnet. In der Erkenntnisphäre seien die Akte als doxische durch den *belief*, durch Stellungnahmen des Glaubens, bestimmt. Davon unterscheiden sich die „Gemütsakte“ des Fühlens, Begehrens, Wollens (ebd.). Im Fall des ästhetisch wertenden Bewußtseins, „im Genuß des Schönen lebend, vollziehen wir gefallendes Vermeinen, [...] und dieses ist als vermeinendes Verhalten das Analogon zum urteilenden Vermeinen, allgemeiner, zum Seinsvermeinen der Art des Glaubens“ (ebd. 60). Wertende und wollende Akte sind vorausgesetzt, damit ein nachfolgendes Urteil sich auf sie richten kann. Die logischen Akte machen somit „nur sichtbar, was da ist“, sie „konstituieren nur die logischen Formen, nicht aber die in den Formen gefaßten eigentümlichen Vernunftgehalte der parallelen Vernunftsphären“ (ebd. 69). Wertende und praktische Vernunft seien „sich selbst verborgen“ und würden „erst offenbar durch die auf dem Grund der Gemütsakte sich vollziehende Erkenntnis“ (ebd. 63).

Die Triftigkeit dieser Aussage Husserls ist hier nicht zu diskutieren. Man könnte gegen sie auf den Welterschließungscharakter jener Akte hinweisen, der doch auch ein Sichwissen miteinbegreift. Sich selbst verborgen sind diese Akte doch wohl nur in dem Sinn, daß sie als solche eben nicht logisch-theoretisch objektiviert sind. In unserem Zusammenhang ist bedeutsam, auf welche Weise Husserl die Auflösung jenes Paradoxons vornimmt: in dem Nachweis, daß zwei scheinbar gegensätzliche Aspekte



bestehen, die einander allenfalls in formallogischer, nicht jedoch in phänomenologischer Hinsicht ausschließen. Der Nachweis hat zum Inhalt, daß es letztlich „irreduzible Gattungen“ innerhalb der „obersten Gattung ‚Akt‘“ (ebd. 62) gibt und daß ebenso eine besondere Aktgattung alle Gattungen zu umgreifen vermag.<sup>157</sup> In diesen frühen Ethik-Vorlesungen spricht Husserl noch nicht davon, ob und inwiefern die wertende und praktische Vernunft die logisch-theoretische umfassen kann. In der Vorlesung von 1914 findet sich eine Stelle, an der Husserl zeitgenössische Versuche vor allem des Neukantianismus, „das Urteilen geradezu als eine Art des Wertens anzusehen, des Wertens im Sinne eines Gemütsaktes“ (ebd.), mit dem Argument zurückweist, daß auf diese Weise der Wertbegriff eine unreflektierte Verallgemeinerung erfahre und mit dem eigentlichen, inneren Wertbegriff vermengt würde (vgl. ebd. 62 f.), während er selbst anderenorts nicht zögerte, Erkennen als Handeln aufzufassen.

Später hingegen erwägt Husserl, wie bereits erwähnt, auf welche Weise Ethik die theoretische Vernunft umgreife. Zwar ist Ethik als Theorie selbst eine Weise logisch-theoretischer Vernunft, und demzufolge könnte sie in ihrer universalen Umspannung darauf bauen, daß der logischen Vernunft schon jene Universalität zuerkannt wurde. Zugleich aber ist Ethik ihrem Gegenstand nach verwiesen auf die ihrerseits irreduziblen Sphären praktischer und wertender Vernunft, die, sollte der Ethik jene Universalität in der Tat zukommen, in ihrer alle Vernunftarten übergreifenden Geltung erst erwiesen werden müßten. Wie gezeigt, ist Ethik für den späteren Husserl insofern universal, als sie sich auf die theoretische Explikation und Normierung alles hinsichtlich seines Werts befragbaren Handelns bezieht, und Handeln, Praxis selbst, ist in

---

<sup>157</sup> In der Ethik-Vorlesung von 1914 heißt es: „Die *Allwirksamkeit der logischen Vernunft* besteht darin, daß sie das gesamte Feld des Erkennbaren überhaupt umspannt, also auch des Erkennbaren, das wir als Wesen der Vernunftarten bezeichnen. Sie erkennt dann eben, daß es a priori wesensverschiedene Gattungen von vermeinenden Akten, von Stellungnahmen, gibt, und zu ihnen gehörig, wie wir zu sehen glauben, Grundarten von Geltungen oder, wie wir auch sagen können, Grundarten von Normierungen, von Sollungen mit Grundarten von normativen Korrelaten, gültigen Sätzen bzw. Gegenständen, Werten.“ (Hua XXVIII, 61 f.)

dem Sinn universal, daß auch der theoretisch urteilende Akt seine praktische Seite besitzt. So begriffen ist der Zugriff der Ethik in analoger Weise universal wie derjenige der Logik, insofern Logik wie Ethik alle Vernunftarten betreffen, ohne daß aber die logisch-theoretischen und die praktisch-wertenden Vernunftarten je zusammenfielen. Zudem besitzt die Logik gegenüber der Ethik den Vorzug, daß sich die Ethik als solche, als Theorie, auch der Logik bedienen muß, nicht aber umgekehrt. Um Husserls spätere Konzeption einer universalen Ethik in ihrer übergreifenden, vernunft-theoretischen Funktion genauer zu erkennen, soll im folgenden seine Unterscheidung von Ethik als praktischer Disziplin, als Kunstlehre, sodann als rein theoretisch begründeter Normwissenschaft, als „Technologie“, und schließlich als reine, apriorische Wissenschaft näher untersucht werden.

In der seine letzte Ethik-Vorlesung von 1920 bzw. 1924 leitenden Fragestellung macht Husserl wie erwähnt erneut die Parallelität von Logik und Ethik zum Problem. Die Antwort wird in der Erörterung der Frage gesucht, inwiefern die Ethik eine Kunstlehre darstelle und inwiefern eine rein apriorische Wissenschaft. Bemerkenswerterweise nimmt Husserl dabei ausdrücklich Bezug auf den ersten Band der *Logischen Untersuchungen*, auf die *Prolegomena*, in denen er mit einer Kritik der logischen Kunstlehre den logischen Psychologismus abzuwehren suchte (F I 28, 21). Nun gelte es, „diesen selben Kampf“ „gegen den ethischen Psychologismus und gegen den Psychologismus in der Theorie der praktischen Vernunft und der Theorie der ethischen Erkenntnis durchzufechten, wie denn in allen parallelen Vernunftphären und normativen philosophischen Disziplinen“ (ebd. 21 f.).

Husserl beginnt mit einer Kritik von Brentanos Unterscheidung der Kunstlehre als praktischer Disziplin, die ihre Einheit aufgrund eines praktischen Interesses besitze, und der theoretischen Wissenschaft mit ihrem einheitsstiftenden Moment des theoretischen Interesses (vgl. ebd. 23). Husserl hält eine derartige Abgrenzung von theoretischem und praktischem Interesse für fraglich, da in jeder Wissenschaft „die Einheit eines praktischen Zweckes und Zwecksystems“ leitend ist (ebd. 26), formuliert also seine These von der Theorie als einer besonderen, der theoretischen Praxis. Was die

Kunstlehre betrifft, könne diese nicht als eine ausschließlich praktische Disziplin bestimmt werden. Sie sei, so Husserl, doppelsinnig, je nachdem im konkreten Fall eine praktische oder die rein theoretische Einstellung maßgebend ist (ebd. 37). Denn: „Jeder praktische Satz kann theoretisch gewendet werden.“ (Ebd. 32) Im Gegensatz zu den *Logischen Untersuchungen* betont Husserl hier die Möglichkeit einer Kunstlehre in rein theoretischer Einstellung. Eine solche Kunstlehre, eine Kunstlehre „in einem neuen Sinne“ (ebd. 34), bezeichnet er in der Ethik-Vorlesung als „Technologie“ (ebd. 33).<sup>158</sup> Beiden Weisen der Kunstlehre, der Kunstlehre in theoretischer wie derjenigen in praktischer Einstellung, spricht Husserl auch hier partielles Recht zu (schon die in rein praktischer Einstellung gründenden Kunstlehren besitzen „ihren guten Sinn und ihr gutes Recht“ [ebd. 14]), andererseits genügen beide nicht zur Begründung einer reinen Theorie als solcher, einer reinen Logik wie einer reinen Ethik (vgl. ebd. 38 f.). Zwar sind die Technologien nicht mehr rein praktisch fundiert wie die Kunstlehren - in ihnen kommt ja das rein theoretische Interesse zu einem partiellen Recht -, doch die Ausbildung des rein theoretischen Interesses, des Interesses rein um der Sache willen, ist in ihrem Fall durch ein konkret leitendes praktisches Interesse begrenzt. Ist reine Wissenschaft gleichsam erst im ganzen auf Praxis bezogen, wobei innerhalb dieses Ganzen die reine Theorie dominiert, so erfolgt im Fall der Technologie die Ausbildung des Theoretischen schon unter

---

<sup>158</sup> Von einer ‚Technologie‘ in Anführungszeichen spricht Husserl im Manuskript E III 4 (1930) und meint damit eine „Kunstlehre des richtigen individuellen Lebens, also in gewisser Weise eine ‚Technologie“ (15). Im Gegensatz zu seinem sonstigen Sprachgebrauch bezeichnet er hier mit ‚Kunstlehre‘ eine apriorische Disziplin: Diese Kunstlehre soll eine „formale“ sein, „formale Ontologie der absoluten Werte und des Lebens auf sie hin (formale absolute Axiomatik und Praktik), absolute Lebenskunst“ (ebd.). Einige Seiten weiter stellt Husserl die Frage: „Ist Ethik als Kunstlehre des ethischen Menschentums eine Technik, die hinauslaufen will auf eine Selbstdressur wie im Klavierspielen oder im Rechnen?“ (35). Dies führt zur Erörterung des Problems, ob bei der Rationalisierung des Geistigen durch die apriorische Ethik ein ähnlicher Idealisierungsvorgang vorliegt wie im Fall der angewandten Mathematik. Im vierten *Kaizo*-Aufsatz, der das sozialetische Problem der Erneuerung mittels universaler Wissenschaft behandelt, spricht Husserl bereits von der „ethischen‘ Technik“ als der „Technik der Selbstverwirklichung echter Humanität“ (Hua XXVII, 56).

vorgängiger Leitung bestimmter endlicher praktischer Interessen, während die bloßen Kunstlehren von vornherein erst gar nicht „im Dienste theoretischer Erkenntnis“ (ebd. 30) stehen. Die technologischen Wissenschaften sind ferner darin begrenzt, daß sie ihrerseits Husserl zufolge in rein theoretischen Wissenschaften gründen, so die Ethik als Technologie in empirischer wie apriorischer Psychologie, Soziologie, Wertelehre (ebd. 35).<sup>159</sup>

Die Ethik muß sich also von „aller praktischen Abzweckung“ befreien (wobei Husserl unter solcher Abzweckung auch alle Moralphilosophie versteht, man denke an seine Kritik der Weltanschauungsphilosophie im *Logos*-Artikel) und „sich zu freier und reiner theoretischer Haltung erheben“ (F I 28, 44). Sie muß sich als „apriorische Wissenschaft von der rein praktischen Vernunft und von dem in ihren Akten sich konstituierenden absoluten und relativen Sollen“ ausbilden (ebd.). Solcherart ist sie eine „Grundwissenschaft der Philosophie“ (ebd. 46), und wie die reine Logik „alle erdenklichen Wissenschaften als Prinzipienlehre umspannt“, so umgreift die reine Ethik „das Universum möglicher Praxis“ (ebd.). Was Husserl zu Beginn der Ethik-Vorlesung von 1920/1924 für die Ethik als Kunstlehre feststellte, „daß ihre Normierung und technische Regelgebung eine ungleich universalere Umspannung hat gegenüber der Logik und gegenüber allen anderen möglichen Kunstlehren“ (ebd. 8), gilt in gewisser Weise auch für die reine Ethik. Von welcher Art und welchem Umfang ist ihre Umspannung? Was den Umfang dieser Umspannung anbelangt, so reicht diese so weit, so weit es um *Praxis* und *Weltwissenschaft* geht.<sup>160</sup>

---

<sup>159</sup> In A V 22 (1931) heißt es, daß auch eine „universale Ethik“, eine „ethisch-teleologische Weltbetrachtung“ „alle positiven Wissenschaften voraussetzen würde. Als Ethik des tatsächlichen Menschen selbstverständlich die Anthropologie bzw. die Psychologie, die Soziologie im Sinne einer Sozialpsychologie [...], die Geschichte des Menschen in seiner Menschlichkeit, [...] dann aber auch alle Naturwissenschaften“ (27 f.).

<sup>160</sup> In der Vorlesung über „Erste Philosophie“ heißt es: „Hiermit tritt die Universalität der Umspannung des Reichs der Erkenntnis über alle Reiche der aus Gemüts- und Willenssubjektivität stammenden Leistungen klar hervor, freilich auch korrelativ eine ähnliche Umspannung, durch die das wertende Gemüt und der Wille im Streben und Handeln über die gesamte Subjektivität und alle ihre intentionalen Funktionen hinüberreicht.“ (Hua VIII, 25)

Damit wird nicht nur deutlich, daß Praxis und Weltwissenschaft Korrelate sind, sondern daß es das „Universum möglicher Praxis“ ist, hinsichtlich dessen universale Ethik alle Wissenschaft umgreift, sofern diese Weltwissenschaft, mundane Wissenschaft ist. Die Umschließung aller Wissenschaft in der Ethik erfolgt, wie erwähnt, nur hinsichtlich der praktischen Seite der Wissenschaft - „die Universalität der Ethik, ethischen Praxis umfaßt die Universalität der Wissenschaft als einer Praxis“ (B I 21 IV, 32). Betrachten wir zunächst das erste Kriterium, das der Praxis, näher.

Das Verhältnis von Ethik und Logik als Vernunft- und Wissenschaftslehren bezüglich ihrer gegenseitigen Umspannung behandeln die einleitenden Ausführungen eines relativ späten Textes Husserls, der Vorlesung „Einleitung in die Philosophie“ vom Wintersemester 1922/1923. Husserl nennt hier die „universale Wissenschaftslehre“, als universale Wissenschaft vom erkennenden Leben, speziell der erkennenden Vernunft (B I 37, 29b), also die reine Logik. Nun müßte es aber „in einem analogen Sinn eine noch viel universalere [...] Lebenslehre und wiederum eine solche unter dem obersten Gesichtspunkt der Vernunft“ geben (ebd.). Dies zielt auf die Idee einer universalen Vernunftlehre mit „besonderen Vernunftlehren“, darunter die Wissenschaftslehre nur eine Abteilung wäre (ebd. 30a). Husserl zufolge ist eine Wissenschaft gefordert, die, wie die Logik hinsichtlich der erkennenden Vernunft das erkennende Leben als wahres und falsches zum Thema hat, das gesamte Vernunftleben hinsichtlich des „Echten“ und „Unechten“ untersucht (vgl. ebd. 29b).<sup>161</sup> Eine solche universale Vernunftlehre müsse sich in zwei grundsätzlichen Stufen realisieren: zunächst im „universalen Studium der vollen und ganzen Subjektivität, soweit sie irgend unter möglichen Vernunftnormen steht“ (ebd. 30b), sodann „müßte

---

<sup>161</sup> Im dritten *Kaizo*-Artikel betont Husserl die Allgemeinheit, in der der Begriff ‚Vernunft‘ verwendet würde; er reiche so weit, „soweit irgend in personalen Akten von richtig und unrichtig (bzw. Recht und Unrecht), von vernünftig und unvernünftig gesprochen werden kann“. „Alle Aktarten kommen hier in Betracht [...] Nur eine die volle Universalität der Vernunft umspannende Vernunftlehre und in Richtung auf die Wesensmöglichkeiten eines praktischen Vernunftlebens eine entsprechend universale ‚Ethik‘ können vollständige prinzipielle Einsichten geben und danach ein ethisches Leben der höchsten Wertstufe, der aus vollkommener prinzipieller Klarheit, ermöglichen.“ (Hua XXVII, 40)

sie das Spezifische der Vernunft selbst und aller Vernunftarten und sowohl nach seiten der spezifischen Vernunfttätigkeiten wie nach seiten der Vernunftgebilde [...] zum Thema machen“ (ebd.). Diese zweite Fragestellung richtet sich also auf die genuinen Vernunftprobleme, auf die Probleme von Evidenz und Nichtevidenz, wozu vor allem die Prüfung jeglicher Evidenz und die Auflösung „naiver Selbstverständlichkeiten“ gehören (ebd.). Dazu zählt für Husserl auch, die Bedingungen der Realisierbarkeit eines „seligen Lebens“ und eines „seligen Gesamtlebens überhaupt“ (ebd. 31a f.) aufzuzeigen. Der Begriff ‚Glückseligkeit‘ oder der von Fichte entlehene Begriff ‚Seligkeit‘<sup>162</sup> verweisen bei Husserl auf die Korrelatbegriffe der „Erfüllung“ bzw. der „Befriedigung der Intention“ (vgl. ebd. 31a), sind also intentionalphänomenologische Begriffe und auf die Intentionalität des Bewußtseinslebens und auf seine teleologische Grundstruktur zu beziehen. In den einführenden Reflexionen zur Vorlesung „Einleitung in die Philosophie“ führt Husserl aus, daß allen Erfüllungsweisen der Intentionalität bestimmte Weisen des seligen Lebens entsprechen. „Erkenntniseligkeit“ wäre die „reine Erfüllung der Erkenntnisintentionen“, jedes wissenschaftlich einsichtige Tun wäre so ein „Stück seliges Leben“ (ebd.), wohingegen ein seliges Gesamtleben, „ein einheitliches Leben, das nach allen seinen Intentionen, nach all seinem Streben, immerfort, in der Form reiner Erfüllung verlief“ (ebd. 31b).

Die universale Vernunftlehre ist somit als „Wissenschaft vom vernünftigen oder wahrhaft guten Leben überhaupt oder vom seligen Leben“ zu bezeichnen; „sie ist Wissenschaft von seinem Wesen, den Bedingungen der Möglichkeit, seinen Normen und möglichen normgemäßen Formen“ (ebd.). Diese Wissenschaft sei die Ethik (ebd. 32a). Auch die traditionelle Ethik zielte auf die Realisierung von Glück, sie sei aber, so Husserl, nicht in der hierbei

---

<sup>162</sup> Vgl. Husserls Äußerung in der Vorlesung „Einleitung in die Philosophie“ von 1922/1923: „Sehr eng verknüpft mit den Ideen Vernunft, Vernunftstreben, normgemäßes Leben ist die Idee der ‚Glückseligkeit‘ und des glückseligen Lebens als eines Lebens in reiner und konsequenter Befriedigung. Das Wort hat freilich einen üblen Beigeschmack. Fichte sagt dafür ‚Seligkeit‘, was freilich wieder einen anderen unerwünschten Beigeschmack hat, den einer bodenlosen Überschwenglichkeit.“ (B I 37, 31a; vgl. auch Hua VIII, 16, Hua IX, 214)

geforderten Radikalität einer universalen kritischen Vernunftlehre begründet worden, derart, daß sie „die Prinzipien der Rationalität aller Erkenntnis und aller Wertung umspannt und von da her schließlich den absoluten Sinn jeder möglichen Welt selbst präjudiziert“ (ebd. 33a). Die Ethik als universale Vernunftlehre umspanne also die universale Wissenschaftslehre, d. i. die universale Logik, doch auch diese umspanne ihrerseits die Ethik, da diese als Theorie „unter den wissenschaftstheoretischen Normen“ steht, und es der Wissenschaftslehre zukommt, „das System aller ideal möglichen Wissenschaften der Form nach zu entwerfen, wobei sie auf alle prinzipiellen Normen aller Wissenschaften stoßen muß“ (ebd. 32b).<sup>163</sup>

Das in unserem Zusammenhang wichtige Ergebnis, das Husserl hier nur knapp umreißt, lautet: Wenn jede der Vernunftlehren per se Universalität intendiert, kann von „totalen und partiellen“ Vernunftlehren nicht die Rede sein, „alle Grundarten von Intentionen und demgemäß alle Grundarten der Vernunft durchdringen sich“ (ebd.). Der Aufbau der Vernunft kann also nicht nach dem Schema von Ganzem und Teilen verstanden werden, das der Alternative einer entweder monistisch oder pluralistisch aufzufassenden Vernunft zugrunde liegt. Die Antwort auf die Frage, von welcher Art die Umspannung seitens der Ethik als universalen Vernunftlehre

---

<sup>163</sup> „In der Begründung der universalen absoluten Wissenschaft ist dann auch beschlossen [...] die universale Theorie, die gewöhnlich in naiver Verendlichung Ethik heißt, die universale Theorie der Möglichkeit einer allmenschlichen Praxis [...]. Sie umschließt auch die gesamte Universalwissenschaft als Gebilde des besonderen praktischen Interesses, das da theoretisch-philosophisch heißt, und so umschließt die Philosophie (als Theorie) in Rückbezogenheit auch ihre eigene Funktion für die universale Praxis.“ (B I 21 IV, 9) Bemerkenswert an dieser Manuskriptstelle (Manuskript von 1925) ist insbesondere Husserls indirekt geäußerte Kritik an einer vorgegebenen Disziplin ‚Ethik‘: Die Festlegung auf eine solche (in sich abgegrenzte) Disziplin ist dem, was sie thematisch zu fassen sucht, dem universalen, ins Offen-Endlose laufenden Prozeß praktischen Lebens, nicht angemessen. Gegenüber der „universalen Theorie“ ist sie eine „naive Verendlichung“, weil sie den Anschein erweckt, als könnte das Vollkommenheitsstreben der Praxis, ihr Bezogensein auf unendliche Pole, in einem von ontologischer Wissenschaft entworfenen System idealer Bestimmungen thematisch erfaßt werden. Hier zeichnet sich schon Husserls Versuch vor, universale Ethik in universale Teleologie überzuführen (s. unten IV.1.).

ist, kann somit zunächst nur paradox sein: Die universale ethische Vernunftlehre umspannt das gesamte Vernunftleben, darunter die Logik, wird selbst aber von der logischen Wissenschaftslehre umgriffen. Dieses Paradox löst sich auf, wenn berücksichtigt wird, daß die jeweilige universale Umspannung eine solche nur ist hinsichtlich des rein Praktischen bzw. des rein Theoretischen. Da aber dort, wo Theorie ist, es immer auch schon um Praxis geht und dort, wo über Praxis reflektiert wird, immer schon Theorie am Werk ist, ist die Umspannung in der Tat in beiden Fällen gegeben und in beiden Fällen universal.

Die Art der Umspannung seitens der Ethik wie auch der Logik ist somit dergestalt, daß sie jeden Fall von Praxis bzw. Theorie betrifft, doch nicht samt und sonders, sondern eben hinsichtlich des Praktischen und hinsichtlich des Theoretischen. Damit wird zudem deutlich, daß Vernunft sich nicht in zwei Hälften, genannt praktische und theoretische, teilen läßt, sondern daß praktisch und theoretisch gerichtete Akte einander durchdringen, einander überlagern. Husserl spricht von „verschiedenen, voneinander untrennbaren Seiten [...] aber nicht Teilen“ der Vernunft (ebd.).<sup>164</sup> Deshalb kann er von der „einen universalen Vernunft“ reden, ohne in einen Vernunftmonismus zu geraten. Die Rede von ‚Seiten‘ und von der ‚einen‘ Vernunft bleibt aber noch metaphorisch. Husserl führt die Analyse der Vernunftlehren und ihres eigentümlichen Verhältnisses nicht weiter, und er erarbeitet keine konkreten Bestimmungen eines daraufhin neu zu fassenden Vernunftbegriffs.<sup>165</sup> Doch deutlich wird, daß der traditionelle Vernunftbegriff in Husserls Analysen seine Auflösung erfährt. Die Identität der Vernunft ist nicht mehr eine solche der Substanz; konkretes phänomenologisches Datum ist vernünftiges Sein nur als Korrelat mannigfaltiger Erfüllungsin-tentionen. Das einigende Moment, das Selbe ‚der‘ Vernunft, scheint so eher in einem grundlegenden noetischen Zug der Erfüllungen zu liegen, der in seiner Synthesisfunktion von Husserl transzenden-

---

<sup>164</sup> In einer Beilage zur Ethik-Vorlesung von 1911 heißt es: „Überhaupt sehen wir, daß die verschiedenen Arten der Vernunft sich durchdringen und eine einzige Vernunft mit wesentlichen Seiten konstituieren.“ (Hua XXVIII, 228)

<sup>165</sup> Vgl. die Kritik Karl Schuhmanns an Husserls Vernunftbegriff, in: ders., *Husserls Staatsphilosophie*, a.a.O. 186 ff.



talphänomenologisch in Analysen der passiven und aktiven Synthesis aufgeklärt wurde.<sup>166</sup>

So versuchte Husserl phänomenologisch aufzuweisen, daß das gesamte Bewußtseinsleben eine grundlegende Tendenz auf Erfüllung besitzt und daß die Synthesis der Erfüllungsintentionen vereinheitlichend im Sinne von spezifisch ordnungsstiftend ist. Einen Paradefall für Synthesis von Erfüllungsintentionen bietet die Reflexion. Sie ist als Prüfung einer Erfüllung ein besonderer Fall der Synthesis, und zwar schon auf der Stufe der natürlichen Reflexion. Die höherstufigen Formen der mundan- und dann der transzendentalphänomenologischen Reflexion machen zunehmend das zuvor verdeckte Geschehen der Vernunft patent. Dieses Patentwerden der Vernunft für sich selbst fällt mit der Selbstvergewisserung der Subjektivität als transzendentaler zusammen, so daß eine letzte Antwort auf die Frage nach der ‚einen‘ Vernunft im Synthesisstreben des transzendentalen Selbstbewußtseins zu suchen ist. Für Husserl ist die transzendente Einstellung zwar die absolute und letztlich maßgebende - gerade für die Aufdeckung aller Vernunftproblematik -, doch damit wird das Eigenrecht der mundanen Einstellungen nicht aufgehoben, d. h., die besondere Einheitsform der Vernunft ist so zu denken, daß sie auch als transzendente diese prinzipielle Unaufhebbarkeit der Einstellungen und der korrelativen Seinsebenen zuläßt. Dieses vorläufige Ergebnis gilt es im abschließenden Teil zu vertiefen.

Ethik als universale Vernunftlehre und Logik als universale Wissenschaftslehre unterstehen unterschiedlichen Apperzeptionen des vernunftmäßigen Seins, die sich teilweise überschneiden, was zur Folge hat, daß die Vernunftlehren einander, wie Husserl sich ausdrückt, „durchdringen“. Die Grundapperzeption der reinen Ethik zielt auf das Praktische, das sie, als Wissenschaft, in Gestalt reiner Theorie zum Thema hat; die Grundapperzeption der reinen Logik ist das rein Theoretische. Dasselbe X kann somit das eine Mal als ‚Seligkeit‘, als Befriedigung, das andere Mal als Erkenntniserfüll-

---

<sup>166</sup> Z.B. Husserls Behandlung der Frage nach der Konstitution der Einheit von Welt als Korrelat der sich mundanisierenden Vernunft in seinen Analysen zur transzendentalen Ästhetik (Hua XI, vgl. oben I.4.).

lung, als Wahrheit, apperzipiert werden. Beides ist inkommensurabel (Erkenntniserfüllung ist also nur *auch*, und zwar in einem nichttheoretischen Apperzeptionszusammenhang, ‚Erkenntnisseligkeit‘). Das Verhältnis von universaler Vernunftlehre (Ethik) und Wissenschaftslehre (Logik) entspricht dem Sachverhalt, daß alles Theoretische seine praktische Bezüglichkeit aufweist, die aber das rein Theoretische als solches nicht zu relativieren vermag, wie überdies, daß Theorie alles Praktische thematisch machen kann. Das Praktische - die praktische universale Vernunft - kommt bereits in der universalen Vernunftlehre, also noch vor der transzendentalen Wendung, kraft universalen Theorie zu sich selbst.

In den *Prolegomena* stellte Husserl der normativ-praktischen Disziplin der logischen Kunstlehre die reine Logik gegenüber. Zwanzig Jahre später charakterisierte er die universale Vernunftlehre als normative Disziplin, die sich nicht nur radikal von aller praktischen Kunstlehre und Technologie abhebt, sondern hinsichtlich des Praktischen auch die reine Logik umgreift, da die „normative Idee der Vernunft“ sich auf „das im gewöhnlichen Sinne so genannte (in die Umwelt hineinwirkende) Handeln“ ebenso bezieht wie auf „die logischen und wertenden (z.B. ästhetischen) Akte“, so daß die universale Vernunftlehre als „volle Ethik“ Logik (logische Kunstlehre), Axiologie und Praktik umschließt (Hua XXVII, 40). Insofern Ethik die Wissenschaft von den universalen normativen Vernunftbestimmungen ist, fallen in ihr Zuständigkeitsgebiet alle normativ-praktischen Fragen hinsichtlich der Realisierbarkeit und Realisierung der Theorie als universalen Wissenschaft sowie hinsichtlich der Bestimmung und vorbereitenden Realisierung ihrer Praxisfunktion. Damit ist Ethik nicht mehr nur eine Paralleldisziplin zur Logik wie noch in Husserls früherer Konzeption, sondern ihr kommt als universalen normativen Vernunftlehre und aufgrund der Durchdringung mit der logischen Vernunftlehre selbst ein ausgezeichnete Ort in der gesamten Wissenschaftsentwicklung zu, darüber hinaus in der universalen Beziehung von Wissenschaft auf Praxis und als dieses wiederum ein ausgezeichnete Ort in der Selbstverwirklichung der reinen Vernunft. Die Theorie wird damit in ihrem spezifischen Selbstbewußtsein, ihrer universalen Selbstreflexion im Gesamt der Ver-

nunftlehren und der übergreifenden Vernunftlehre der Ethik, zum Subjekt und Objekt der Verwandlung des sozialen Menschseins: „Die Entwicklung der universalen *Wissenschaftstheorie* (Vernunfttheorie und Logik) ist ein Organ und selbst ein Zug der Entwicklung der Menschheit zu einer sich zu höherer Selbstverwirklichung bringenden Menschheit [...].“ (Ebd. 56) Mittels der Metatheorie der Ethik soll sich Theorie hinsichtlich aller normativen Bestimmungen ihrer selbst vergewissern sowie dadurch in die Lage versetzt werden, ihre praxisverändernde Kraft universal zu realisieren. Es zeigt sich jetzt: Theorie und Praxis in Husserls Sinn sind in eine Zirkelbewegung involviert, dessen Zentrum in der Selbstbezüglichkeit der Theorie selbst eine Zirkelbewegung aufweist und das Offenbarwerden des Vernunfthaften für Theorie und Praxis bedeutet. Der Ethik kommt hier eine Schlüsselstellung zu, weil sie gleichsam die aktive bewegende Kraft ist, die jene Zirkelbewegungen vorantreibt.

Das zweite begrenzende Moment für die Reichweite der Umspannung der Ethik als universalen Vernunftlehre ist - neben ihrer Praxisbezüglichkeit - die *Welt*. Ethik ist bezogen auf Weltwissenschaft und bestimmt sich selbst als solche. Nicht nur hinsichtlich alles Praktischen, auch hinsichtlich der Welt und aller Weltwissenschaften stellt Husserl die Frage, ob Ethik in der Tat nur eine „Spezialwissenschaft“ sei (A V 22, 28): „Ist die ethische Frage universal gefaßt nicht ein Gesichtspunkt, unter dem alles und jedes, was zur Welt und ihrer Erkenntnis gehört, vorkommen muß, und muß nicht umgekehrt, wenn von vornherein Erkenntnis der Welt in Form universalen Weltwissenschaft in Frage ist, darin der ethische Mensch mit in Frage sein?“ (Ebd.) In diesen Fragen und den Antworten, die Husserl darauf gibt, wird ein phänomenologischer Grund dafür faßbar, daß Husserls spätere Ethik dem Gedanken der Entwicklung, der Ausbildung eines ‚ethischen Lebens‘ und damit Praxis und Praktik eine Vorzugsstellung einräumt, da Welt als Korrelat des Erfahrungslebens „nicht eine endliche Mannigfaltigkeit von Realitäten bedeutet“ (ebd.), sondern, als universaler Horizont, „eine offene Unendlichkeit von Möglichkeiten“ (ebd. 29), zu denen auch die Möglichkeit gehört, jedes faktische Sein der Welt in ein ethisch wertvolleres umzugestalten. Die Variabilität der

faktischen Welt, ein im Ausgang von ihrer erfaßten Struktur zu gewinnender Entwurf einer möglichen besseren Welt, gehört für Husserl selbst zur Wesensverfassung des welterfahrenden Lebens. Dem entspricht auf der Seite des menschlichen Seins die Freiheit des Menschen: Seine „Könnenspotenzialität“ des ‚ich kann‘ „ist eine beständige reale Möglichkeit einer besonderen Dignität, welche die Weltzukunft mitbestimmt; und dazu gehört auch die Möglichkeit, Ethik als Besinnung auszubilden“ (ebd. 30). Jede ethische Frage besitzt somit nicht nur ihren Ermöglichungsgrund im Bereich des wesensmäßig Offenen von Welt und im Bezug von Welt und Mensch (sie ordne sich „in die weltwissenschaftliche universale Frage nach dem Sein in der Welt“ ein [ebd.]), sondern ebenso dort ihren genuinen Ort. Zugleich wird damit deutlich, daß alle auf Welt bezogenen, vortranszendentalen Wissenschaften „Funktion in einer universalen und radikalen ethischen Menschen- und Weltbetrachtung“ erhalten (ebd. 31). Universale Ethik setzt positive Wissenschaft voraus, da Umgestaltung der Welt zum einen universale Kenntnis darüber voraussetzt, „wie sie ist und wiefern sie in der Tat und überhaupt Möglichkeiten auf die ethische Idee hin in sich birgt“ (ebd. 28).<sup>167</sup> Sie setzt darüber hinaus auch alle eidetischen Wissenschaften voraus,<sup>168</sup> welche die Unendlichkeit von Möglichkeiten in ihrer Typik zum Thema machen. Da Ethik demzufolge auf die Wesensmöglichkeit „einer möglichen Welt überhaupt als einer wahren und echten“ (A V 19, 31) gerichtet ist, wird sie zur eidetischen Disziplin, zur Wesenswissenschaft, „bezogen auf die Idee des Menschen, eines Menschen ideal gesprochen in einer ideal möglichen Welt“ (A V 22, 29). Die von der Ethik gefaßte Normidee einer wahren Welt und eines wahren Menschentums wird

---

<sup>167</sup> Entsprechend umspannt „universale Tatsachenwissenschaft“ „alle Ideen, alle absoluten Normen als realisierte“ (A V 19, 32).

<sup>168</sup> „Eine universale Wissenschaft von den absoluten Normen und einer möglichen normgerechten Welt [...] umfaßt offenbar alle eidetischen Wissenschaften überhaupt, auch die eidetische Wissenschaft von einer möglichen Tatsachenwelt überhaupt.“ (A V 19, 32)

selbst zu einem praktischen Ideal der Beurteilung, der Entscheidung und des Handelns (vgl. A V 19, 32).<sup>169</sup>

In der Ethik als Wesenswissenschaft ist kein Raum für transzendente Fragestellungen. Die Ethik ist Regionalontologie, wengleich, ähnlich wie die Logik in ihrem Gebiet, als universale Vernunftlehre des Normativ-Praktischen besonders ausgezeichnete Ontologie. Und doch gibt es Nahtstellen, an denen die ethische Problematik in die transzendente Problemstellung hinüberführt. Eine solche Nahtstelle bezeichnet insbesondere das Problem der Welt. In der transzendentalen Einstellung erweist sich die Welt - die gesamte mundane Struktur in ihrer Faktizität, aber auch in der Möglichkeit ihrer Variierbarkeit - als Konstitutionsgebilde und als Korrelat der transzendentalen Subjektivität. Der Stil der Variierbarkeit selbst gehört dem Konstitutionsgebilde ‚Welt‘ unabtrennbar zu. Soll nun die in der eidetischen Betrachtung teleologisch vorgezeichnete wahre und echte Welt nicht ein leeres Konstrukt sein, so muß ihr - eben aufgrund der ‚Harmonie‘ von Welt als Eidos und transzendentelem Gebilde - ein transzendentes Moment entsprechen, m. a. W., Welt als Konstitutionsgebilde muß diese Möglichkeit zulassen. Husserl spricht in diesem Zusammenhang auch von der prinzipiellen Humanisierbarkeit der Welt als einer in ihrer transzendentalen Sinnstiftung verankerten Verfaßtheit; daß Welt „von vornherein auf den Menschen hin und die von ihm geforderte Teleologie [...] angelegt sein, daß <sie> die Bedingungen der Möglichkeit der echten Humanisierbarkeit erfüllen muß und darin ihre Wahrheit hat“ (A V 22, 31). In der Spätphase von Husserls Werk treten solche Überlegungen in den Vordergrund, die darauf abzielen, die transzendental aufgedeckte Teleologie in Zusammenhang und Einklang mit der von der Ethik behandelten mundanen Teleologie zu bringen (vgl. unten IV.1.).

---

<sup>169</sup> Die Ethik als Wesenswissenschaft ist damit - wie alle Ontologien - noch keine genuin philosophische Disziplin. „Die formale Ethik nicht minder als die sie ergänzende materiale gehören nach meiner Auffassung noch nicht in die Linie des eigentlich Philosophischen: genau so <wenig> wie auf der anderen Seite die formale Logik und die sie ergänzende materiale und vor allem die Logik der Erfahrungswissenschaft.“ (Ethik-Vorlesung 1908/1909, Hua XXVIII, 244 f.)

### 1.3. Ethik als Regionalontologie

Bevor dargelegt wird, wie Husserl Ethik als wesenswissenschaftliche Disziplin entwarf, sei die Stelle, die ihr Husserl in seiner Konzeption der Wissenschaft zuordnet, kurz bestimmt. Ethik als Wesenswissenschaft ist zwar Welt-, aber nicht Tatsachenwissenschaft. Tatsachenwissenschaft hat Husserl zufolge die beiden großen Bereiche des Weltlich-Empirischen, Natur und Geist, zu ihrem Thema, bestimmt sich somit als Natur- und Geisteswissenschaft. Geisteswissenschaft unterteilt sich für Husserl in rein theoretische und in normativ-praktische Disziplinen, die normativen Wissenschaften als Tatsachenwissenschaften (vgl. A V 19, 70). Normative Wissenschaft als Tatsachenwissenschaft („Technologie“ im Sinne der Vorlesung von 1920/1924) untersucht „die tatsächlichen Gültigkeitsansprüche“ einer personalen Kultur, „hinsichtlich ihrer Wahrheit, ihrer absoluten Normgerechtigkeit: das personal Geltende in seiner historischen Geltung unter der Idee der wahren und wirklichen Gültigkeit“ (ebd. 71). Den Tatsachenwissenschaften, „den Wissenschaften von der tatsächlichen Welt und den ihr zugehörigen ‚realen‘ Möglichkeiten“, stellt Husserl die Wesenswissenschaften, die „Wissenschaften von den idealen oder Wesensmöglichkeiten“, gegenüber (ebd.). Diese Wissenschaften sollen das Invariante, die „Wesensform“ (ebd.) der Tatsachenwelt nach ihren Regionen Natur und Geist und innerhalb der Region des Geistigen auch nach dem Normativ-Praktischen, herausstellen. Die Wesensform der Tatsachenwelt als solcher ist das Thema der reinen Logik; diese leitet „die Ausbildung der universalen Erkenntnis der besonderen und faktischen Welt-Tatsachen“ (ebd. 72), spricht die Ausbildung der regionalen Ontologien. Die Ontologien rationalisieren das Faktische, bilden damit als eine Grundwissenschaft für den jeweiligen Bereich der Tatsachenwelt einen Parameter aus, demzufolge die betreffenden Tatsachen theoretisch eindeutig bestimmt und in der Praxis zu Objekten der Umgestaltung werden können. In der Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaften wuchs, wie Husserl vor allem in seinem Spätwerk hinsichtlich der transzendentalen Grundlagen dieses Geschehens zeigte, der Geometrie und der Mathematik die Funktion einer Rationalisierung der Natur und als

Grundwissenschaften die Leitung aller auf Natur bezüglichen empirischen Wissenschaften zu. Es war eines von Husserls Hauptanliegen, eine Übernahme des mathematischen Rationalisierungsmusters auch auf das Seelisch-Geistige zurückzuweisen; für diesen Bereich könne nicht eine naturalistische Psychologie die Grundwissenschaft abgeben. Im Gegenzug dazu galt Husserls Bestreben der Konzeption einer reinen eidetischen Psychologie.

Wie aber verhält es sich nun mit der reinen Ethik als universaler Vernunftlehre? Ethik und Psychologie als wesenswissenschaftliche Disziplinen sind nach Husserl der intentionalen Anthropologie zuzuordnen, die in Analogie zu den geometrisch-mathematischen Disziplinen die entsprechende Grundwissenschaft für die Erforschung des Seelisch-Geistigen darstellt. Innerhalb der intentionalen Anthropologie ist es insbesondere die intentionale Psychologie, die die Funktion einer solchen Grundwissenschaft übernimmt, zumal sie, als Wissenschaft vom universalen Bewußtseinsleben, die Brücke zur transzendentalen Phänomenologie schlägt. Psychologie ist auf das ganze Bewußtseinsleben, auf das theoretische wie praktische, bezogen, jedoch nicht eigens hinsichtlich der normativen Bestimmungen. Insofern tritt sie nicht in Konkurrenz zur reinen Ethik, die als universale Vernunftlehre erklärtermaßen das gesamte praktische (auch theoretisch-praktische) Bewußtseinsleben hinsichtlich seiner normativen Bestimmtheit umspannt. Damit wird Ethik insbesondere zu einer wesenswissenschaftlichen Grundwissenschaft für die normative Tatsachenwissenschaft, zu einer Art Logik, einer „Gefühlslogik“, wie sie Husserl vor allem in seinen frühen Texten zur Ethik bezeichnet, zu einer „Logik der Normen“, zur „Theorie der reinen Normen“ (ebd. 73). Ethik bezieht sich auf die Welt und die Menschen, „aber als Idee und in der Frage, nicht welche Ziele sie sich faktisch gestellt hat und stellt, welche Meinungen sie faktisch über ihr Erzielen und Verfehlen hat usw.“ (ebd.).

Die Ethik wäre somit eine eidetische Disziplin, der innerhalb einer Grundwissenschaft für die wissenschaftliche Erforschung alles geistigen Seins der Weltwirklichkeit ein besonderer Platz zukäme. Im ersten Artikel der *Kaizo*-Serie stellt Husserl fest, daß es eine der reinen Mathematik parallele apriorische Wissenschaft, eine „mathesis des Geistes und der Humanität“ (Hua XXVII, 7), nicht

gibt: „Es fehlt das wissenschaftlich entfaltete System der rein rationalen, der im ‚Wesen‘ des Menschen wurzelnden ‚apriorischen‘ Wahrheiten, die als der reine Logos der Methode in die geisteswissenschaftliche Empirie in einem ähnlichen Sinne theoretische Rationalität hineinbrächten und in einem ähnlichen Sinne rationale Erklärung empirischer Tatsachen möglich machten, wie die reine Mathematik der Natur empirische Naturwissenschaft als mathematisch theoretisierende und somit rational erklärende möglich gemacht hat.“ (Ebd.) Gab die reine Mathematik der Natur durch ihre Entfaltung der Idee der Natur Prinzipien der Rationalisierung des Empirischen, insofern es Naturhaftes ist, vor, so fehlt eine apriorische Disziplin, die dies hinsichtlich der Idee des Menschen und der menschlichen Gemeinschaft unternommen (ebd. 6) und eine der Seinsverfassung des Geistigen entsprechende rationale Leitung der Geisteswissenschaften ermöglicht hätte. Doch im Falle des Geistigen gibt es, wie Husserl hinzufügt, noch eine besondere Weise der Rationalisierung des Empirischen, nämlich „die normative *Beurteilung nach allgemeinen Normen*, die zum apriorischen Wesen der ‚vernünftigen‘ Humanität gehören“ (ebd. 7), die Beurteilung „nach normativen apriorischen Disziplinen der Vernunft, der logischen, wertenden und praktischen Vernunft“ (ebd. 9) sowie „die *Leitung* der tatsächlichen Praxis selbst nach ebensolchen Normen, zu denen die Vernunftnormen praktischer Leitung selbst mitgehören“ (ebd. 7, vgl. 9). Mit diesem Satz ist Ort und Aufgabenstellung der Ethik in einer apriorischen Grundwissenschaft vom geistigen Sein umrissen. Gegenstände der ethischen Untersuchung sind alle Normen und normativen Bestimmungen, so daß die Ethik als universale Vernunftlehre alle Disziplinen hinsichtlich ihrer Normhaftigkeit umspannt. Ferner gehört zur Aufgabe der reinen Ethik, die Bedingungen der Möglichkeit aufzuzeigen, die vernunfthaft ausgewiesenen Normen zu realisieren. Damit wird sie zu einer die Praxis regelnden apriorischen Disziplin.

Wenn Ethik ein wesentlicher Bestandteil einer apriorischen Grundwissenschaft sein soll, unterliegt sie dann nicht auch dem Verdikt des späten Husserl, den dieser gegenüber der neuzeitlichen Mathematik der Natur ausspricht, nämlich dem Vorwurf der Idealisierung und des Vergessens der Lebenswelt? Wenn dies nicht



so ist, müßte es für Husserl zumindest zwei prinzipiell unterschiedliche Weisen einer Rationalisierung des Empirischen geben. Dies ist in der Tat der Fall. Den wichtigsten Unterschied zwischen der Idealisierung seitens der Mathematisierung der Natur und der von Husserl geforderten Rationalisierung des Geistigen bezeichnet die Verankerung in universaler Wissenschaft. Im ersten Fall, bei der Mathematisierung der Natur, fehlt, so lautet Husserls Vorwurf, gerade solche Einbindung, während im zweiten Fall resp. bei der Ethik von vornherein die Verankerung dieser geforderten Idealwissenschaft in der universalen Wissenschaft im Blick ist: Die Rationalisierungsaufgabe der gesuchten Grundwissenschaft des Geistigen wird eidetisch-phänomenologisch reflektiert, sie ist somit in das Gesamt der ontologischen Disziplinen eingebunden; hierzu gehört auch die Diskussion der Rolle der reinen Ethik als universalen Vernunftlehre. Da die Ontologien im Aufriß der phänomenologischen Wissenschaft von der transzendentalphänomenologischen Befragung der Genesis der lebensweltlichen Sinnbestimmungen, die diesem Rationalisierungsprozeß zugrunde liegen, nicht abgekoppelt werden, tritt hier auch kein Vergessen dieser Sinngrundlagen ein. Der Idealisierungsvorgang im Fall der neuzeitlichen Mathematisierung der Natur hingegen setzte eine eidetische Kenntnis operativ ein. Daraus wird zweierlei ersichtlich: Zum einen zielt Husserls Kritik der Mathematisierung der Natur nicht auf den Idealisierungsprozeß als solchen, sondern auf die Art und Weise, wie dieser durchgeführt wird, und zum zweiten belegt das Verhältnis dieser beiden Idealisierungsarten Husserls These, daß eine ungenügende Reinigung des Theoretischen von Voraussetzungen der Praxis der eigentliche Grund für das Scheitern eines theoretischen Konzepts darstellt. Als Momente, an denen die ungenügende theoretische Selbstvergewisserung, die zur Krise der europäischen Wissenschaften führte, abgelesen werden kann, nennt Husserl bekanntlich Weisen der unkontrollierten Idealisierung, die zu einer Metábasis führten, wie die Mathematisierung der sinnlichen Füllen, und Weisen zunehmender Sinnentleerung im technisierten Umgang mit dem ‚Formel-Sinn‘ (vgl. Hua VI, 32 ff., 42 ff.).<sup>170</sup>

---

<sup>170</sup> Husserls in Zusammenhang mit der mathematischen Naturwissenschaft ge-

Diese Gefahr droht Husserl zufolge jedem Idealisierungsvorgang, ja jedem theoretischen wie praktischen Vollzug, der an Ideen, Idealen oder Normen ausgerichtet ist. So kann auch die ethische Verantwortung zu einer „Dressur“ werden (E III 4, 35); die Herkunft der ethischen Normen ist dann vergessen, die Notwendigkeit ihrer Begründung nicht mehr im Blick, die Rationalität fällt „als eigentlich individuell zu verantwortende unter den Tisch“ (ebd. 36). Zur verantwortlichen Haltung gehört zumindest, so Husserl, die „Begründungsbereitschaft“ des ‚ich-kann‘: Ich kann jederzeit den Nachweis der rationalen Begründung meines Tuns und Verhaltens geben. Husserl bezeichnet dies als „Evidenz zweiter Stufe“ (ebd.) gegenüber derjenigen Evidenz, die aus dem urstiftenden Begründungsvollzug resultiert. Das „rationale Verhalten“ hinsichtlich eines bestimmten Zweckfeldes ist Husserl zufolge dann das, „wo die Zweckmäßigkeit in allen Schritten der Verwirklichung den Charakter der einsichtigen oder einsichtig zu machenden Normgerechtigkeit hat, also der ganze ausführende Weg begangen und schon vorher entworfen ist als ein durchaus normgerechter, mag auch die Normgerechtigkeit horizonthaft verweisen auf Begründungen, die revidiert, aber nicht aktuell gegenwärtig sind“ (ebd. 38).

Doch gerade in Hinblick auf Husserls spätere Kritik am Idealisierungsprozeß der neuzeitlichen Wissenschaft ist Zweifel angebracht

---

brauchter Begriff der „Technisierung“ (Hua VI, 45 f.) ist mit seinem oben diskutierten „Technologie“-Begriff im Rahmen des Ethischen insofern verwandt, als sich beide auf ‚Kunsthertigkeit‘ beziehen; sofern jedoch Husserl bei der Technisierung der mathematischen Naturwissenschaft den fehlenden Rückgang auf die originären Anschauungen, die der Mathematisierung zugrunde liegen, herausstreicht, erhält der Begriff des Technischen eine überwiegend negative Bestimmung. In E III 4 spricht Husserl vom „notwendigen Prozeß der Technisierung der Vernunft“; ‚notwendig‘ besagt hier das zwangsläufige Versinken der Anschauungsgehalte in die Tiefen von Retention, Sedimentation und Vergessen, die „innere Umwandlung der Aktivität in sekundäre Passivität“ (23). Nicht also gegen diesen passiv-synthetischen Prozeß als solchen soll sich ethische Besinnung zur Wehr setzen, sondern gegen das passive Ichverhalten, die anschauungsferne, „faule Vernunft“ (Hua XXVII, 238 f.), die sich mit den Ergebnissen dieses Prozesses abfindet und mit ihnen hantiert und nicht die Anstrengung der Wiederveranschaulichung auf sich nimmt. Hier wird erneut deutlich (vgl. oben I.1.2. und I.3.), daß für Husserl der Widerpart des freien Ich nicht der Untergrund der Passivität ist, sondern das Ich selbst, sofern es diesem Untergrund gegenüber gebunden ist.

bezüglich Husserls Parallelisierung von reiner Mathematik der Natur und der gesuchten apriorischen Geisteswissenschaft im ersten *Kaizo*-Artikel. Denn offensichtlich handelt es sich hier nicht um zwei parallele, sondern allenfalls im Formalen analoge Idealisierungsvorgänge. Die Rationalisierung des Empirischen seitens der Mathematik der Natur wird von einer Vorentscheidung geleitet, die Husserl später in einer Vorannahme im Verhältnis von Ansichsein und Phänomenalität erblickt (vgl. Hua VI, 54). Die Ursache hierfür liegt in einer bestimmten Realitätssetzung, die Husserl früher bereits als Naturalisierung beschrieb. Diese Realitätssetzung bewirkt, daß das Idealisierungs-geschehen in der Mathematisierung der Natur, die Mathematisierung der Füllen, keine eidetische Bestimmung gibt, sondern eine Art der Anwendung des Eidetischen auf das Konkret-Faktische darstellt. Eine derartige Vermischung von eidetischer und empirischer Methode ist Resultat der unreflektierten Vorgehensweise in der Mathematisierung der Natur und gerade unterschieden von einer Rationalisierung des Empirischen, wie sie im Fall des Geistigen von der Ontologie im phänomenologisch fundierten Gefüge der Wissenschaft betrieben werden soll. Der Unterschied liegt jedoch nicht allein in der Qualität der geleisteten Reflexion; durch diese bedingt, ist auch der Stil der Idealisierung beide Male ein vollkommen anderer. Rationalisierung des Geistigen im Sinne der Phänomenologie besagt das eidetische Bestimmen entsprechender Begriffe in formaler Allgemeinheit (Husserl nennt den „Begriff des Menschen überhaupt als Vernunftwesen, den Begriff des Gemeinschaftsgliedes und der Gemeinschaft selbst und nicht minder alle besonderen Gemeinschaftsbegriffe wie Familie, Volk, Staat usw. Ebenso die Begriffe der Kultur und der besonderen Kultursysteme Wissenschaft, Kunst, Religion usw.“ [Hua. XXVII, 11]). An diesen Begriffsüberprüfungen und -bestimmungen soll sich empirische Geisteswissenschaft orientieren. Hier liegt, prinzipiell gesehen, kein Verwischen der Grenzen vor, kein Hineinziehen der eidetischen Methode ins Faktische wie im Fall der neuzeitlichen exakten Wissenschaft von der Natur. Deutet diese im Empirischen das Empirische ideell, so besagt die Rationalisierung im Geistigen die Erforschung des Empirischen anhand von ideellen Bestimmungen. Im ersten Fall wird das Ideelle zu einer Bestimmtheit der

Realität und diese zur wahren Realität an sich, in diesem Sinn platonisch gedacht (Galilei war bekanntlich Platoniker). Im zweiten Fall soll die Seinsdifferenz zwischen dem Ideellen und dem Empirischen gewahrt werden. In dieser Hinsicht ist Husserl - im Gegensatz zum neuzeitlichen Naturwissenschaftler - kein Platoniker.<sup>171</sup>

Welches sind nun die in formaler Allgemeinheit zu gewinnenden eidetischen Bestimmungen der reinen Ethik? Es geht ihr nicht um die Bestimmungen des Menschen, der Gemeinschaft, der Kultur, Wissenschaft, Kunst, Religion als solchen; diesbezüglich setzt die Ethik die übrigen eidetischen Wissenschaften vom Geistigen voraus. Ihr geht es vielmehr um „die normativen Gestalten: ‚wahre‘, ‚echte‘ Wissenschaft, Kunst, Religion“ (Hua XXVII, 11) etc. Damit ist ein Koordinatenkreuz der ethischen Forschung aufgespannt: Eine Koordinate betrifft das individuelle sowie das gemeinschaftliche Sein, die andere die Möglichkeit eines ‚wahren‘, ‚echten‘ („seligen“) Lebens im Gegensatz zu einem unwahren, unechten und den Abstufungen dazwischen. Ersteres ist eine methodische Einteilung, letzteres kennzeichnet das eigentliche Anliegen und Ziel von Husserls ethischen Analysen (vgl. B I 37, 31b). Für Husserl liegt die Aufgabe der Ethik in erster Linie in der Beantwortung der Frage nach der Wesensform eines authentischen Lebens und nicht in einer Hierarchie von Werten und Wertordnungen. Husserls spätere Ethik macht dies zunehmend deutlich, was in engem Zusammenhang mit der Aufwertung der teleologischen Betrachtungsweise und der Betonung der Praktik steht. Das teleologische Geschehen ist zwar stets auf eine Zielidee, in Husserls Vernunftphilosophie auf evident aufdeckbares, wahres, vernünftiges Sein, bezogen, doch es ist unabtrennbar von seinem Korrelat, dem subjektiven Prozeß, der selbst wesenhaft teleologischen, auf wahres Sein zielenden Bewußtseinsintentionalität. So beinhaltet die Konzeption der Normidee eines ‚seligen‘ Lebens für ein faktisches Leben zugleich die Aufforderung, sich auf dieses Ideal zuzubewegen.

---

<sup>171</sup> Husserls Stellung zu Platons Ideenlehre und zum Platonismus ist seiner Selbstinterpretation nach nicht eindeutig; oft betont er die Nähe, dann wieder die Differenz zu Platon (vgl. Hua III, § 22; vgl. auch Jan Patočka, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, Stuttgart 1990, 85 f.).

Die Ethik als universale Vernunftlehre soll dieses Ideal als „eine im Unendlichen liegende Idee“, die „dem echt humanen Leben die Form rationaler Selbstregierung und Selbstgestaltung geben muß“, (B I 37, 32a) aufzeigen. Das heißt, zugleich zu zeigen, „daß hier zwei Ideen notwendig aufeinander bezogen sind: einerseits die absolute Idee absolut vollkommener Subjektivität und eines absolut vollkommenen, absolut seligen Lebens; andererseits die Idee einer werdenden Subjektivität und eines werdenden Lebens, das die Form eines rechten Hinwerdens auf die absolute Idee hat, das ist die Form einer echten aufsteigenden Entwicklung“ (ebd., vgl. Hua XXVII, 36). Diese untrennbare Einheit von Weg und leitendem Ziel bezeichnet Husserl vor allem in den *Kaizo*-Artikeln mit dem Terminus *Erneuerung*, und da Erneuerung die Spannung zwischen dem im Unendlichen liegenden absoluten Ideal und der Notwendigkeit der konsequenten Hinwendung zu ihm besagt, kann Husserl sie „das oberste Thema aller Ethik“ nennen. Dieses Telos umschreibt das letzte Umwillen des menschlichen Lebens im Horizont der Mundanität; in seiner Übernahme erblickt Husserl die größte Selbstoffenbarung des Menschen, Ziel und Zweck seiner mundanen Strebensverläufe. ‚Erneuerung‘ verweist folglich nicht nur auf eine durch mehrere Stufen hindurch sich erstreckende Entwicklung,<sup>172</sup> sondern besagt auch die Arbeit des Sisyphos - das stete Sichhalten in der Offenbarkeit des Telos, die permanente Revolte gegen ein In-Gewohnheit-Erstarren. ‚Erneuerung‘ ist somit auch ein Gegenbegriff zu Technisierung und Tradition, und er korreliert mit dem Authentischsein in der Aufnahme der Evidenz des Telos.

Hier zeichnet sich nun mit Blick auf die Rolle der Ethik der Zusammenhang des universalen Strebens nach Glück in der „Einstellung der Lebenssorge“ (A V 22, 19) und des theoretischen Ausgriffs auf das Vernunfttelos genauer ab (vgl. oben S. 91 ff.). Husserl betont, daß die das Leben bewegende Frage nach einem „befriedigten Dasein“ eine praktische ist, aber eine solche, die „alle meine Praxis überhaupt“ betrifft (ebd.). Sie „entwirft die Idee einer universalen Form praktischen Lebens überhaupt und als Totalität

---

<sup>172</sup> „So weit Geist und geistige Leistung reicht, so weit reicht, mit der Bannsphäre der Motivation, auch die *Idee der Entwicklung*.“ (Hua XXV, 322)

künftigen Lebens, das selbst in dieser Totalität zu einem von mir zu erwirkenden werden soll, also selbst Ziel einer totalen Praxis wäre“ (ebd.). Diesem schlechthinnigen Umwillen des Daseins entspricht eine universale Besinnung praktischer Vernunft, die in theoretischer Einstellung zu einer universalen Besinnung theoretischer Vernunft (ebd. 20), zur „ethischen universalen Besinnung“ (ebd. 21), werden kann. Gegenstand und Ziel der Ethik als universalen Vernunftlehre ist für Husserl somit die theoretische Erforschung des Universalinteresses des Weltlebens, sein universales Streben nach Glück in der alles umfassenden Lebenssorge - aufgedeckt als universales teleologisches Problem, als Vernunftproblem.

Weiter heißt es weiter, daß die Frage nach „meiner Lebensbefriedigung“, nach „meinem echten Dasein“ „die mein gesamtes Wohl und Wehe betreffende Lebensfrage“ ist (ebd. 21. f.). Obgleich jeder sein Leben zu verantworten habe, sei diese Verantwortung nicht auf den einzelnen beschränkt: Meine Selbstverantwortung bezieht auch den anderen mit ein, da „sein Dasein auch Dasein für mich ist und als dieses Fürmichsein in Kommunikation, in Lebensgemeinschaft auch eine personale Wirkungseinheit ist, die als praktische für mich wie für ihn meinerseits von mir her mitzuverantworten ist und seinerseits von ihm her“ (ebd. 22). Personales Wirken könne, so Husserl weiter, die ausgezeichnete Weise der Willensvereinheitlichung als einer Art der Willensdurchdringung annehmen; zunächst von einzelnen Personen unternommen, könne dies zu einer „willentlichen Vergesellschaftung“ führen (ebd. 22), die einzelnen werden zu „Trägern der höherstufigen Selbstverantwortung der jeweiligen gesellschaftlichen Personalitäten höherer Stufe“ (ebd. 23). Letztlich umgreift so die universale Frage der Selbstverantwortung „die gesamte Menschheit, das ist das Universum möglicher Kommunikation durch unmittelbare und mittelbare Erfahrung (Einfühlung) des Mitdaseins“ (ebd.). Demzufolge könne es keine „bloße Privatethik“ geben, „sondern Individualethik und Sozialethik, universale Menschheitsethik sind eine Ethik“ (ebd.).<sup>173</sup> Die ethische Besinnung habe zwar von dem jeweiligen Ich auszugehen,

---

<sup>173</sup> Die „untrennbar einige wissenschaftliche Ethik“ umspanne „untrennbar Individualethik und Sozialethik“ (Hua XXVII, 50).

das zu verantwortende Leben des einzelnen, einschließlich das sozial fungierende, sei eben das seine, wie auch der Augenblick der Entscheidung der seine ist, und doch gebe es keine Abkapselung eines ethischen Ich und seiner Verantwortung (ebd.): „Eine Ethik umspannt also von vornherein die gesamte Menschheit.“ (Ebd. 23 f.) In diesem noch präziseren Sinn umfaßt Ethik für Husserl die „gesamte Welt“ als Feld der Praxis, sofern nämlich in ihr „Bedingungen der Möglichkeit einer überhaupt praktisch zu gestaltenden Welt liegen und vielleicht auch solche einer Natur aus praktischer Vernunft, die ja letztlich die einer kultivierten Natur ist, soll Unterlage sein können“ (ebd. 24). Auch Welt sei also aus praktischer Vernunft zu rechtfertigen (ebd.).

Vermöge der Vergemeinschaftungspraxis, der Stiftung eines Gemeinschaftswillens in einer Willensgemeinschaft, handelt eine Sozialität als solche: Sie ist mehr als die Summe ihrer Einzelglieder. Daher ist für Husserl Sozialethik nicht damit bezeichnet, daß sie das Verhalten des einzelnen zu Gemeinschaften zum Thema macht; sondern Sozialethik ist für Husserl „eine Ethik der Gemeinschaften als Gemeinschaften“ (Hua XXVII, 21).<sup>174</sup>

## 2. *Praktik und Praxis*

### 2.1. *Praktik der individuellen Praxis*

Einen Leitfaden für Husserls Konzeption einer Individualethik gibt die kurze systematische Darstellung des dritten *Kaizo*-Artikels von 1923. Die Ausführungen dieses Aufsatzes belegen und verdeutlichen, inwiefern Husserls ethische Untersuchungen einem teleologischen Denkansatz verpflichtet sind. Damit erinnert Husserls ethisches Konzept von fern nicht nur an Sokrates,<sup>175</sup> auf den

---

<sup>174</sup> Vgl. auch F I 28, 20 f.; B I 21 I, 30: das sozialetische Problem sei das Problem „einer prinzipiellen Möglichkeit sozialen Lebens, sozialen Handelns, verstanden als Handeln der Sozialität selbst“.

<sup>175</sup> Zu Sokrates vgl. z. B. den Aufsatz „Die Idee einer philosophischen Kultur“ (1922/1923) (Hua VII, 203 ff.) sowie die aus der gleichen Zeit stammenden

Husserl sich immer wieder berufen hat, sondern auch an den von ihm ebenfalls geschätzten Kierkegaard.<sup>176</sup>

Im Manuskript A V 22 heißt es: „Die Fragen einer universalen Ethik, die Fragen nach einer Menschheit oder einer Welt rein aus praktischer Vernunft gestaltet und zu gestalten, sind Fragen der Möglichkeit einer universalen Teleologie, deren Willensquelle im Menschen selbst liegt.“ (25) Bezüglich dieses teleologischen Rahmens muß auch Husserls Rede von ‚Erneuerung‘, von ‚Welt- und Selbstreform‘ (ebd.), verstanden werden. Das prozessuale Moment, das den Sinn von Erneuerung kennzeichnet, drückt für Husserl die Weise aus, wie der Mensch seinem teleologischen Wesen entspricht: Das Telos willentlich übernehmen bedeutet, sich ihm konsequent anzunähern; da es im Unendlichen liegt, ist schon der Weg dahin Ziel. Die universale Teleologie, von der die universale Ethik handelt, weist sich wie diese als mundane aus, als universale Wissenschaft von den Zielen und Zwecken im Weltzusammenhang: Ihre „Willensquelle“ liege demnach im Menschen, in der mundanen, menschlichen Subjektivität, nicht in der transzendentalen. Wille, Wollen ist wie Praxis überhaupt für Husserl stets auf mundanes Sein bezogen. Dies schließt jedoch nicht aus, daß für den späten Husserl gerade die Frage nach dem Zusammenhang dieser mundanen Teleologie mit der transzendental-metaphysischen zum Problem wird (s. IV.1.). Zu den wichtigsten Merkmalen von Husserls Praktik zählt, daß Husserl nicht die Übernahme vorethischer und genuin ethischer Formen der Selbstregelung als Appell an die Einsichtsfähigkeit des einzelnen vorträgt, sondern die phänomenologische Analyse eines teleologischen Gesamtprozesses gibt, in dem die Ziele der Selbstregelung in gestufter Motivation auseinander hervortreten. Diese Analyse stellt apriorische Sachverhalte heraus, beschreibt also weder tatsächliche Verläufe noch fordert sie die tatsächliche Umsetzung ihrer Aufweisungen.

---

Reflexionen zu „Sokrates - Buddha“ (in B I 21, 88-94). J. G. Hart, *The Person and the Common Life*, a.a.O., 29 ff.

<sup>176</sup> 1920 schreibt Husserl an D. Mahnke: „Zur Erholung lese ich jetzt Kierkegaard, der das Thema einer Dissertation machen soll, eines vortrefflichen Schülers, eigentlich ein Theologe <= Martin Thust>“ (Brief vom 11.2.1920, zitiert in K. Schuhmann, *Husserl-Chronik*, a.a.O. 237).



Nur weil der Mensch intentionales Wesen und als solches teleologisch bestimmt ist, kann er Husserl zufolge konkrete Zwecke setzen. Das Thema von Husserls ethischen Untersuchungen ist aber nicht die Kartographierung solcher konkreter Zwecke und der auf sie bezogenen teleologischen Intentionalstrukturen, sondern als zum Sein des Menschen gehörig ein Gerichtetsein auf letzte Ziele und ihre prinzipielle Verantwortung. Jeder Mensch besitze demnach eine zweifache letzte Zielbestimmtheit: die seines persönlichen Lebensstelos (vgl. oben I.1.4.) vor dem Hintergrund der Sorgestruktur als solcher (vgl. oben I.3.1). Die letztere teleologische Bestimmtheit ist gegenüber der ersteren die höherwertige, erst ihre Aktivierung bildet Husserl zufolge den Maßstab für die „ethische Persönlichkeit“. Schon in der Fichte-Auslegung seiner ‚Kriegsvorlesungen‘ von 1917/1918 paraphrasiert Husserl die fünf Stufen der menschlichen Entwicklungsfähigkeit in Fichtes Ethik: Die dritte Stufe, repräsentiert durch den „Typus des Hochmoralischen“ (Hua XXV, 289), überwindet jedes Verhaftetsein an den sinnlichen Dingen (erste Stufe) wie auch jedes äußerliche pflichtmäßige Sichorientieren an einem kategorischen Imperativ (zweite Stufe) durch inneren Vollzug des Gesollten; absolut Gesolltes wird zum absolut Gewollten. Dieser Typus umfaßt Sondertypen, „besondere Typen des idealen Menschentums, die sämtlich ihr Recht in sich haben und untereinander nicht in eine Wertordnung zu stellen sind“ (ebd.). Sie entsprechen den je individuellen Lebensaufgaben, den jeweiligen Lebensbestimmungen als Berufsbestimmungen (ebd. 289 f.). Auf dieser Stufe ist das Subjekt noch an das Erringen des Objektiven, des zu erzielenden Werks, gebunden. Auf der vierten Stufe hingegen wird das Streben selbst zum alleinigen Ziel und Zweck: „Und schließlich wird er sich klar werden können, daß es die Entfaltung eines göttlichen Seins und Lebens in seinem eigenen individuellen Leben und Streben ist, was er eigentlich als das absolut Wertvolle immerfort will und erstrebt.“ (Ebd. 290) Dieses „religiöse *Gott-Innesein*“ (ebd. 291) kann selbst zum Thema einer Wissenschaft werden und sich, auf dem fünften Standpunkt, in „*Gott-Wissen*“ (ebd.) wandeln.

Der Schritt vom dritten zum vierten Standpunkt begegnet wieder in Husserls drittem *Kaizo*-Artikel. Husserl unterscheidet da „spezi-

fisch menschliche Lebensformen und vorethische Formen der Selbstregelung“ (Hua XXVII, 26) von der „Lebensform echter Humanität“ (ebd. 33), zu der erstere emporleiten (ebd. 26). Zu den vorethischen Formen der Selbstregelung zählt Husserl das Vorsetzen eines Lebensziels, das zum unbedingt begehrten wird (ebd. 27); auch gehöre dazu „die Entscheidung für ein *Berufsleben in einem prägnanten und höheren Sinn*“ (ebd. 28), nämlich Werten einer bestimmten Wertregion „in einer persönlichen Liebe ausschließlich zugetan“ zu sein (ebd.). Die Lebensform des ethischen Menschen ist demgegenüber „die einzige *absolut* wertvolle“ (ebd. 29). Alle positiv zu bewertenden vorethischen Lebensformen können sich darin einordnen, gewinnen in ihr „Norm und Grenze ihres letzten Rechtes“ (ebd.). Die ethische Lebensform umgreift alle auf bestimmte Wertregionen bezogenen Lebensformen und ist doch mehr als nur deren Summe; ihr qualitativ neuer Schritt, derjenige, der Husserl veranlaßt, sie die *ethische* zu nennen, liegt darin, daß in ihr das Sein des Menschen als solches zum Austrag kommen soll, nicht nur diese oder jene Ausprägungen menschlichen Seins und Verhaltens. Der Titel ‚Lebensform echter Humanität‘ ist also wörtlich zu nehmen: In dieser Lebensform soll das Wesen menschlicher Praxis seine evidente Form erlangen. Darum geht es bei ihr nicht mehr um diese oder jene Regelungen menschlichen Lebens, sondern um dieses selbst und als solches; nicht um die Übernahme bestimmter individueller teleologischer Ziele und Zwecke, sondern um das Telos des dem Menschen offenbar gewordenen eigenen Seins als des Seins des Vernunftmenschen. Nach den Ausführungen des dritten *Kaizo*-Artikels heißt ‚ethisch sein‘ die Verwirklichung des Menschseins im Rahmen eines ‚Vernunftmenschentums‘, Ethos und Telos des Menschseins kommen zur Deckung. Im Spätwerk Husserls kennzeichnet dies zugleich den Weg zu einer auf phänomenologischer Basis zu errichtenden metaphysischen Teleologie (schon im dritten *Kaizo*-Artikel ist dies vorgezeichnet),<sup>177</sup> so daß die beiden Stufen, die Husserl in diesem *Kaizo*-Artikel behandelt, in der Tat der dritten und vierten Stufe seiner Fichte-Auslegung entsprechen.

---

<sup>177</sup> Siehe Hua XXVII, 33 f.

Sowohl die vorethischen Lebensformen wie auch die ethische Lebensform gründen in Dispositionen, die für Husserl wesentliche Züge des Menschen darstellen und als solche Thema einer phänomenologischen Anthropologie sind (vgl. die Ausführungen im ersten Abschnitt des ersten Teils). Dazu gehört, daß sich das Leben „beständig in der Form des Strebens abspielt“ (ebd. 25), des Strebens letztlich hin zu positiven Werten (ebd.). Der praktisch-weltliche Sinn dieses Strebens liegt darin, daß das Leben für sich standhaltende Befriedigung erstrebt. Dazu kommt für Husserl auch die Fähigkeit, in freier Spontaneität das Streben nach Befriedigung zu reflektieren, zu beurteilen und in andere Bahnen zu leiten, das Leben „zu einem befriedigenden, einem ‚glückseligen‘“ zu gestalten (ebd.). Dies gründet in der Fähigkeit, das eigene Leben zu überschauen, es als ganzes zu beurteilen und dementsprechend Ziele zu setzen, die Lebensziele sind (ebd.): Der Mensch als „volle freie Person“ (A V 22, 60)<sup>178</sup> kann sich „ein *allgemeines Lebensziel* vorsehen, sich und sein gesamtes Leben in seiner offenen Zukunftsunendlichkeit einer aus eigenem freien Wollen entsprungenen Regelforderung unterwerfen“ (ebd. Hua XXVII, 26 f.). Die Setzung eines solchen Lebensziels, die damit eine einheitliche Willenshabitualität stiftet, besagt eine „über die grenzenlose Unendlichkeit des Lebens bewußt erstreckte Regelung“,<sup>179</sup> das individuelle universale Lebensziel besitzt demzufolge den Charakter eines „unbedingt begehrten“ (ebd. 27): „Eine Gesinnung unbedingter Hingabe an gewertete Ziele, entsprungen aus der Unbedingtheit ihres Begehrens“ wird „zum Prinzip einer Lebensregelung“ (ebd. 28).

Als einen „besonderen Fall“ (ebd.) hierfür nennt Husserl das Berufsleben in „prägnantem“ Sinn: als „bezogen auf eine Gattung von Werten, die für den betreffenden Menschen in ‚reiner‘ Liebe geliebte sind, ihm also in der Erzielung ‚reine‘ Befriedigung ge-

---

<sup>178</sup> „Gehen wir nun schließlich zur Universalität über, so haben wir den Grenzfall der vollen freien Person, die sich als das Ich *aller* seiner praktischen Zukunftsmöglichkeiten eine Regel auferlegt, die ihr gesamtes praktisches Leben gemäß einem totalen Lebensideal formen will.“ (A V 22, 60)

<sup>179</sup> In B I 21 II spricht Husserl von einer „universalen Lebenspflicht“, einem „universalen Lebensberuf“ (31).

währen würden“ (ebd.). Ein Berufsleben dieser Art stellt schon eine Brücke in die ethische Lebenshaltung dar, insofern in ihm etwas rein um seiner selbst willen erstrebt wird - im Gegensatz zur Realisierung von Gütern, die der „sinnlichen Selbsterhaltung“, der „Macht“ oder dem „Ruhm“ (ebd. 27) gelten, die also sämtlich im eigenen Ego terminieren. Doch auch das Berufsleben, das sein letztes Ziel im objektiven Tun, im Hervorbringen von objektiven Werken, sieht, tendiert auf Selbsterhaltung: auf das konsequente Festhalten des Handelnden an seinen von ihm selbst gesetzten universalen Zielen. In der Orientierung an einem universalen Lebensziel und einer dementsprechenden Ausgestaltung eines allgemeinen Lebensstypus stimmen alle Weisen der vorethischen Selbstregelung überein. Das Berufsleben ‚im prägnanten Sinn‘ befreit sich jedoch relativ von der Letztbezogenheit seiner Ziele auf das eigene Ego. Durch diese Freiheit gewinnt es erst Raum für seine Selbstverwirklichung; da es eine aktive Selbstbezüglichkeit begründet, schafft es eine intensivere Weise der Selbsterhaltung als jede Weise der im Ego terminierenden Lebensziele, die das Ego von seinem geistigen Selbst entfremden (es von dem zu Erreichenden, den Objekten, her entwerfen). Auch in diesem Sinn ist das Berufsleben ein Übergang zu den ethischen Formen der Selbstregelung, stellt bereits eine relative Verwirklichung des Selbst dar. Sein universaler Lebenszweck wird zu einer „Lebenspflicht“ (B I 21 II, 31), die das Ich bindet, von ihm Selbigkeit, Konsequenz fordert: „Ich, als der ich bin, soll und muß dieser Forderung genug tun; mich ihr entziehen, das ist, mir selbst untreu werden, meine Seligkeit preisgeben.“ (Ebd. 30) Der Zielsinn des Berufslebens ordnet sich in den übergreifenden individuellen Lebenssinn ein, sein Ich ist gerichtet „auf eine Norm seiner selbst, die korrelativ eine Norm seines ganzen Lebens in sich schließt“ (A V 22, 60). In „identischer personaler Existenz lebend“ verwirklicht das Ich diese Norm seines Lebenswillens (ebd. 58),<sup>180</sup> es kann im Modus der „Selbst“-Verges-

---

<sup>180</sup> „Solange ich im Willen, der mein ‚Lebenswille‘ ist, lebe, bin ich mir selbst getreu, ich bin diese freie Person, identisch dieselbe, die sich ihren Daseinssinn zugestiftet hat, solange ich diesen Sinn frei tätig innehalte, mein Leben ihm gemäß konsequent gestaltend. Also treu bin ich mir selbst, sofern ich treu bin demjenigen

senheit“ von ihm abweichen, doch die Einstimmigkeit dieses Willenslebens durch „Selbstkorrektur“ wiederherstellen (ebd.). Nicht nur einzelne Wollungen unterstehen der Verantwortbarkeit durch den übergreifenden Lebenswillen (vgl. ebd. 61), auch dieser selbst kann Gegenstand radikaler Beurteilung und Verwerfung werden (vgl. ebd. 59).

Die ethische Selbstregelung ist von der vorethischen Husserl zufolge dadurch unterschieden, daß sie die „einzig *absolut wertvolle*“ (Hua XXVII 29) - nur die ethische Lebensform zeichne für alle Sonderformen „Norm und Grenze ihres letzten Rechtes“ vor (ebd.) - und gegenüber den Sonderregelungen wie z.B. des Berufslebens eine das Leben ganz umfassende, jede seiner Handlungen bestimmende ist (ebd. 32). Im dritten *Kaizo*-Artikel charakterisiert Husserl die ethische Lebensform über die Darlegung der Motivationen, durch die sie gefordert ist (vgl. ebd. II.A.). Diese Motivationen führen dazu, daß die Ausbildung der ethischen Lebensform nicht die Übernahme eines das individuelle Telos gleichsam ergänzenden und überwölbenden überindividuellen Telos, sondern die letztkonsequente Aneignung der teleologischen Struktur des Menschseins selbst bedeutet: seines universalen Strebens nach Glück.

Das entscheidende Motiv zur Kritik von Sonderzielen und des Lebensziels selbst liegt für Husserl, wie ausgeführt (in I.3.2.), in der Erfahrung des Zunichtewerdens vermeintlich angesetzter Ziele, aber auch in der evidenten Einsicht in den Gutwert von realisierten Zielen (vgl. ebd. 26). Dadurch werde ein „Vernunftstreben“ motiviert,<sup>181</sup> das sich immer reiner ausbilden kann und das „dem persönlichen Leben hinsichtlich seiner jeweiligen urteilenden, wertenden und praktischen Stellungnahmen die Form der Einsichtigkeit bzw., in angemessener Beziehung auf sie, die der *Rechtmäßigkeit oder Vernünftigkeit*“ gibt (ebd.). ‚Vernunft‘ und ‚Vernünftigkeit‘ treten hier nicht als Postulate auf, sondern erweisen sich als

---

Selbst, das ich mir zugewollt, für das ich mich entschieden habe, und zwar ‚ein für allemal‘ - für mein ganzes Leben.“ (A V 22, 57 f.)

<sup>181</sup> „Einzelne Unbefriedigung motiviert zur Rückschau auf die Gründe des Mißlingens. Allgemeine Unbefriedigung zur Rückschau über das ganze Leben [...].“ (E III 8, 2)

Resultate eines Gerichtetseins auf Selbstgebung, auf Evidenz, sofern für Husserl Vernunft mit Evidenz korreliert. Alles selbstgegebene, in diesem Sinn vernunftmäßige Sein ist von sich selbst her nicht von individuell-subjektiver Willkür determiniert. Zwar können egoistische Interessen das Gegebene abdrängen, es mit subjektiven Auslegungen überdecken, verfälschen und nicht zum Zug kommen lassen, aber das Selbstgegebene als solches läßt sich nicht unter Beibehaltung seiner Evidenz subjektiven Interessen anverwandeln. Und umgekehrt, je mehr sich Lebensvorhaben von vermeintlichen Ansetzungen, von sie bestimmenden affektiven, gewohnheitsmäßigen Neigungen freimachen (vgl. ebd. 26 und 30), je mehr sie also nicht von subjektiven Dispositionen, sondern von evident Erschauteem bestimmt werden, eine desto gesichertere Norm stellen sie dar und damit die Vorbedingung für ein gesicherteres Glück, eine gesichertere Gesamtbefriedigung des Lebens. Hier wird ersichtlich, daß zum einen derjenige, der größtmögliches Glück erstrebt, Husserl zufolge möglichst von seinen Affekten und Vorstellungen absehen muß: Die ethische Verwirklichung des Selbstseins ist nur über eine radikale Entsubjektivierung zu erkaufen. Zum anderen zeigt sich auch hier wieder, wie das existenzielle Streben nach Sicherung des Glücks selbst in das Vernunftstreben einmündet, da gesicherteres Glück solches aufgrund von ausgewiesener Evidenz ist.

Husserl ist freilich nicht der Ansicht, daß bestimmte Evidenz, einmal errungen, schon genüge, eine bleibende Norm abzugeben. Bedeutend an seiner Auffassung ist, daß eine möglichst gesicherte Gesamtbefriedigung des Lebens nicht von bestimmten Einsichten und Normen allein garantiert wird, sondern allein von der generellen Tendenz des Strebens selbst: einer Habitualität des Ich, der Haltung der Kritik („habituelle Intention auf eine Kritik der Ziele und ausführenden Wege“ [ebd. 30]): „Eine solche Kritik soll das Handeln im voraus vor Enttäuschungen des sachlichen und wertlichen Verfehlens sichern, aber auch hinterher der Erzielungsfreude ihre standhaltende und sich immerfort bewährende Kraft geben, sie vor nachkommenden Entwertungen - vermöge der Preisgabe ihrer sachlichen oder axiologischen Triftigkeit - behüten.“ (Ebd.) Die ethische Lebensform besagt also in erster Linie die

Ausbildung einer solchen habituellen Form ständiger Kritikbereitschaft, die als Habitus alles künftige Leben ‚im voraus‘ umgreift; dasselbe umschreiben Husserl zufolge die Titel des „*Verantwortlichkeitsbewußtseins der Vernunft*“ oder des *ethischen Gewissens*“ (ebd. 32).<sup>182</sup> Hier zeigt sich, wie Husserl ‚Besinnung‘ und ‚Überschau‘ über Lebensganzenheiten vom ethischen Ansatz her in einen Zusammenhang bringt: Überschau ist es, die nachfolgende Kritik ermöglicht, indem sie des Telos gewahr wird und die faktische Situation an ihm messen kann. Die Möglichkeit zur Überschau wird erst dann voll ergriffen, wenn sie zur Basis des universalen Verantwortlichkeitsbewußtseins wird. Da aber für Husserl der Mensch, solange er lebt, ‚im Schicksal‘ steht, mit Unabwägbarkeiten des Lebens konfrontiert wird, kann die ethische Lebensform nicht nur in der einmal erfolgten Stiftung des Verantwortlichkeitsbewußtseins als solchen, dem bloßen wissenden Zugeständnis seiner Notwendigkeit, bestehen, sondern in seiner permanenten Aktivierung: Gerade die stets drohenden Möglichkeiten von Enttäuschung und Entwertung fordern als einzig angemessene ethische Haltung zur sicheren Abwehr von Unzufriedenheit die permanente Kritik. Dies erst besagt: „[...] das *gesamte* eigene Leben, hinsichtlich *aller* seiner personalen Tätigkeiten im Sinne der Vernunft neu zu gestalten: zu einem Leben aus einem vollkommen guten Gewissen oder einem Leben, das sein Subjekt vor sich selbst jederzeit und vollkommen zu rechtfertigen vermöchte. Wieder dasselbe besagt: zu einem Leben, das reine und standhaltende Zufriedenheit mit sich führte.“ (Ebd.)

Der in diesem Sinn das ganze Leben einheitlich bestimmende Wille, der die „Lebensform ‚echter Humanität‘“, die „Idee des ‚echten und wahren Menschen‘“, des „Vernunftmenschen“ (ebd. 33) begründet, enthält die imperative Forderung, nach jeweils „*bestem* Wissen und Gewissen“ (ebd.) zu handeln. Dieser Kant entlehnte kategorische Imperativ ist die einzige verbindliche ‚inhaltliche‘ Bestimmung, die Husserl für die ethische Lebensform gibt. Darin liegt

---

<sup>182</sup> ‚Gewissen‘ ist ein Name für „reflektive Zurückbezogenheiten als Gemütsstellungen des Ich in Bezug auf sich selbst, die dann oft in ein Urteilen über sich selbst, ein Urteilen über den eigenen Wert übergehen“ (Hua VIII, 105).

kein Formalismus, denn Form und Inhalt kommen hier zusammen, wo es um die einzig adäquate Weise geht, die Notwendigkeit des in die Unendlichkeit zielenden Strebens des Weltlebens mit seinen stets drohenden Entwertungen in ethischer Verantwortlichkeit zu übernehmen. Die Verbindlichkeit des kategorisch Geforderten denkt Husserl nicht als Ausrichtung an einem wie immer bestimmten, inhaltlich vorgegebenen Maßstab, sondern das ethisch zu nennende Leben liegt für ihn in der das individuelle Leben universal regelnden Entscheidung, die Konsequenz aus dem universalen Streben nach Glück zwischen den Polen von Entwertung und Wertgewinn zu übernehmen - eine Konsequenz, die auf ein zu realisierendes Maximum an Kritik- und Verantwortungsfähigkeit der selbstgesetzten Ziele und beschrittenen Wege tendiert. Das Gute ist nur solches aus Rechtfertigung der Vernunft (ebd. 35).

Den kategorische Imperativ, der nach jeweils bestem Wissen und Gewissen zu handeln auffordert, bezeichnet Husserl als relatives Vollkommenheitsideal (ebd. 33), das mit der Fülle des jeweils patent gewordenen und verantwortbaren Vernunftlebens korrespondiert. Schon dieses relative Ideal des „vollkommen menschlichen Menschen“ (ebd. 34) weist ins Unendliche: Das Vernunftstreben kann an kein Ende gelangen; solange das Weltleben in unendliche Horizonte hineinlebt, also in eine unendliche Erfahrungswelt, so ist auch die Möglichkeit und Notwendigkeit, Evidenz zu gewinnen, unendlich, mit keiner Einzelerfahrung abschließbar. Zugleich ist jedes relative Ideal nur denkbar auf dem Grund einer absoluten Vorzeichnung, einer Limes-Vorzeichnung (ebd. 33), die für Husserl als absolutes Vollkommenheitsideal in der Gottesidee beschlossen ist (ebd. 34; vgl. Hua VIII, 200). Der kategorische Imperativ fordert nicht nur, das in der momentanen Situation Beste zu tun, sondern schließt zugleich die Forderung mit ein, immer besser zu werden (Hua XXVII, 36): Das Ideal des vollkommenen Seins begreift das Ideal vollkommenen Werdens „in Form einer humanen Entwicklung“ ein (ebd.). Mit diesem Gedanken entspricht Husserl der Fichteschen Maxime: Was der Mensch „seyn soll, muß er werden“.<sup>183</sup>

---

<sup>183</sup> *Grundlagen des Naturrechts*, I. H. Fichte (Hg.), *Fichtes Werke*, a.a.O., Bd. III, 80. Schon in seinen Vorlesungen über „Fichtes Menschheitsideal“ hebt Husserl



Die Entscheidung zur ethischen Person besagt für Husserl mithin zweierlei: einmal die habituelle Entscheidung zum bestmöglichen Tun und zum anderen die ebenfalls habituelle Entscheidung, dieses Ideal nicht als ein endlich erreichbares anzusetzen, sondern ein unendliches „Vernunftwerden“ (ebd.) mitzukonstituieren.<sup>184</sup> Die Stiftung dieses Ideals und seine Leitung der Lebenspraxis, aber auch die fortschreitende Entwicklung zu ihm hin, mit ihrer „Stufenreihe“ der „positivwertigen Lebensformen“, ist Stiftung des „neuen Menschen“, „Erneuerung“ (ebd. 25) und verdient Husserl zufolge allein die Bezeichnung eines ethischen Lebens als Korrelat einer ethischen Persönlichkeit (ebd. 39), eines Lebens „in nie endender Selbsterziehung“, das Husserl auch ein „Leben *der ‚Methode‘*“ (ebd. 38) nennt. Die „kontinuierliche Erneuerung“ aufgrund dieser „methodischen Selbstentwicklung“ bringt die in freiem Entschluß

---

dieses Moment besonders hervor: „Vor dem Handeln liegt, wenn wir an den Ursprung gehen, nichts, der Anfang ist, wenn wir uns sozusagen die Geschichte des Subjekts denken, nicht eine Tatsache, sondern eine ‚Tathandlung‘, und eine ‚Geschichte‘ müssen wir uns hier denken. Subjekt sein ist eo ipso eine Geschichte, eine Entwicklung haben“ (Hua XXV, 275). - Die Verpflichtung zu dieser Entwicklung, die aus der Freiheit eines vorgängigen Nichtfestgelegtseins folgt, kontrastiert Fichte mit der Seinsweise des Tiers: „Jedes Thier *ist*, was es ist: der Mensch allein ist ursprünglich *gar nichts*.“ (Ebd.) Auch dieser Gedanke der Kontrastierung findet sich bei Husserl (vgl. Hua XXV, S. 34; vgl. auch die Rede vom „paradiesischen Menschen“, der in der „reflexionslosen Naivität“ seiner „blinden, zufälligen Unfehlbarkeit“ „nur ein durch blinde Instinkte an zufällig stabile Verhältnisse ideal angepaßtes Tier“ sei [ebd.]) - und bei Max Scheler („Lernet die Tiere kennen, auf daß ihr merket, wie *schwer* es ist, ein Mensch zu sein“, „Die Formen des Wissens und die Bildung“, in: M. S. Frings [Hg.] *Späte Schriften [Gesammelte Werke Bd. 9]*, Bern/München 1976, 98); auch Scheler weist der Entwicklung der ‚Humanitas‘ in seiner Bildungslehre einen entscheidenden Platz zu (vgl. ebd. 98 ff.). Vgl. ferner M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit* (GA Bd. 29/30), Frankfurt am Main 1983, §§ 45-63 („Das Tier ist weltarm“ - „Der Mensch ist weltbildend“) sowie Eugen Fink, *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, Freiburg 1978, 36-58 („Perfektheit des Tieres“ - „der imperfekte Mensch“). - K. Schuhmann weist auf den Zusammenhang des „so prominenten Gedankens einer Teleologie alles Seins“, wie ihn auch Husserl vertritt, mit dem „zeitgenössischen Hintergrund der Evolutionsphilosophien und des Prozeßdenkens“ hin (*Husserls Staatsphilosophie*, a.a.O. 35).

<sup>184</sup> „Das kategorisch Geforderte, das beste praktische Gut, ist hier also der vermutliche praktische Progressus - der Progreß vermutlich willensmöglicher Realisierungen als ein praktisches Gut!“ (Hua VIII, 350)

gefaßte „Urstiftung“ in Gang, die den das ganze Leben bindenden Willen zum ethischen Menschen setzt (ebd. 43).

Die das Leben einheitlich regelnde Verpflichtung des kategorischen Imperativs schließt auch das jeweilige konkrete individuelle Lebenstelos mit ein (den „individuellen und jeweils konkret bestimmten kategorischen Imperativ“ [ebd. 41]). Von der unbedingten Forderung des ethischen Imperativs her werden nun auch das konkrete Lebensziel und alle Berufs- und Sonderziele einer letzten Kritik unterzogen - einer Kritik, die selbst entsprechend dem Werdensziel des ethischen Menschen stets sich erneuern muß. Diese letztmaßgebende Kritik vermag nun auch darüber zu entscheiden, ob das Lebensziel und die Sonderziele unberechtigte „Willensvorurteile“ (vgl. A V 22, 8) waren,<sup>185</sup> d. h., das konsequent festgehaltene ethische Ziel vermag auch bezüglich des konsequent verfolgten individuellen Lebenstelos in letzter Instanz Recht zu sprechen: „Nur ethisches Recht ist letztes Recht.“ (Hua XXVII 42).

Auffallend an Husserls individualethischem Entwurf ist die Tatsache, daß er keine Vorgaben, ja streng genommen nicht einmal Rahmenvorgaben für ethische Entscheidungen gibt. Er präsentiert vielmehr eine *phänomenologische Morphologie*, d. h., er analysiert a priori mögliche Motivationsschritte in der Entwicklung des Individuums zum „Vernunftmenschen“. Das Bemerkenswerte in dieser Motivationsabfolge ist, daß gerade der Sinn der je individuellen Suche nach Glück in immanenter Konsequenz die Überschreitung der Gebundenheit an egoistische Interessen fordert. Dies ist der Fall, weil, wie Husserl zeigt, schon mit der Verfaßtheit des Bewußtseins als eines intentionalen die Einheit eines universalen Strebens eröffnet wird, das zwar auf größtmögliche Sicherung des Daseins abzielt, in dem aber das besondere Streben aufgrund egoistischer Motive nicht nur Episode ist, sondern in eine Sackgasse führt, in der alle Strebensintentionalität letztlich verkümmert.

---

<sup>185</sup> In E III 4 bezeichnet Husserl die Haltung des ethischen Ich auch als die Haltung des „Lebensberufs, der als absoluter und universaler alle Berufe als untergeordnete befaßt, die die meinen sollen sein können und jeweils zu sein haben“ (39).

Das im Unendlichen liegende Telos des ethischen Lebens fordert Husserl zufolge nicht nur die Gestaltung des individuellen Lebens nach bestem Wissen und Gewissen, sondern impliziert eine ihrem Ideal entsprechend ideal zu formende Umwelt (vgl. A V 19, 40) einschließlich einer „ethischen Gemeinwelt“, da „mein ganzes menschliches Leben der Intention, mein Weltleben überhaupt, auf das Sein in der Welt *durch die anderen* hindurch bezogen ist“ (E III 4, 42).<sup>186</sup> Mit der Entscheidung für das ethische Lebensziel, in der Stiftung des neuen habituellen Willens erfährt also auch das mir Fremde durch mich und für mich eine Verwandlung: hervorgerufen von der prinzipiellen Bindung meiner weltlichen Apperzeptionsweise durch den neu gestifteten habituellen Willen zur offenen Zukunftstotalität meiner Erfahrung („einheitliche praktische Zukunftswelt für mich“, ebd.): Es verwandelt sich „für mich die ganze Umwelt in ihrer Seinsweise für mich, in ihrer Weise des zeitlichen Ablaufs für mich und aus mir bzw. für uns und aus uns“; es ist „jetzt so, daß ich für alle künftigen Situationen eine absolute Entscheidung, eine sie alle formende im voraus getroffen habe“ (ebd. 41).

## 2.2. Praktik und theoretische Praxis

Wie der Individualethik fällt für Husserl auch der Sozialethik, die, wie betont, das ethische Verhalten von Gemeinschaften untersuchen soll, die Aufgabe zu, den idealen Typus der ‚echten Humanität‘ als des höchsten ethischen Entwicklungsziels herauszustellen. Im vierten *Kaizo*-Artikel stellt Husserl die Frage nach den Bedingungen einer ‚wahren‘ Kultur, eines ‚wahren‘ Gemeinschaftslebens, und nach den möglichen Wegen der Realisierung dieses Ziels (vgl. Hua XXVII, 43 f.). Auch hier steht die teleologische Betrachtungsweise unter dem Stichwort der ‚Erneuerung‘ im Vordergrund. Es geht um die Frage, „wie die Gemeinschaft von der Stufe einer

---

<sup>186</sup> „Die im unendlichen liegende Idee ist die einer Allmenschheit, in der jeder dem Ziele des vollkommen vernünftigen Menschentums bewußt entgegenlebt und korrelativ der Idee einer bestmöglichen Menschheit in einer absolut guten Welt, das ist einer in vollkommen erarbeiteten Normgestalten verlaufenden, in denen sie absolut gut verlaufen würde.“ (A V 19, 40)

bloßen Lebensgemeinschaft auf die Stufe einer personalen und dann einer ethisch personalen komme“, welche sich selbst unter den „kategorischen sozialen Imperativ“ stellt (ebd. 50). Husserl behandelt in diesem Artikel sogleich die zweite Stufe, die Bedingung einer echten Humanität, und er sieht diese Bedingung mit der Realisierung der universalen Wissenschaft erfüllt (so lautet auch der Titel dieses Artikels „Erneuerung und Wissenschaft“). Denn Verwirklichung echter Humanität besagt für ihn Verwirklichung einer „echten Vernunftgemeinschaft“ (ebd. 54), und dies sei wiederum nur in einem „Kultursystem Philosophie“ möglich, in einer „philosophischen Kultur“ (vgl. Husserls Aufsatz „Die Idee einer philosophischen Kultur“ aus dem Jahr 1924, Hua VII), da die Philosophen „die berufenen Repräsentanten des Geistes der Vernunft“ seien, „das geistige Organ, in dem die Gemeinschaft ursprünglich und fortdauernd zum Bewußtsein ihrer wahren Bestimmung (ihres wahren Selbst) kommt“ (Hua XXVII, 54).

Theorie besitzt Husserl zufolge eine zentrale Funktion für die Gemeinschaftspraxis, weil sie wie Einzelperson und Gemeinschaft auf Vernunft hin angelegt ist und ausdrücklich die Aufgabe übernimmt, dieses Vernunfttelos patent zu machen. Zum anderen wird deutlich, warum Husserl stets betont, daß Philosophie nicht geniale Weisheit eines einzelnen bleiben dürfe, sondern als universale Wissenschaft das Korrelat einer Forschergemeinschaft erfordere: Denn nur als Gemeinschaftsform kann sie auf die Gemeinschaft so einwirken, daß sie das gemeinsame Telos von latentem und explizit philosophischem gemeinschaftlichen Streben, das Patentwerden der universalen Vernunft im Weltleben, faktisch an den Anfang der Verwirklichung bringt. Als Gemeinschaftsform wird universale Theorie für Husserl als *Organ* zum *Zug* (ebd.) der Höherentwicklung der Gemeinschaft überhaupt und als solche Thema der Sozialethik.<sup>187</sup> Hinsichtlich dieser Gemeinschaftsfunk-

---

<sup>187</sup> Vgl. B I 21 V, 122: „Ist nicht die ‚Wissenschaft‘ die erste Gestalt eines ‚zweckrationalen‘ Gemeinschaftszieles, das universalen Charakter hat, über die Zeiten sich erstreckend, ist nicht die freie Gemeinschaft der Gelehrten einer Wissenschaft die erste Gestalt einer Menschheit, die in zweckrationaler Weise lebt, und die Gemeinschaft der Philosophen in höchster Gestalt, nämlich so wie sie in bewußter Beziehung auf ihre Zweckidee, an deren enthüllter normativer Gestaltung als reines Eidos

tion wird die Rolle, die das Telos der Vernunft als wesentliches Bindeglied zwischen Praxis und Theorie spielt, im Kontext von Husserls sozialetischen Überlegungen deutlich: Vernünftige Praxis setze vernünftige Gewißheit voraus, wie Husserl im Manuskript A V 19 betont; „also Wissenschaft ist Fundament praktisch vernünftiger Menschheit und Welt“, und: „praktisch vernünftiges Handeln in absoluter Idealität in der Universalität menschlicher Kommunikation, in der es allein absolut vernünftig sein kann, setzt universale vollkommene Wissenschaft voraus“ (40). Die Begründung universalen Wissenschaft selbst wird auf diese Weise zum Gegenstand ethischer Forderung, zu einem „universalen kategorischen Imperativ“ (B I 21 II, 20).<sup>188</sup> Wissenschaft werde von der ethischen Frage gefordert, „die in der Tat in ihrer praktischen Universalität auch die Begründung des praktischen Rechtes, berufsmäßig in theoretischem Interesse zu leben, in sich faßt“, die sich nicht auf „die ethische Wahrheit als Situationswahrheit“ richtet, sondern auf „die rein ethische Wahrheit, die apodiktisch für jede erdenkliche Menschheit und Welt gültige, als absolute Wahrheit“, korrelativ zur „Idee einer philosophischen Menschheit in einem philosophischen Leben“ (A V 22, 33). Da jede universal-ethische Frage für Husserl wiederum nur von universalen Wissenschaft gestellt und beantwortet werden kann, kommt zur Selbstbegründung der Wissenschaft im Theoretischen im Fall ihrer von ihr selbst als wissenschaftlicher Ethik zu verantwortenden Praxisfunktion implizit die Forderung nach Selbstbegründung hinzu.

Schon hier wird deutlich, daß in Husserls Konzeption der Sozialethik die Kulturform ‚Wissenschaft‘ nicht eine neben anderen ist. Husserl nimmt, anders als etwa Max Scheler,<sup>189</sup> keinen Quer-

---

sie als apriorische Philosophie beständig arbeitet, demgemäß diesem Leben die Gestalt einer Entwicklung (im echten Sinne) zueignet?“

<sup>188</sup> „Darin liegt, eine echte Kultur menschheit und eine echte Kultur haben die notwendige, in Form eines ihnen [im Ms. ihr] auferlegten kategorischen Imperativs geforderte Gestalt einer sich durch reine Wissenschaft normierenden und bewußt normierenden Menschheit bzw. eine echte Kultur muß die Form einer rein wissenschaftlichen Kultur haben.“

<sup>189</sup> Vgl. Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft (Gesammelte Werke Bd. 8)*, 3. Aufl., Bern/München 1980. Das wesentliche gemeinsame Moment des Husserlschen und Schelerschen Ansatzes liegt in dem Bestreben, den Status der

schnitt durch die „Wissensformen der Gesellschaft“ vor. Der Grund hierfür liegt wieder in Husserls teleologischer Betrachtungsweise: Es kommt Husserl darauf an, die ethische Funktion derjenigen Kulturform zu bestimmen, die in der Lage ist, das universale Daseinsinteresse *wie* auch das universale Vernunfttelos an den Beginn ihrer Erfüllung zu bringen. Es wurde bereits angedeutet, wie Husserl den Bezug von Daseinsinteresse und Vernunfttelos denkt: Das Daseinsinteresse könne zu wahrer Befriedigung nur auf dem Wege der Realisierung des Vernunfttelos kommen. Damit ist zugleich ausgedrückt, daß alles mundane Streben zumindest *auch* in der universalen Wissenschaft kulminiert.<sup>190</sup> Auch das individuell verantwortete Leben muß in die Übernahme universalen Wissenschaft münden, wenn die Übernahme des Vernunfttelos und damit die Stufe ‚echter Humanität‘ letztlich nur durch universale Wissenschaft zu gewährleisten ist. Schon in der individualetischen Betrachtung wurde dem je eigenen Lebenstelos das Telos echter Humanität nicht lediglich zur Seite gestellt, sondern als das höherwertige erklärt. Das heißt, die Bildung zum ethischen Menschen im Sinn Husserls impliziert mit einer gewissen inneren Notwendigkeit die Forderung zur Übernahme und Ausgestaltung einer universalen Wissenschaft, wenn anders das Ziel eines ethischen individuellen Lebens in der Übernahme des Telos echter Humanität besteht und dieses Telos für die Wissenschaft nicht nur ebenfalls als letzter maßgebender Imperativ gilt, sondern von ihr in seiner Struktur und den Bedingungen seiner Realisierung aufgeklärt werden soll.<sup>191</sup> Dies aber hat zur Folge, daß Individual- und So-

---

natürlichen Weltanschauung (der natürlichen Einstellung) durch Phänomenologie zu übersteigen; dabei kommt der (von Husserl und Scheler jeweils materialiter anders bestimmten) phänomenologischen Reduktion die entscheidende Rolle zu. Zu Schelers Auffassung der Reduktion vgl. Eberhard Avé-Lallemant, „Die phänomenologische Reduktion in der Philosophie Max Schelers“, in: Paul Good (Hg.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern/München 1975, 159-178.

<sup>190</sup> Wir lassen hier die Frage offen, inwiefern Husserl auch im Kunstschaffen eine solche Möglichkeit angelegt sieht (vgl. B I 21 II, 5, 8, 11); für Husserl konkurriert Kunst aber nicht mit Wissenschaft, Kunst könne niemals den Auftrag zur Erfüllung des Vernunftstrebens übernehmen, wie er an die Wissenschaft mit deren Urstiftung ergangen ist.

<sup>191</sup> Es sei daran erinnert, daß schon für Fichte die höchste Stufe menschlichen Lebens in einem Wissen („Gott-Wissen“) besteht, das von einer genuinen Wissen-

zialethik bei Husserl nicht nur zwei nebeneinanderbestehende Disziplinen des Ethischen sind, die zwei einander ergänzende Themenbereiche behandeln, sondern daß die Sozialethik in immanenter, erst transzendentalphänomenologisch befriedigend aufzuklärender<sup>192</sup> Konsequenz die notwendige Fortsetzung der individual-ethischen Betrachtungsweise darstellt.<sup>193</sup>

Etwas weiteres fällt auf. Dadurch, daß die Verwirklichung des Vernunfttelos von der Verwirklichung einer bestimmten Kulturform (Wissenschaft) abhängt, die in einer bestimmten historischen Kultur ihre Sinnesgenese besitzt, verfährt die sozialetische Betrachtungsweise gegenüber der individual-ethischen konkreter: Sie nimmt ein wesentliches historisches Moment in sich auf. Darin spiegelt sich die generelle Tendenz von Husserls Philosophieren in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg: seine Hinwendung zur Geschichte. Allerdings hatte dieses Thematischerwerden von Geschichte deren Transzendentalisierung zur Folge - wenn auch nicht in Husserls ethischen Betrachtungen -, insofern Wissenschaft die Bedingung der Erfüllbarkeit des teleologischen Prozesses zugesprochen wurde, der ebenso in der Aufdeckung der transzendentalen Subjektivität kulminiert, wie die Voraussetzung zu dieser Aufdeckung in der Radikalisierung der Wissenschaft zur transzendentalen Philosophie liegt. Bedeutet für Husserl die Kritikbereitschaft individueller ethischer Lebenshaltung die Prüfung von Zielen im Rückgang auf die Motivationswege, die zu ihnen geführt haben, und im Herausstellen der im Grund der Motivation beschlossenen evidenten Gehalte, so impliziert eine Maximierung dieser Kritikbereitschaft die Maximierung der Überprüfung von Evidenz. Daher kann Husserl sagen: „Jeder Versuch, zur vollkommenen Evidenz durchzudringen, führt in die transzendente Phänomenologie.“ (Hua VIII, 225) Damit aber wird Sozialethik derart zur Fortsetzung der

---

schaft aufgewiesen werden soll (vgl. „Fichtes Menschheitsideal“, Hua XXV, 291 f.).

<sup>192</sup> Hierzu am ausführlichsten die Arbeit von James G. Hart, *The Person and the Common Life*, a.a.O.

<sup>193</sup> Dies ist der tiefere Sinn von Husserls bereits zitierte Äußerung, daß Ethik „untrennbar einig“ sei, insofern sie „untrennbar Individual-ethik und Sozialethik“ umspanne (Hua XXVII, 50).

individualethischen Betrachtung, daß das Ethos des individuellen Lebens teleologisch-immanent die Gründung in der zum Austrag gebrachten universalen Wissenschaft als der transzendentalen Phänomenologie fordert.

Bedeutet dies aber letztlich nicht eine totalitäre Verwissenschaftlichung aller Lebensbereiche? Trifft darauf nicht mit Recht der Vorwurf des Szientismus zu? Bezeichnenderweise sprach Husserl, wie wir sahen, bereits in Hinblick auf die ethische Gestaltung des Einzellebens von einem „Leben der Methode“ (vgl. B I 21 IV, 114; A V 10, 130); in A V 19 gilt ihm die „Methode des Menschheitslebens“ als korrelativer Erwerb praktischer Vernunft und als Pendant zur wissenschaftlichen Methode theoretischer Vernunft (39). Da aber die Ausbildung universaler Wissenschaft letztes mundanpraktisches Entwicklungsziel darstellt, ist die ‚Methode‘ praktischer Vernunft in wissenschaftlicher Methode fundiert. Das Leben also als ein Panmethodismus?

Der Vorwurf des Szientismus mag in einem formalen Sinn berechtigt erscheinen: Zumindest das ethisch zu verantwortende Leben ist von der Konstitution universaler Wissenschaft abhängig. Aber was soll der Vorwurf *inhaltlich* besagen? Genügt es, ihn zu erheben, ohne darauf zu achten, um welche Art von Wissenschaftlichkeit es sich hierbei handelt? Ist in ihm nicht selbstverständlich die Auffassung von Wissenschaft vorausgesetzt, die wir als faktische kennen? Gerade aber um diese, die Husserl als verkrüppelte Gestalt echter Wissenschaft gilt, geht es ihm nicht. Es gilt zu beachten, daß für Husserl Leben und Wissenschaft in ihrer teleologischen Sinngestaltung nicht voneinander zu trennen sind, daß die Trennung erst die faktisch zur Ausbildung gelangte Wissenschaft vollzog. Nicht nur gehört für Husserl die Theorie in die Praxis, sondern Theorie und Praxis sind auf ein Drittes zu beziehen, das die Tiefendimension praktischen Lebens darstellt: das Leben der transzendentalen Subjektivität. Wissenschaft kann sich für Husserl nur insoweit legitimieren, als sie in der Aufdeckung der transzendentalen Subjektivität letztes Ziel und letzte Norm erblickt. Von diesem Ziel und dieser Norm ist in den ethischen Untersuchungen Husserls der frühen und mittleren Periode jedoch fast nie die Rede, da sich die Ethik als Regionalontologie auf mundanes und



nicht transzendentes Sein bezieht. Dieser Umstand mag den Vorwurf des Szientismus berechtigt erscheinen lassen, doch ist dabei stets zu berücksichtigen, daß die Normgestalt der Wissenschaft auch hier ihre volle Gestalt als universale transzendente Wissenschaft meint.<sup>194</sup> Die Ethik macht als universale Vernunftlehre wie gezeigt nur die Praxisseite von Theorie zu ihrem Thema, die theorieimmanente Ausbildung zur Transzendentalphilosophie fällt nicht in ihren Themenbereich.

In der *Formalen und transzendentalen Logik* sowie in der *Krisis*-Schrift suchte Husserl deutlich zu machen, daß die von der Praxis selbst verschuldete (indem sie von der Ausbildung des ursprünglichen Sinns von Wissenschaft abdrängte, s. unten III.1.), im Schwinden des Glaubens an die „absolute Bedeutung“ (Hua XVII, 9) von Wissenschaft gründende Krisis nicht von der Praxis selbst, auch nicht von theoretischer Praxis schlechthin und somit auch nicht von Ethik, die sich im Horizont der Praxis hält, korrigiert werden kann, sondern nur von einem Standpunkt aus, der die Praxis in bestimmter Hinsicht zu übersteigen vermag. Diese Korrektur tritt bei Husserl oftmals im Gewand einer Letztbegründung auf. ‚Letztbegründung‘ besagt hier nicht ein spekulatives Denken, das nach transzendentalen Begründungsstrategien sucht, sie ist für Husserl nur auf dem Weg „radikaler Besinnung“ herzustellen, gleichbedeutend mit „radikaler Kritik“, „ursprünglicher Klärung“ (vgl. Hua XVII, 13 f.), und zwar der in den Wissenschaften als „Leistungsgebilden“ einer Subjektivität beschlossenen Sinn gestalten. Diese Klärung ist wie Besinnung überhaupt (vgl. oben I.1.4) ‚rückwärts‘ gerichtet, verfährt rekonstruktiv, indem sie teleologi-

---

<sup>194</sup> Ein Beleg hierfür ist z.B. Husserls Entwurf für den Anfang der *Kaizo*-Aufsatzreihe (Beilage I in Hua XXVII, 94-96): Die „Transzendentalphänomenologie“ sei „nichts minder als ein Heilsquell“ für die Erneuerung der Kultur, ihre Aufgabe eine zweifache: „fürs erste eine Aufklärung über den Sinn der Phänomenologie selbst in bezug auf die astreinen Ideen Philosophie und Wissenschaft und zweitens über den Sinn unserer europäischen Kultur, soweit er von diesen Ideen betroffen wird“ (95). Husserl formuliert hier also den theoretischen und praktischen Aufgabensinn von universaler Theorie; Forderung wie Bedingung der Erfüllbarkeit dieser Aufgaben sind als praktische selbst Themen der Ethik als universaler Vernunftlehre, wobei zudem die Explikation des praktischen Aufgabensinnes in die Domäne der Ethik gehört.

sche Stiftungsprozesse genealogisch zurückverfolgt; sie sucht patent zu machen, was jeweils schon als Telos antizipiert ist und in solcher Antizipation dunkel-unbestimmt der faktischen Entwicklung Spielräume eröffnet. Dabei verfährt sie gleichzeitig konstruktiv, weil sie nicht etwas aufgreift, was schon daliegt, sondern das Aufzufindende erst sichtbar machen muß: Die teleologischen Zusammenhänge waren so, wie sie nun entdeckt werden, nie erschlossen.<sup>195</sup> Rekonstruktiv-konstruktiv verfahren ist die Klärung zugleich prospektiv gerichtet, d. h., die patent gewordenen teleologischen Strukturen (beispielsweise die europäische ‚Idee einer philosophischen Kultur‘) werden zugleich als regulative Ideen faßbar, die die theoretische und außertheoretische Praxis bestimmen können. Der klärende Aufweis teleologischer Zusammenhänge gehört dabei selbst noch in die teleologische Gesamtentwicklung, und dies bedeutet, daß jeder Aufweis dieser Art in einer eigentümlichen, im Sachlichen selbst gründenden Konsequenz steht: einer inneren Tendenz zur Evidenz, die den gesamten teleologischen Prozeß bestimmt. Diese Tendenz, die letztlich ins Transzendente weist, ist für Husserl in sich selbst auf Vernunft angelegt, sofern sie stets auf herzustellende Evidenz abzielt, und zwar in der Weise, daß sie sich selbst immer mehr offenbar wird.<sup>196</sup> Diesen Prozeß ausdrücklich zu ergreifen, d. h. seine teleologischen Implikate sichtbar zu machen, ist die Aufgabe der Klärung und bedeutet in Husserls Sinn ‚Letztbegründung‘.

Husserls Differenzierung zwischen der faktischen, gemessen an der ursprünglichen Stiftungs-idee ungenügenden Wissenschaft und einer sich an dieser Idee orientierenden, neu zu schaffenden Konzeption einer universalen Wissenschaft hat zur Folge, daß er nicht die Alternative ‚Rationalität faktischer Wissenschaft vs. Ver-

---

<sup>195</sup> Husserl unterscheidet zwischen „ursprünglicher Klärung“, die den „Charakter einer neuen Sinngestaltung“ hat und einer „Restitution als Wiederholung der Evidenz“, die eine „bloße Ausfüllung einer vorweg schon bestimmten und gegliederten Vorzeichnung“ als „sekundäre Folge einer schon gewonnenen Klarheit“ ist (Hua XVII, 14).

<sup>196</sup> „So ist Evidenz eine universale, auf das gesamte Bewußtseinsleben bezogene Weise der Intentionalität, durch sie hat es eine universale teleologische Struktur, ein Angelegtsein auf ‚Vernunft‘ und sogar eine durchgehende Tendenz dahin“ (Hua XVII, 168 f.).

neinung von Rationalität‘ gelten läßt. Indem er zwischen zwei grundsätzlichen, qualitativ verschiedenen Wissenschaftskonzeptionen unterscheidet, differenziert er auch zwischen zumindest zwei Weisen der Rationalität: nämlich der faktischen Rationalität instrumenteller Vernunft auf der einen und einem allseitigen Vernunftbegriff auf der anderen Seite, in dem jegliche Verengungen zurückgenommen sein sollen und der sich nur der Vernunftteleologie, die in universaler Wissenschaft kulminiert, verpflichtet weiß.

Husserl geht es in der transzendentalen Phänomenologie ebenso wenig um eine Letztbegründung im Rahmen eines universalistischen (monistischen) Vernunftkonzepts wie in der mundanen Phänomenologie (universale Ethik) um die Erstellung eines Vorschriftenkatalogs für ein vernunftgemäßes Leben mit der Präntention einer Realisierung dieses Katalogs. Die rekonstruierend-konstruierend vorgehende phänomenologisch-teleologische Analyse fragt in aufdeckender Wiederholung früherer Evidenz auf das zurück, was schon konstituiert ist. Somit konfrontiert sie faktische Systeme mit ihrem explizit oder implizit die Faktizität transzendierenden Anspruch, indem sie letzteren offenlegt und prüft. Damit gibt sie nicht nur die Möglichkeit an die Hand, zwischen einem weiteren Vernunftbegriff und seinen Verengungen zu unterscheiden, sondern liefert auch das Rüstzeug, um die Genealogie dieser privativen Formen verständlich zu machen und ihre Einseitigkeit zurückzunehmen. So kann Vernunft einsichtig machen, warum Rationalität, nämlich als „relative, einseitige“, eine „völlige Irrationalität“ einschließt, sofern sie keine evidente, kritisch geklärte Gewißheit ihrer Grenze, d. h. des Zweckentwurfs zur Erfassung ihres Gebietes wie von Wissenschaft überhaupt, besitzt (vgl. Hua XVII, 21), und warum Rationalität zur Irrationalität wird, wenn sie meint, aus ihrer Relation der Wirklichkeitserfassung heraus dem Ganzen des Wirklichen entsprechen zu können. Diese Aufgabenidee transzendentaler Phänomenologie praktisch zu verwalten ist Husserl zufolge noch Aufgabe der universalen Ethik.

Der Umfang ethischer Reflexion über Wissenschaft macht deutlich, daß die ethische Besinnung den Auftrag der Wissenschaft, das universale Vernunftgeschehen patent zu machen, radikalisiert: Wenn für Husserl die Vernunft mittels Wissenschaft zu sich selbst

kommt, so bedeutet die Reflexion, die die Ethik hinsichtlich der praktischen Bestimmung von Wissenschaft durchführt, eine weitere wesentliche Stufe in der Selbstbezüglichkeit des Vernunftstrebens, insofern sich nun die universale Reflexion nach einer wesentlichen Seite hin selbst reflektiert. Diese neue Stufe des Selbstbezugs der Vernunft besteht in einer Dialektik, die die sozialetische Betrachtung heraufführt: „Wissenschaftliche Ethik“ (Hua XXVII, 50) spaltet sich von Wissenschaft überhaupt ab und wendet sich, sie zum Thema machend, wieder auf sie zurück, und zwar auf sie als Ganzes, sofern praktische und axiologische Gesichtspunkte betroffen sind. Dies ist also eine nähere Erläuterung der Feststellung, daß universale Ethik als Vernunftlehre alle Theorie (und alle Praxis) umspanne.

Wissenschaft wird damit zu jenem Organ und zugleich Zug der ethischen Entwicklung einer Gemeinschaft (ebd. 56). In ihrer Bezeichnung als eines ‚Organs‘ ist ihre Praxisfunktion genannt; sie ist insofern Organ, als sie als Wissenschaftstheorie die theoretischen Bedingungen ihrer Möglichkeit reflektiert und als ethische Vernunftlehre sowohl die praktischen Bedingungen dieser Möglichkeit (resp. in ihrer vollendeten Gestalt als transzendente Wissenschaft) als auch ihre praktische Funktion (eben ihre Bestimmung als Organ) selbst noch einmal zu ihrem Thema hat (vgl. ebd. 56). Wissenschaft ist hier Subjekt, das sich selbst umgreift, objektiviert hinsichtlich ihres theoretischen Auftrags und ihrer praktischen Bestimmung. Die Radikalität, in der sie sich selbst zum Thema macht, prägt wiederum ihren Status als Subjekt, als ‚Zug‘, in der Entwicklung einer Kultur. In der Dialektik von Organ und Zug und nochmaliger Reflexion, die beides zum Thema macht, liegt eine Dynamis, die Wissenschaft nicht nur auf unendliche Ziele bezieht, sondern eine Intensivierung ihres ebenfalls auf Unendlichkeit ausgerichteten Selbstbezugs darstellt, eine Intensivierung, die Husserl als Potenzierung der Wissenschaft in dem Sinne begreift, daß diese so in die Lage versetzt wird, sich aus ihrer *geraden*, objektivistischen Position zu befreien.

Es sind also hinsichtlich der Wissenschaft deren Ziele in gerade gerichteter Einstellung von den Zielen zu unterscheiden, die sie in Einstellungen der Selbstreflexion sich setzt. Ferner sind in beiden

Fällen, wie Husserl wiederholt betont, die Theorie der Ziele und die Theorie der ausführenden Wege (in Anerkenntnis unendlicher Werdensgestalten) zu differenzieren; im Rahmen einer ethischen Reflexion über die soziale Funktion von Wissenschaften entsprechen diesen beiden Aspekten die beiden Grundfragen des vierten *Kaizo*-Artikels (vgl. ebd. 43). Davon ist die Reflexion über faktisch beschrittene Wege und die Weise ihrer Übereinstimmung mit den vorgezeichneten Zielen bzw. auf eine in ihnen evtl. zum Ausdruck kommende, in der Vorzeichnung noch nicht explizite Teleologie abzuheben. Dies behandelt beispielsweise der fünfte *Kaizo*-Artikel („Formale Typen der Kultur in der Menschheitsentwicklung“), der die Frage nach den historischen Ausprägungen einer ideal begriffenen Dualität aufwirft: des Gegensatzes von Leben in traditionaler Gebundenheit<sup>197</sup> und eines „autonomen Vernunftlebens“ (A V 22, 64). Schließlich sind die mundanen Mechanismen dieser Selbstreflexion von den transzendentalen zu unterscheiden. Gerade die *Kaizo*-Artikel belegen, daß Husserl nicht nur einfach gelten ließ, daß es vorwissenschaftliche und tatsachwissenschaftliche Weisen der Reflexion gibt,<sup>198</sup> sondern darauf bestand, daß bestimmte Weisen mundan-eidetischer Reflexion wie die der Ethik, indem sie sich auf die gesamte praktische Seite der Theorie bezieht, auch im Gesamtrahmen einer universalen transzendentalen Philosophie nötig sind. Erst im letzten Werkabschnitt Husserls wandelte sich diese Auffassung, indem dort Ethik in einer universalen Teleologie der transzendentalen Subjektivität als Inter-subjektivität aufgehoben wurde (vgl. unten IV.2.).

In dieser universalen Teleologie stellt transzendente Phänomenologie selbst eine wenngleich für Husserl die entscheidende Episode dar. Auch hier ist die Phänomenologie Organ dieser Teleologie wie auch Zug in ihr. Sie ist Organ, insofern sie, ausgehend von den endkonstituierten Objekten, diese Teleologie im Rückgang in die genetischen Konstitutionsprozesse enthüllt; sie ist

---

<sup>197</sup> „Kampf gegen die Tradition“ als Kampf „gegen die vermeinten Selbstverständlichkeiten der ‚Lebenserfahrung‘, die in Wahrheit keine Selbstgebung ist“, ist „Kampf gegen die ‚Situation‘, gegen die sedimentierten Erwerbe von höchst mittelbaren Seinsgeltungen“ (A V 10, 2).

<sup>198</sup> Vgl. z. B. „Zum Begriff der Reflexion“ (1917), Hua XXV, Beilage II, 208 f.

Zug, indem sie selbst endkonstituiertes Produkt einer Genesis ist, die sich mundan als Geschichte der abendländischen Philosophie gibt. Sie umgreift sich selbst, indem sie diesen Konstitutionsprozeß klärt und den ihm immanenten Aufgabensinn, der mit dem teleologisch aufgewiesenen Zug der transzendentalen Intersubjektivität selbst zusammenstimmt, übernimmt. Daß der Phänomenologe am Anfang steht, besagt, daß erstmals transzendente Phänomenologie diesen Zug der Transzendentalität selbst patent macht und ein teleologisches Streben entwirft, das diesem Zug verpflichtet ist. Daß Husserl in dieser Folge die „unendliche universale Wissenschaft“ (A V 22, 41) fordert, an der in Forschergenerationen zu bauen ist, weiß sich noch an die Einsicht gebunden, daß ein „Leben der ‚Vollkommenheit‘“ „im Endlichen nicht erreichbar“ ist (ebd.).

### 2.3. Theorie und individuelle Praxis

Im Gegensatz zu seinen ethischen Untersuchungen der Einzelperson, die nicht spezifisch Theoretiker ist, und zu seinen ethischen Reflexionen der Theorie, die sozialetisch orientiert sind und nicht auf das Individuum Bezug nehmen, das Theorie betreibt, verspürte Husserl offenbar keine Notwendigkeit, sich eigens dem Problem einer Ethik des Phänomenologen zu widmen. Seine marginalen Betrachtungen zu diesem Thema belegen, daß es für ihn nicht ein Problem darstellte, das eine besondere Behandlung erfordert hätte. Mit am ausführlichsten reflektierte Husserl die ethisch relevante Haltung des Phänomenologen bezeichnenderweise außerhalb der Ethik - genau zu der Zeit, da er an den ethischen Themen der *Kaizo*-Aufsätze arbeitete: Sie finden sich im Zusammenhang von Überlegungen, wie der rechte Anfang des Philosophierens gewonnen werden könne, in den Reflexionen zu einer Ersten Philosophie.

Ein kurzer Abschnitt in Husserls Londoner Vorlesungen vom Sommer 1922<sup>199</sup> charakterisiert den „erkennenden Menschen“ als

---

<sup>199</sup> Diese Vorlesungsreihe, bestehend aus vier Einzelvorträgen, bildete den Grundstock für Husserls Freiburger Vorlesung des Wintersemesters 1922/1923, die

eine Sonderform des „ethischen Menschen“ überhaupt (M II 3a, 8). Auch für den erkennenden Menschen gebe es eine „spezifisch erkenntnisethische“ regulative Idee: Damit seinem Leben „ethisches Recht“ zukomme, müsse es „ein in der Idee der echten und wahren Erkenntnis zentriertes Leben“ sein (ebd. 9). Die Voraussetzung dafür seien eine „radikale Besinnung“ und ein „das ganze Erkenntnisleben bindender Entschluß“, ein Leben aus „theoretischem Gewissen“ (ebd.). Dies bezeichne jenen „universellen Umsturz“ (ebd.), der, „einmal im Leben“ (ebd. 10) vollzogen, den Philosophen zum „anfangenden, allererst werdenden“ mache in der Anfangssituation der „meditationes de prima philosophia“ (ebd. 11).

Diese kurze Passage, die Husserl wörtlich in seine Freiburger Vorlesung „Einleitung in die Philosophie“ vom Wintersemester 1922/1923 übernahm, baute er in der Vorlesung über *Erste Philosophie* von 1923/1924 wesentlich aus. Sie bildet dort den Einstieg in den zweiten Teil der Vorlesung, der der Problematik der Reduktion gewidmet ist (vgl. Hua VIII, 3-19). Die Husserl zufolge vom Erkennenden zu fordernden Leistungen beständiger „Selbstbesinnung, Selbstverständigung, Selbstverantwortung“ (ebd. 3) besagen im ersten Schritt des anfangenden Philosophen - „da er zunächst nichts außer *sich* hat“ -, „auf sich selbst als den Philosophie, universale absolute Erkenntnis Wollenden zu reflektieren und sich in dieser Hinsicht Klarheit zu verschaffen“ (ebd. 6). Der anfangende Philosoph findet sich darin, wie Husserl schon in den Londoner Vorlesungen bemerkte, selbst als einen solchen, der „einen auf sein gesamtes künftiges Erkenntnisleben gerichteten Willensentschluß“ faßt (ebd. 6 f.), der seinerseits eine habituelle Lebensform stiftet (ebd. 7).<sup>200</sup>

Den freien Willensentschluß und seine Habitualisierung hatte Husserl bereits im Zusammenhang des Vollzugs der Epoché betont (vgl. oben I.4.2.; Hua III, 54, Hua VI, 153). Die Ausführungen in den Londoner Vorlesungen und in der „Ersten Philosophie“ machen

---

Vorlesung „Einleitung in die Philosophie“, deren Vorhaben einer apodiktischen Begründung der Philosophie die Vorlesung über „Erste Philosophie“ vom Wintersemester 1923/1924 mit einer veränderten Vorgehensweise wiederaufgriff.

<sup>200</sup> Als eine „bleibende“ (Hua VIII, 10), „radikale Lebensentscheidung“ (ebd. 11) zu einem „Leben aus absoluter Berufung“ (ebd.).

deutlich, daß er die normative Problematik der praktisch-personalen Seite des Epoché-Geschehens nach dem Muster der allgemeinen individualethischen Betrachtung behandelt: Die in freier Selbstbestimmung gestiftete und im Vollzug absolut zu verantwortende Lebensform stellt einen Wert dar, mit dem sich das Subjekt dieses Lebens „absolut identifiziert“ (Hua VIII, 11). Dieser Wert zeichnet einen Endzweck vor und erschließt den Raum einer teleologischen Werdensgestalt, die jener Lebensform inhärent wird und das Subjekt verpflichtet, so daß ein Abirren von dieser teleologischen Bahn mit ihrem vorgezeichneten Zweck einer „Abirrung von sich selbst“, einem „Sich-selbst-untreu-werden“, gleichkommt (ebd. 12).

Diese Überlegungen bieten gegenüber Husserls Ausführungen zur Individualethik strukturell nichts Neues; vielleicht hat Husserl sie aus diesem Grund nicht in seine ethischen Untersuchungen miteinbezogen. Der interessante Aspekt liegt allenfalls darin, daß es hier um die individuelle Lebensform derjenigen Person geht, die nicht nur ihr individuelles Leben zu verantworten hat, sondern darin diejenige Praxis, die, Husserl zufolge, insofern am radikalsten die Funktion für die Gemeinschaft übernimmt, als sie mit der Konstitution und Durchführung von Theorie die Individualität und Sozialität umgreifende Bedingung für Verantwortung selbst noch verantwortet.<sup>201</sup> Husserl diskutiert diesen Aspekt nicht weiter, der sich in die Frage fassen ließe, in welchem Verhältnis das individuelle Ich des Philosophen zu seinem sozialetisch relevanten Ich des Erkenntnislebens steht, das wegen der Besonderheit seiner Berufssituation (vgl. Hua VIII, 11, 13, Hua VI, 140) zeitweilig neben das andere Ich tritt und doch nicht nur in dieser Zeitspanne seine Bestimmung hat, sondern dieses zweite Ich, in der Einheit der Person, durchwirkt und modifiziert. Hier zeigt sich, daß für Husserl

---

<sup>201</sup> „Die Gemeinschaft kann sich aber nur verantworten im einzelnen personalen Subjekt. Die Selbstverantwortung des Einzelnen, der sich als Glied und Funktionär der Gemeinschaft weiß, umschließt auch die Verantwortung für diese Art praktischen Lebens und beschließt somit die Verantwortung für die Gemeinschaft selbst.“ (Hua VIII, 197 f.) - „Die Besinnung soll offenbar den *Charakter der radikalen Verantwortung* haben, und zwar als einer in seiner Person [der des Philosophen] sich abspielenden, die doch den Charakter einer gemeinschaftlichen Verantwortung der gesamten philosophischen Gemeinschaft der Gegenwart annimmt.“ (Hua VI, 489)



gerade das Ureigenste, der letzte Grund für die Einheit der Einzelperson, in Korrelation mit dem Allgemeinen steht. Wie schon das Einzelsubjekt die anderen ‚in sich trägt‘ und sich im Bezogensein auf das universale Lebensinteresse mit ihnen einig weiß,<sup>202</sup> so radikalisiert der Philosoph als Transzendentalphänomenologe im Aufweisen ihrer Teleologie diese wechselweise Implikation der Monaden, wobei der Aufweis die Eröffnung einer weiteren Intensivierung ihres Zusammenstimmens sein soll, wie er selbst schon das Grundstück dieser ‚Harmonisierung‘ verkörpert. Den sich aus dieser Konzeption ergebenden ethischen und sozialpolitischen Fragestellungen ist insbesondere James G. Hart<sup>203</sup> ausführlich nachgegangen.

Vor allem aber behandelt Husserl nicht die Frage, auf welche Weise das individuelle Leben des Philosophierenden durch die Epoché verändert wird, die doch eine „völlige personale Wandlung“ bewirken soll (Hua VI, 140). Stattdessen begnügt er sich mit sibyllinischen Wendungen: Der „Berufspflicht“ des Philosophen folgend, „was tue ich anderes, als mich, mich als endliches, als sinnliches, unechtes, unwahres Ich verlieren, um mich selbst, mein echtes und wahres, mein unendliches, vom Irdischen gereinigtes Ich zu gewinnen?“ (Hua VIII, 16). Dieser Satz besagt in Hinblick auf die Theorie, daß Egoologie nicht Egozentrik ist. Doch was sagt er über den konkreten Verlauf dieser dialektischen Modifikation des personalen Erlebens aus?

---

<sup>202</sup> „Setzt mein ‚Tod‘ als nur von den Anderen her für mich Denkbare das schon Fürmichsein Anderer voraus, die leben, setzt Leben überhaupt nicht voraus intersubjektive Einstimmigkeit des Lebens, die in sich trägt die naive und dann bewußte Überwindung aller Verzweiflung und in sich trägt die Entwicklung zur Echtheit als eine apodiktisch notwendige? Liegt darin nicht die Quelle der absoluten Teleologie, deren notwendige Entelechie Gott ist?“ (B I 21 IV, 9; vgl. Hua XV, 370, 383, 390 f., 456). - Vgl. auch das Buch von Julia Iribarne, *Husserls Theorie der Intersubjektivität*, Freiburg/München 1994.

<sup>203</sup> *The Person and The Common Life*, a.a.O.