

Les enjeux de la phénoménologie
-Die Praxis in der Philosophie der Lebenswelt

Nadia Bounafaka

d'Océanie et des Amériques. Selon les mots employés par le Président de la République Jacques Chirac en occasion de son inauguration, ce musée est né avant tout d'une volonté politique : « rendre justice aux cultures extra-européennes ».

Il s'agissait donc de reconnaître : 1) la place qu'occupent les expressions artistiques des cultures extra-européennes dans l'héritage culturel de l'Occident ; 2) la valeur d'arts et de civilisations trop longtemps ignorés ou méconnus. En refusant une hiérarchie des arts fondée sur une hiérarchie des peuples qui les ont produits, le Musée du quai Branly veut représenter une « foisonnante école du divers », pour « porter sur l'Autre un regard mieux instruit, plus respectueux, mais aussi plus ouvert »¹⁵. Toutefois, au-delà de sa raison d'être politique, ce musée a soulevé plusieurs critiques, qu'on peut ranger en deux grands groupes¹⁶. Un premier ensemble de critiques concerne sa forme : puisque le musée abrite ses collections dans un universel visuel totalement voué à la beauté formelle des objets exposés, on craint « une possible *parade exotique*, où l'esthétisation serait une soumission des objets à des systèmes étrangers à leur culture d'origine et une trahison de leur vérité au nom d'un simple divertissement culturel »¹⁷. A cela, on a cependant répliqué qu'une trahison tout aussi grave est celle qui réduit les objets à des simples témoins ethnographiques, et que justement l'émotion suscitée par la beauté de ces œuvres provoque un dépaysement très fertile, en mesure de renverser nos points de repère habituels. Un deuxième ensemble de critiques concerne par contre sa vocation : on l'accuse d'être un grand fourre-tout, voué à présenter une alterité unique, c'est-à-dire un univers (l'art et la culture des civilisations « autres ») dont le seul élément commun est sa différence avec le nôtre. Pourtant, l'autre n'est pas un, mais plusieurs : en ce sens, on pourrait dire que l'évolution, la destinée du Musée du quai Branly dépendra aussi de sa capacité d'articuler et, en même temps, de sonder cette pluralité.

En conclusion, je crois que le musée aujourd'hui ne peut pas se soustraire à toute une suite de questions et de défis ; mais l'appréciation de la valeur éducative de l'art et l'ouverture aux arts *des autres* nous semblent deux directions fécondes, à partir de lesquelles on pourra repenser les fonctions de l'institution muséale dans une société toujours plus mondialisée et multiculturelle.

15- J. Chirac, « Avant-propos » à *Le guide du Musée du quai Branly*, Paris, 2006.

16- Cf. R. Di Lorenzo, « Notre musée d'autrui. Réflexions sur la beauté du Musée du quai Branly », in B. Darras (éd.), *Études culturelles & Cultural Studies*, Paris, 2007, pp. 229-240.

17- *Ibid.*, p. 230.

Der vorwissenschaftliche Begriff „Praxis“ meint also regelmäßiges oder ständiges, schließlich auch gewohnheitsmäßiges Tätigsein ebenso wie die daraus resultierende Erfahrung oder Routine und impliziert die Probleme des Wertes der Gewohnheit, des Wertes des Nutzens sowie des Wertes und zugleich des Wesens der Wirklichkeit.

Menschen haben nicht nur einen Begriff von Praxis, bilden sich nicht nur Meinungen über Praxis, vertreten nicht nur Theorien von Praxis oder stellen solche Theorien auf, sondern machen aus diesen sogar Weltanschauungen der Praxis, die jeder einzelne Mensch in seinem Weltleben dringend benötigt.

Was heisst allerdings: „der einzelne Mensch lebt in einer Welt“ ?

Dies bedeutet: er vollzieht sein Leben in subjektiver Lebenspraxis (das meint der Begriff „lebt“), indem er, hineingestellt in eine praktische Lebenswelt und damit ständig mit Praxis konfrontiert (das meint der Begriff „In“), mit der praktischen Umwelt in praktische Wechselbeziehungen steht.

Mag der einzelne Mensch auch von mannigfachen Gedanken, Vorstellungen, Wünschen, Träumen, Hoffnungen usw., kurzum von einer idealen Welt erfüllt sein, so scheint doch ausschlaggebend zu sein, dass und wie er sein Leben praktiziert. Nicht selten wird faktisch die Qualität „praktisch“ der Lebenswelt dadurch bestimmt, dass sie ausschließlich oder letztlich den sogenannten vitalen Interessen, insbesondere der Sicherung und Förderung der wirtschaftlichen Existenz des Menschen, dient. Die Definition der praktischen Lebenswelt als ökonomische Lebenswelt ist jedoch eine personwesens-inadäquate Einengung, die den Menschen als geistig-seelisches Wesen ignoriert.

der Lebenswelt auch, wie sie von Husserl in seiner letzten Schrift dargestellt wurde, nämlich in ihrem Zusammenhang mit der Idee der neuen Einführung in die Philosophie gut zu verstehen¹⁸.

Der Begriff „Lebenswelt“.

Was allerdings unter Lebenswelt verstanden wird, hat freilich vielfach nur noch sehr wenig mit den Überlegungen dieses Werkes -Krisis-zu tun, worin der Begriff eingeführt wurde, denn obwohl die Krisis-Abhandlung und der darin im Mittelpunkt stehende Lebenswelt-Begriff eine

¹⁸Phänomenologie und Praxis, Phänomenologische Forschungen, herausgegeben von der deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung. Redaktion: Ernst Wolfgang Orth. Band 3. Verlag Karl Alber Freiburg/ München, 1976. p. 74-7.

Die Praxis in der Philosophie der Lebenswelt

Nadia Bounafaka

Was ist der Zusammenhang zwischen Philosophie der Praxis und Philosophie der Lebenswelt?

Philosophie der Praxis sei unter anderem Normwissenschaft, und zwar ethische Normwissenschaft für Praxis, also Lehre, was man tun soll oder (tun) wollen soll.

Wie kann nun die Phänomenologie als transzendente Philosophie eine solche Aufgabe erfüllen?

Bevor wir auf diese Frage antworten gilt erst die Bedeutung sowohl des Begriffs „Praxis“ als auch des der Lebenswelt ausführlich zu verdeutlichen.

Der Begriff „Praxis“

Der Begriff „Praxis“ wurde im Laufe der Philosophiegeschichte mit mannigfachen und widersprüchlichen Bedeutungen und Wertungen versehen und mit unterschiedlichen Wissensarten, Lebensweisen, Wertproblemen usw. verbunden.

Was ist das aber eigentlich: Praxis? Worin besteht wirklich ihre Wertproblematik?

Der Begriff „Praxis“ darf nicht, wie es oft geschieht, als selbstverständlich vorausgesetzt oder als menschliches oder gesellschaftliches Handeln nominal definiert werden.

Unter einem praktischen Menschen versteht man in der Umgangssprache einen Menschen, der geschickt zupackt. Ein solcher Mensch packt also nicht nur zu, sondern er tut dies in geschickter Weise, weil er, ohne sich „unnütze“ Gedanken zu machen, weiss, wie etwas gemacht wird. Als unpraktisch wird ein Mensch bezeichnet, der beispielsweise keinen Nagel in die Wand schlagen kann, ein Mensch überhaupt, der sich nicht zu helfen weiss, der schließlich lebensuntüchtig ist.

„Praktisch“ wird umgangssprachlich überhaupt etwas genannt, das das Leben oder die Arbeit erleichtert, das zweckentsprechend, nützlich, brauchbar, machbar oder durchsetzbar ist. Praktisches Christentum zum Beispiel bedeutet also tätiges Christentum, also ein Christentum, das nicht bloß in Worten, in Absichtserklärungen, in Vorsätzen, im Wollen, sondern in Taten besteht. Ob etwas praktiziert, wirklich praktiziert wird, macht hier seinen Wert überhaupt - nicht nur seinen praktischen Wert aus.

Philosophie identisch ist? Husserl siedelt also die Philosophie nicht in einem Bereich völlig abseits der Wissenschaften an; Philosophie und Wissenschaften liegen ursprünglich auf einer Linie, weil sie gleichermaßen aus der Selbstunterscheidung von der natürlichen Einstellung hervorgehen. Sie bilden vom ursprünglichen Sinn ihrer Motivation her, ihrer „Urstiftung“ die Einheit einer einzigen umfassenden Erkenntnisbewegung, einer einzigen Universalwissenschaft.

Die Frage bleibt dennoch offen: wie können die Wissenschaften (die Philosophie auch) trotzdem von der natürlichen Einstellung wieder eingeholt werden?

Man muss zunächst darauf achten, wodurch sich das philosophische und das wissenschaftliche Erkennen gemeinsam vom Erkennen auf dem Boden der natürlichen Einstellung unterscheiden. Zwei Erkenntnisse können sich durch ihren Gegenstand oder durch die Weise ihres Vollzugs, also auf ihrer objektiven oder ihrer subjektiven Seite voneinander unterscheiden.

Wir wissen schon, dass das Korrelat der natürlichen Einstellung die Welt ist; und die Philosophie macht eben diese bis dahin unthematische Welt als solche zum Thema. Also bedeutet der Bruch des philosophisch-wissenschaftlichen Denkens mit der natürlichen Einstellung nicht, dass das Erkennen nun mit etwas anderem zu tun hätte?

Er befasst sich in der Tat immer mit der Welt, aber auf andere Weise. Der Grund für den Unterschied zwischen natürlicher und philosophisch-wissenschaftlicher Erkenntnis liegt also ursprünglich nicht auf ihrer objektiven Seite.

Das philosophisch-wissenschaftliche Denken thematisiert die Welt, die in der natürlichen Einstellung schlechthin aller Thematisierung entzogen war, sie bleibt also das prinzipiell unthematische Korrelat der natürlichen Einstellung. Folglich muss sie von der Philosophie als das prinzipiell Unthematische thematisiert werden. Infolgedessen ist die ganze philosophisch-wissenschaftliche Tradition der naheliegenden Gefahr erlegen: Sie hat der Welt durch ihre Thematisierung den Charakter der Unthematisität genommen und sie zu einem thematischen Gegenstand wie andere Gegenstände gemacht.

Das zum Beruf gewordene philosophisch-wissenschaftliche Denken hält die Unthematisität als grundlegende Bestimmung des von ihm thematisierten Universalhorizont, der Welt, nicht fest. Das bedeutet zugleich: Es verbleibt nicht in der Einstellung des reinen Staunens, welches die philosophisch-wissenschaftliche Erkenntnisbewegung auslöst. Deshalb stellt

fundamentale Kehrtwendung des Husserlschen Denkens in seinen letzten Lebensjahren bezeichneten, stellt diese Abhandlung in Husserls Entwicklung nichts umstürzend Neues dar, sondern steht in einer Kontinuität mit den programmatischen Werken, die Husserl selbst vorher veröffentlicht hatte, den Ideen¹ von 1913 und den Cartesianischen Meditationen von 1930, aber auch mit den letzten großen Vorlesungen, die er in den zwanziger Jahren gehalten hatte und von denen die Phänomenologische Psychologie und die Erste Philosophie im Nachlass veröffentlicht sind.

Alle diese Texte kreisen um eine Aufgabe, die Husserl zumindest in den letzten beiden Jahrzehnten seines Lebens am meisten bewegt hat: den geeigneten Weg zur „transzendentalphänomenologischen Reduktion“, d.h.: die Einführung in die transzendente Phänomenologie. Auch die Krisis versteht sich als solche Einführung. Der Begriff der Lebenswelt gehört so in den Zusammenhang der spezifisch Husserlschen Lösung für ein klassisches Problem der Philosophie und insbesondere der Transzendentalphilosophie: das der Einführung in die Philosophie oder mit a. W. des Übergangs von der natürlichen zur transzendentalphilosophischen Einstellung.

Es ist ebenso schon das Grundproblem der frühen Platonischen Dialoge.

Der Weg der „Einleitung“ in die phänomenologische Transzendentalphilosophie, den Husserl in der Krisis-Abhandlung einschlägt, unterscheidet sich nur dadurch von seinen früheren Einführungsversuchen, dass Husserl hier mit einer Kritik der modernen Wissenschaften bzw unserer Epoche ansetzt. Durch diesen Ansatz entsteht die Lebensweltproblematik. Allerdings spielt der Begriff der Welt bereits im Rahmen der früheren Einführungsproblematik eine zentrale Rolle, das ist also nur der in seinen Grundbestimmungen längst festliegende Begriff, der unter dem Titel „Lebenswelt“ in der Krisis aufgrund des Einstiegs bei der Wissenschaftskritik weiter entfaltet wird¹⁹.

In der Einführung in die Philosophie, die Husserl in der Krisis versucht, tritt an die Stelle der Kritik der natürlichen Einstellung die Kritik der modernen Wissenschaften, denn die wissenschaftliche Einstellung ist nach Husserls Auffassung eine natürliche Einstellung zweiter Stufe. Kontrastiert aber diese Auffassung nicht mit der selbstverständlichen Tatsache, dass das wissenschaftliche Erkennen seinen Ursprung in einem Bruch mit der natürlichen Einstellung hat und dass dieser Ursprung somit mit dem der

¹⁹-Carl Friedrich Gethmann (Hrsg.), *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*, (BOUVIER VERLAG, BONN, 1991), S. 79, 80.

Husserl in einer Beilage der *Krisis* (Beilage XVII, 459 ff) fest: „Damit aber droht auch schon die Gefahr, dass die zum thematisierbaren Berufshorizont gewordene Welt mit der schlechthin aller Thematisierung entzogenen Welt verwechselt wird. Alle Berufshorizonte, auch der eines philosophisch-wissenschaftlichen Erkennens, stellen nur -in gewissen Grenzen thematisierbare- „Sonderwelten“, niemals aber „die“ Welt, den niemals thematisierbaren einen Horizont aller Horizonte dar.“

Das philosophisch wissenschaftliche Erkennen etabliert und reklamiert so für sich ein „Gebiet“, nämlich die Welt. Indem diese so zum thematischen Gegenstand wird, erscheint sie wegen der Universalität, die sie als Universalhorizont besaß, als derjenige Gegenstand, der alle Einzelgegenstände in sich enthält. Damit wird die Welt zum Inbegriff der in theoretischer Neugier befragbaren und erforschbaren Gegenstände, die das wissenschaftliche Erkennen zu seinem Thema hat. Allerdings nur wenn Welt als Horizont gedacht wird, kann das Subjekt als der Vollzieher des Erscheinens -von-Gegenständen bewusst werden. Geschieht dies nicht, vergisst sich das Vollzugs-Ich an die von ihm thematisierten Gegenstände. So entsteht mit der Verberuflichung der philosophisch-wissenschaftlichen Welterkenntnis und der damit einhergehenden ersten Institutionalisierung eines Forschens aus theoretischer Neugier eine neue Subjektvergessenheit in der Hingabe an die Objekte der Forschung. Husserl nennt diese innerhalb des philosophisch-wissenschaftlichen Denkens selbst angesiedelte Subjektvergessenheit „Objektivismus“.

Zufolge dieses Objektivismus erscheint nun als Gegenstand der philosophisch-wissenschaftlichen Erkenntnis, griechisch gesprochen der *epistémé*, nicht mehr dieselbe Welt wie die der natürlichen Einstellung, nur in anderer Einstellung betrachtet, sondern eine andere Welt. Die *epistémé* erklärt gegen die natürliche Einstellung: die Welt, mit der es der Mensch vor dem Eintritt in das philosophisch-wissenschaftliche Denken zu tun hat, ist nicht die wahre Welt; die wahre Welt ist die von der Wissenschaft erkannte. 20

So vollzieht sich deutlich die Unterscheidung der natürlichen Einstellung und der theoretischen (philosophischen) bei der Kennzeichnung der jeweiligen Wahrheit. „die Idee der Wahrheit im Sinne der Wissenschaft setzt sich ab...von der Wahrheit des vorwissenschaftlichen Lebens. Sie will unbedingte Wahrheit sein.“ (VI, 324). die Wahrheit der natürlichen Einstellung dagegen ist eine relative Wahrheit. Also *epistémé* gleich unbedingte Wahrheit- *doxa* gleich relative Wahrheit. Dazu noch ein Zitat: „in

diesem erstaunlichen Kontrast kommt der Unterschied von Weltvorstellung und wirklicher Welt auf und entspringt die neue Frage nach der Wahrheit; also nicht der traditionell gebundenen Alltagswahrheit sondern einer für alle von der Traditionalität nicht mehr Geblendeten identischen allgültigen Wahrheit, einer Wahrheit an sich.“ (VI, 332).

Mit dieser neuen Erkenntnishaltung -der Epistème- geht einher die Forderung, „die gesamte Empirie idealen Normen, nämlich denen der unbedingten Wahrheit zu unterwerfen“ (VI, 333); das wirkt zurück auf die Praxis: „sie soll sich nicht mehr von der naiven Alltagsempirie und Tradition sondern von der objektiven Wahrheit normieren lassen.“ (a.a.O). Durch die epistème ersteht eine neue menschliche Haltung und das heisst zugleich eine „neue und innige Gemeinschaft“, nämlich der Menschen, die durch diese „rein idealen Interessen“ bestimmt sind. Es erwächst zugleich eine kritische Einstellung gegen alle traditionelle Vorgegebenheit. Es kommt zu einer Bildungsgemeinschaft, es ist die Europa auszeichnende überationale Bildungsgemeinschaft. Zwar versucht Husserl die geschichtliche Auswirkung der theoretischen Einstellung, der epistème der Griechen, für die Bildung des europäischen Geistes aufzuzeigen, aber das bedeutet ja zugleich, dass die Doxa abgewertet wird. Es scheint sich nichts im Bedeutungsgewicht der beiden Begriffe zu ändern: dem relativen Charakter der Alltagswahrheit wird die universale, allgültige Wahrheit der Episteme gegenübergestellt.

Aber das Aufregende des Wiener Vortrags und der Manuskripte aus seinem Umkreis, die als Beilagen der Krisis zugänglich sind, ist so etwas wie ein Umsturz dieser geläufigen Auffassung von Episteme und Doxa, die im ersten Teil des Vortrags präsentiert wurde. Die relative Wahrheit, die lebensweltliche Wahrheit, die Doxa erlangt eine Bedeutung, die überraschen muss. Dazu eine Textstelle aus der Beilage XVIII:

„Die Idee der objektiven Wahrheit bzw. Erkenntnis ist von vornherein bestimmt durch ihren Kontrast zur Idee der Wahrheit und Erkenntnis des außerwissenschaftlichen Lebens, das in seinen Seinsgeltungen und dem universalen offenen Horizont, der sie ständig bewußtseinsmäßig umschließt, den Begriff von Lebenswelt bezeichnet, auf den wir zunächst stoßen. Als wirklich seiend gilt im Leben, also in dieser Welt, was sich durch Erfahrung bezeugt. (VI, 463). In diesem Zusammenhang wird auf die Bedeutung der Anschauung verwiesen. „Erfahrung bewährt, bezeugt die Meinung eben dadurch, dass sie das Gegenständliche selbst aufzeigt und zum Zeugen ruft.“ (VI, 464).

Husserl macht eine für uns wichtige Aussage: „Diese Lebenswelt ist nichts anderes als die Welt der bloßen, traditionell so verächtlich

behandelten doxa." (a.a.O) Wir können hinzufügen, der auch von Husserl selbst im ersten Teil des Wiener Vortrags noch so negativ behandelten Doxa.

Nun stellt Husserl heraus, dass die Lebenswelt, dadurch dass sie in Bewegung ist, keineswegs negativ beurteilt werden muss: „ die Lebenswelt, diese „bloß“ subjektive und relative, in ihrem nie stillhaltenden Fluss der Seinsgeltungen, deren Verwandlungen und Korrekturen ist-so paradox das erscheinen mag- der Boden , auf dem die objektive Wissenschaft ihre Gebilde „endgültiger“, „ewiger“ Wahrheiten, der ein für allemal und für Jedermann absolut gültigen Urteile (aufbaut).“ (VI, 465).

Diese neue Kennzeichnung der Doxa ist ausdrücklich als Gegensatzlag zu ihrer traditionellen Einschätzung konzipiert, in der sie „verächtlich behandelt“ wird.

Was ist der Grund für diesen Wandel? Anders formuliert: Welche Weise des Fragens und Untersuchens kann plötzlich die Doxa so gewichtig werden lassen, dass sie nicht nur nicht übersehen werden darf, sondern dass sie zu einem zentralen Thema der Untersuchung werden muss?

Die Antwort lautet: eine Forschungsweise, die sich nicht mit der Feststellung des wissenschaftlichen Ideals und seiner Charakterisierung begnügt -wenn selbst zugestanden wird, dass diesem Ideal eine große Bedeutung zukommt, gerade für das, was Husserl das geistige Europa nennt- sondern eine Forschungsweise, die wesentlich darauf ausgerichtet ist herauszufinden, wie es zu bestimmten Sinnstiftungen kommt, welche Funktion dabei verschiedenen Wissensweisen zuerkannt werden muss. Da zeigt sich nun, dass Wissenschaft nur entfaltet werden kann auf dem vorgegebenen Boden der Lebenswelt.

Husserl weist darauf hin, dass der Unterschied von Episteme und Doxa in der Neuzeit übernommen wird, wobei dann Episteme gleichgesetzt wird der neuzeitlichen ratio. „ in dieser Art erhält ja der antike Begriff der philosophischen Erkenntnis, der epistème im Kontrast zur doxa des vor- und außerwissenschaftlichen Menschen, den der Neuzeit von Galilei und Descartes aus universaler Mathematik eingepflanzten und sie beherrschenden Sinn der „rationalen“ Erkenntnis. So übersetzt die Neuzeit also die epistème mit ratio . Demnach gilt ihr zunächst die mathematische Naturwissenschaft als eine Erkenntnis der im letzten Sinn seienden Allnatur.“ (VI, 420).

Dies Ausgerichtetsein auf die Episteme als dem vorbildlichen Wissen und in der Neuzeit auf die objektive Wissenschaft ist ein Faktum, aber ein Faktum, mit dem sich der Philosoph nicht begnügen darf. So sagt Husserl:

„...aber vielleicht ist das für uns Erste nicht die an sich erste Wissenschaft.“ (VI, 463) Was heisst das? Der Typ von Wissenschaft, der unter dem Leitbild der objektiven Wahrheit stand, kann als erster bezeichnet werden, aber er ist keineswegs das erste Wissen im Sinne des Grundlegenden, des Prinzipiellen, vielmehr wäre das ein Wissen, das den Boden der objektiven Wissenschaft selbst thematisiert, fragt, wie es zu diesem Boden kommt, durch welche anonym vollzogenen Leistungen des Subjekts dieser Boden allererst gebildet wird. Dieses neue Wissen, bzw. die ihr entsprechende Wissenschaft als Philosophie darf also die Lebenswelt nicht mehr überspringen, wie das alle vorausgehende getan hatte.

Infolgedessen gilt die Leistung der mathematischen Naturwissenschaft als Triumph des menschlichen Geistes. Was aber die Rationalität ihrer Methoden und Theorien anlangt, so ist sie eine durchaus relative.

In diesem Zusammenhang und zum Vorgehen Humes meint Husserl, dass er phänomenologisch gesprochen -den Akt der Konstitution eingesehen habe. „(Er war) im voraus dessen schon inne, dass die verharrenden „Gegenstände“ der vorwissenschaftlichen und erst recht der wissenschaftlichen Welt- als uns bewusstseinsmäßig gegebene und vermeintlich unmittelbar für uns daseiende- Leistungsgebilde der Seele, des menschlichen Verstandes sein müssten...(a.a.O)

Husserls Kant-Kritik dreht sich auch um das Überspringen der Lebenswelt. So angesehen liegt im Empirismus die Tendenz auf eine wissenschaftliche Entdeckung der alltäglich vertrauten und doch wissenschaftlich unbekanntem Lebenswelt.“ (VI, 449).²¹

Der Übergang von der Philosophie der Lebenswelt zur Philosophie der Praxis?

„Indem die anschauliche Umwelt, dieses bloß Subjektive, in der wissenschaftlichen Thematik vergessen wurde, ist auch das arbeitende Subjekt selbst vergessen und der Wissenschaftler wird nicht zum Thema...“ (VI, 343).

von diesem Zitat aus, das sich deutlich für das arbeitende eher als für das denkende Subjekt oder genauer für das Subjekt der Akte im Rahmen einer radikalen Kritik der wissenschaftlichen Thematik einsetzt, ließe sich anfangs eventuell u.a eine Philosophie der Praxis bei Husserl verstehen. Und

21-Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls, Herausgegeben von Elisabeth Ströker, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. S. 11-17).

das mit Recht, denn Philosophie kann und darf sich nicht der Aufgabe entziehen, der Praxis den Weg zu weisen, denn sie ist kritische und damit begründende Reflexion über die Praxis. Mehr als das, die Philosophie der Lebenswelt stellt eine eigentümliche Synthese von Theorie und Praxis dar, sie ist „überhöhte Praxis“ als Synthese der theoretischen Universalität und der universal interessierten Praxis, „einer neuartigen Praxis, der der universalen Kritik allen Lebens und aller Lebensziele, aller aus dem Leben der Menschheit schon erwachsenden Kulturgebilde und Kultursysteme, und damit auch einer Kritik der Menschheit selbst und der sie ausdrücklich und unausdrücklich leitenden Werte.“ (K. S. 329)

Wenn die „konkrete Praxis“ durch die „überhöhte Praxis“ der Philosophie erfährt, dass die Gründe der Spannung des gegenwärtigen Zeitalters in der Seinsauffassung der technisch-modernen Welt selbst liegen, dann wird für die Praxis der weg frei, sich selbst zu verändern.

Aufgabe der Praxis und auch der Wissenschaften und der aus ihnen entspringenden Techniken wird es sein, in das sinnentleerte, formalisierte Operationsfeld, das einen Pol der Spannung zwischen der technisch-wissenschaftlichen Welt und der Lebenswelt bildet, Sinn hineinzubringen, in der operationell-rationalistischen Welt den Raum einzuräumen, in dem der Mensch wieder leben kann. Hier zeichnet sich eine besondere Aufgabe der Philosophie ab, sie hat nicht nur im Großen und Ganzen zu zeigen, wo das eigentliche Problem liegt, sondern sie gibt auch der konkreten Praxis notwendige Hinweise und setzt ihr unüberschreitbare Grenzen, indem sie, wenn auch nur fragmentarisch, aufweist, was die Lebenswelt ist und was daher das Leben sein soll.

Demzufolge verwendet Husserl den Begriff Praxis im Sinne mundaner Lebenspraxis, die ihre Verwandlung durch die transzendente Phänomenologie erfahren kann. Bereits in seinem Logos-Artikel „Philosophie als strenge Wissenschaft“ von 1911 hatte Husserl betont, dass Philosophie nicht nur „den höchsten theoretischen Bedürfnissen Genüge leisten“, sondern auch „in ethisch religiöser Hinsicht ein von reinen Vernunftnormen geregeltes Leben ermöglichen“ solle (Hua XXV, 3), und von da aus lautet sein zentraler, an die europäische Philosophie gerichteter Vorwurf, dass sie sich nicht nach Maßgabe ihres ursprünglichen Sinnes realisiert habe.

Was besagt aber für Husserl Verwandlung der Praxis durch die Theorie ?

Mit dem Übertritt ins Transzendente zeigt sich dem Phänomenologen das Weltleben modifiziert. In dieser Modifikation ist das Sein des Weltlebens nicht in ein anderes Sein verwandelt, sondern verdeckende Sinnschichten

sind abgelöst, und im Ablösen wird sowohl das Verdeckende wie das Verdeckte sichtbar. Die transzendentalphänomenologische Analyse entwirft nicht ein neues Sein des Lebens, sie will das Leben in seinem Sein aufdecken: Sie rekonstruiert. Die Freilegung des transzendentalen Sinnes des Weltlebens durch die transzendente Philosophie fasst Husserl selbst als Rekonstruktion.

„Rekonstruktion“ kann die Wiederherstellung einer Sache meinen, wie sie einmal gewesen war. Das Wort mag auch die Gestaltung einer Sache bezeichnen, wie sie nie gewesen war, wie sie jedoch nach Maßgabe ihres eigenen Sinnes sein sollte. letzteres schließt ein, dass dieser Sinn verschüttet war und selbst rekonstruiert werden kann. Rekonstruktion des Sinnes wahrer Praxis setzt Rekonstruktion des Sinnes wahrer Theorie voraus Wieso?

Husserls transzendente Phänomenologie analysiert die konstitutiven Prozesse, denen zufolge das transzendente Leben sich als mundanes ausbildet, seine mundane Phänomenologie will als Ethik Prinzipien für eine Umgestaltung des Weltlebens freilegen, und sein Denken kennt auch Brücken, die beides verbinden. Die wichtigste Brücke bildet das Kernelement seiner Phänomenologie: die transzendente Epoche. Sofern sie Eingangstor zur phänomenologischen Wissenschaft ist, gehört sie selbst noch nicht in die Philosophie, ist somit Bindeglied zwischen philosophischer und außerphilosophischer Haltung. Sie ermöglicht nicht nur mit Vollzug der „Entweltlichung“ die Erschließung des Transzendentalen und den für Husserl wahren Anfang des Philosophierens, sondern im Rückgang eine Wiederverweltlichung der transzendentalphänomenologisch gewonnenen Erkenntnisse. Die Funktion der Philosophie für das Leben besagt für Husserl somit in einem ersten Schritt die transzendente Aufklärung des Vollsinns des Lebens als einer Selbstapperzeption der transzendentalen Subjektivität, wobei in einem zweiten Schritt die Ergebnisse dieser Aufklärungsarbeit der Lebenspraxis vermittelt werden sollen. Eine wichtige Frage taucht dabei auf: Ist bezüglich der Erschließung des Transzendentalen nicht eine direkte Umwandlung des Weltlebens, ohne Vermittlung denkbar? Dies hätte zur Voraussetzung, dass eine direkte Verbindung zwischen Transzendentalität und Mundanität nachgewiesen werden kann. Wahrscheinlich dachte Husserl eine solche Verbindung nicht. Für ihn steht der Phänomenologe entweder auf dem Standpunkt der transzendentalen Subjektivität, dann ist alles mundane Leben als Phänomen in die Transzendentalität aufgehoben und nicht mehr als solches wirksam. Oder er begibt sich in Zug der Verweltlichung wieder auf den Boden der Mundanität, bereichert um seine transzendente Erfahrung, die er anderen vermitteln kann, so seine Aufgabe als „Funktionär“ (Hua VI, 15) in der Funktion, die die Theorie als Praxis für die

Praxis wahrnehmen soll, erfüllend. Demgegenüber wird von manchen Interpreten die These vertreten, dass es eine direkte Beziehung zwischen Transzendentalität und Mundanität gibt, und zwar im Vollzug der Epoche selbst. Doch beschreibt Husserl die Epoche selbst nur als Methode, als Grundstück der Theorie und reflektiert sie nicht in ihrem existenziellen Vollzugssinn. Dies hat freilich darin seinen Grund, dass sein Interesse ausschließlich der Begründung der Philosophie als einer gesicherten Wissenschaft galt.²²

Schwierigkeiten einer phänomenologischen Bestimmung der Praxis

Das Vorhaben, Husserls phänomenologische Bestimmung der Praxis darzulegen, steht vor mindestens zwei Schwierigkeiten. Zum einen gibt es bei Husserl eine ausdrückliche oder gar ausgearbeitete Phänomenologie der Praxis nicht. Zum anderen sieht sich der Versuch Husserls diesbezügliche Auffassungen zu systematisieren, mit einer eigentümlichen Zirkelstruktur konfrontiert: Die Sinnbestimmung von Praxis ist von derjenigen Wissenschaft abhängig, die sie unternimmt, andererseits gehört, so lautet Husserls These, die Wissenschaft selbst zur Praxis. Welche Lösungsmöglichkeiten bieten sich für diese beiden Schwierigkeiten an?

Obwohl Husserl eine Phänomenologie der Praxis nicht vorgelegt hat, ließe sich eine solche aufgrund seiner mannigfachen Beiträge hierzu in den grundlegenden Strukturen entwickeln.

In seinem Aufsatz "Die Idee einer philosophischen Kultur" spricht Husserl von der „Prinzipalkoordination“, in der Welt „für den Handelnden und im besonderen auch für den forschenden Menschen“ gegeben sei (Hua VII, 203); diese „notwendige Orientierungsform“, d.h die Koordination von „Ich und meine Umwelt“ bzw. „Wir und unsere (gemeinsame) Umwelt“. Die Pole von Ich und Welt bzw., mit Blick auf den Dreischritt von ego-cogito-cogitatum, gesprochen, von Ich, weiterfahrendem Leben und Welt sind in der tat zu befragen, wenn es darum gehen soll, die von Husserl fixierten Sinnebenen aufzuzeigen. Praxis erweist sich somit in einer ersten Bestimmung als das Polsystem von Ich und Welt, denn die Welt ist nach Husserl für die Menschheit Feld ihrer Praxis.

Die Phänomenologie der Praxis bestimmt sich zunächst als vortranszendente, mundane, d.h. realontologisch: Sie gehört in die

22- Sepp, Hans Rainer: Praxis und Theoria: Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens (Verlag Karl Alber Freiburg/ München, 1997) S.14-19.

intentionale Anthropologie bzw. intentionale Psychologie. Zugleich wird es virulent, ihr Verhältnis zur transzendentalen Phänomenologie zu klären, was letztlich zu einer Diskussion des Verhältnisses von mundaner und transzendentaler Phänomenologie führen muss. Im Schnittpunkt von Mundanität und Transzendentalität steht auch das Ich (und damit auch sein Korrelat, die Welt). Die Frage lautet also, die Phänomenologie der Praxis in der transzendental wie mundan formulierten Frage nach der Einheit von Ich und Welt und der solcherart aufgeschlossenen Perspektive für eine mundanphänomenologische Behandlung der Praxis als des welthaft handelnden Lebens als solchen zu verorten. 23

Handlung und Tat

Der Kernsinn von Praxis liegt für Husserl darin, dass diese durch Handlung und Tat im weitesten Sinn bestimmt ist. „Handlung ist der Prozeß der Ichtätigkeit..., Tat ist die vollendete Handlung“ (Hua XIII, 428). Handlungen sind für Husserl Verläufe bestimmter Komplexionen von Ichakten, „psychophysische Handlungen, wie Erzeugungen der Handwerker, aber auch geistige Handlungen wie eine Beweisführung und in ihr das Ziehen eines Schlusses“ (ebd.). Die Tat ist demgegenüber, als Geltungsgebilde, Vermeintheit der handelnden Subjektivität, intentional vorgezeichnetes bzw. intentional erfülltes Endprodukt aller an ihrem Zustandekommen beteiligten Handlungsgebilde und darin unterschieden vom Werk als einem bleibenden Endergebnis, objektiviert als ein prinzipiell Jedermann zugängliches Kulturgut.

Das belegt, dass Husserl die Begriffe „Handlung“ und „Tat“ auf das gesamte aktive Verhalten des Ich bezieht. Handlung ist nicht nur das planvolle Erzielen von der Vorhabe bis zur Verwirklichung, sondern umfasst auch alle Ichtätigkeit einschließlich der logischen Denktätigkeit des Wissenschaftlers. In Erfahrung und Urteil betont Husserl, dass im erkennenden Handeln auch neue Gegenstände gebildet werden, doch im Gegensatz zum praktischen Handeln ist Erzeugung von Gegenständen nicht das Endziel des Erkennens, vielmehr „eine Erzeugung der Erkenntnis von einem selbstgegebenen Gegenstand“ (EU§ 235). Das Kriterium dafür, dass Husserl den Handlungsbegriff auch auf das Erkennen anwendet, liegt offenbar darin, dass er das Resultat des Erkennens genauso wie dasjenige praktischen Handelns als ein „Erzeugnis“, als „Erzeugnis des Ich“ (ebd. 237) charakterisiert. Somit gehört zur Praxis als Handlung und Tat im weitesten Sinn auch die „theoretische Praxis“, die Theorie, insofern sie Ichtätigkeit ist, aber auch insofern sie zu Institutionalisierungen im Gesamt der Lebenspraxis

führt, ihre Ergebnisse in der Praxis Anwendung finden, das praktische Leben bestimmen, es umformen können etc.

So hatte sich, so Husserl, Sokrates zuvor die Problematik vorgestellt: „Er (Sokrates) zuerst erkannte die Notwendigkeit einer universalen Methode der Vernunft und erkannte den Grundsinn dieser Methode als intuitive und apriorische Kritik der Vernunft; oder genauer gesagt, als Methode klärender Selbstbesinnungen... Mit Beziehung auf diese Entdeckung gewinnt die von Sokrates für das ethische Leben allgemein geforderte radikale Rechenschaftsabgabe eo ipso die bedeutungsvolle Gestalt einer prinzipiellen Normierung bzw. Rechtfertigung des tätigen Lebens nach den durch reine Wesensintuition herauszustellenden generellen Ideen der Vernunft.“²⁴

Jede Tat, jede Handlung gründet in einer Motivation, die sie in ihrer Beabsichtigung veranlaßt. Jede solche Motivation verfügt über den allgemeinen Charakter einer „praktischen Antizipation“, die darauf gerichtet ist, Seiendes „nach Vorstellungen von Möglichkeiten des Anderseins“ umzugestalten (A V 20,16). Die Absicht einer Handlung ist ein motivierter und selbst wieder motivierender Zielsinn, der die Abfolge der Handlungsschritte dirigiert. Husserls Interesse gilt insbesondere dem „Erzeugungsprodukt“ des Handelns, der „Habe“ als dem „Erzielten des Zielens“ (Hua VI, 470). Intentionalpsychologisch lautet seine Frage, wie im Ichleben das objektive Werk bewusst ist, und zwar bewusst als Endgestalt, als Ergebnis von Zweckgestalten, die allesamt Korrelate des subjektiven Erzielens und seiner schrittweisen Verwirklichung sind. Praxis als Tat und Handlung in einem weitesten Sinn umgreift also alles aktive Geltungsleben und seine Korrelate sowie deren objektivierte Formen als im Weltleben für jedermann zugängliche.

Eine Einzelhandlung ist nur durchführbar, weil sie aus Ergebnissen oder verfehlten Ergebnissen vergangener Handlungen ihre Motivation erhält. Andererseits bewirkt jede neu auftretende Handlung einen Zuwachs an Erfahrung und Wissen als Habe, als Untergrund für neue Handlungen usw. Mittels der gesamten Handlungsstruktur wird der Mensch, baut sich seine Persönlichkeit auf und zugleich das Korrelat seines Erlebens, ein in der Vielzahl der Erfahrungsmomente sich bildender Zusammenhang der Identifizierbarkeit: seine jeweilige Weltvorstellung und im intersubjektiven Kontext die eine und selbe Welt.²⁵

24-Edmund Husserl, Erste Philosophie, erster Teil: kritische Ideengeschichte, herausgegeben von RUDOLF BOEM, Hua., VII. (Haag Martinus Nijhoff, 1956, S. 206).

25-Sepp, Hans Rainer: Praxis und Theoria:

Husserlsranszendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens, (S.56-58)

Doxa und Praxis

Alle Vorgegebenheit der Welt und alles durch Erfahrung und Handlung neu Hinzutretende ist seinssetzend, erfolgt auf dem Grund der Setzung des Seins der Welt. Insofern Sinnbestände der Welt, aktive wie passive, seinssetzend sind, nennt Husserl sie „doxische“. Alle Weltpraxis ist somit doxisch. Das „wache Leben“ ist in einer „nie unterbrochener Aktivität“, die Husserl in zwei grundlegende Weisen sondert: einmal in die „doxische Aktivität“ (die er z.B. in A V 24 auch „doxische Praxis“ nennt [34] und zum anderen in die „praktische Aktivität“ („umgestaltende Praxis“). Die doxische Aktivität meint „das tätige Erfahren (gegenüber dem untätigen, passiven Bewussthaben etwa eines unbeachteten Hintergrundes) als in verschiedenen Modi verlaufendes Kenntnisnehmen, Kennenlernenwollen, Behalten und Behaltenwollen, und alle damit zusammenhängenden weiteren Tätigkeiten der Erkenntnis in ihrer Richtung auf Bewährung und darin zugeeigneten wahren Sein“ (ebd. 9 f.). Wissenschaft bestimmt Husserl demzufolge als doxische Praxis, da sie „auf Grund der Erfahrung“ vorgeht. (A V 22, 13). Die praktische Aktivität umfasst alle „praktischen Tätigkeiten“, das sind solche Aktivitäten, die bloß Wahrgenommenes, bloß Erfahrenes und Kennengelerntes daraufhin erfassen, inwiefern es veränderbar ist: „Die Praxis will das Seiende [...] verändern“ (A V 19, 11). Mit diesen Bestimmungen wird Husserls Begriff der Praxis, wie erwähnt, doppelsinnig. Im engeren Sinn bezeichnet Praxis die handelnde, praktische Aktivität, andererseits umgreift sie als Weltpraxis nicht nur diese, sondern auch die doxische Aktivität, zu der die „Erkenntnishandlung“ zählt. Aktives Leben bedeutet also ständigen Zuwachs an Kenntnis und Geltung und eine ständige Modalisierung von bereits Erworbenem.

Jedes weltliche Subjekt besitzt seine eigene doxische Geschichte, die aber immer schon von den Geschichten anderer Subjekte durchsetzt ist. Im Bereich der Doxa ist das „Eigene“, das in der Setzung einer aktiven („freien“) Stellungnahme erfolgt, vom „Fremden“ zumeist nicht zu trennen.²⁶

Doch hier stoßen wir auf einer wichtigen Frage: Inwiefern können wir von der Einheit der Person sprechen, wenn seine doxische Geschichte immer durch die Geschichte anderer Subjekte bestimmt ist? Ist der Mensch in der Folge verantwortlich für sein Wohlergehen bzw. frei sein Leben, Glück zu bestimmen oder nicht? Mit anderen Worten: Welche sind die Grenzen des mittelbaren und unmittelbaren Eingriffs der anderen?

Einheit der Person

Im Paragraphen 59 der Ideen II bestimmt Husserl das Ich als das „Subjekt der Vermögen“, dessen Einheit ein „System des „ich kann““ darstellt (Hua IV, 253), und betont, dass sein Vermögen kein „leeres Können“, sondern eine „positive Potentialität“ besage (ebd. 255). Husserl bezieht das „ich kann“ auf das Ichzentrum und bestimmt das korrelative Ichverhalten als „frei“, „autonom“ (ebd.). Mit der Gegenmöglichkeit des unfreien, gehemmten, passiv nachgebenden Ich bildet es „gegenüber dem allgemeinen und einheitlichen empirischen Subjekt die „Person“ in einem spezifischen Sinne“ als das Subjekt der unter dem Gesichtspunkt „Vernunft“ zu beurteilenden Akte“ -das „selbstverantwortliche“ freie oder das unfreie „geknechtete“. (ebd. 257). Die volle Persönlichkeit ist für Husserl Einheit aus der Eigenart ihres Sichverhaltens (dazu gehört die Person im engeren Sinn als Subjekt in der Eigenart seiner Stellungnahmen) und der Eigenart in der Konstitution ihrer Hintergründe, beides vermittelt durch die Eigenart des Gegenstandsbewusstseins. (ebd. 278).

Die Sphäre des „ich kann“ bezeichnet Husserl als eine Sphäre der „Freiheit im besonderen Sinne“ und „wohl im eigentlichen Sinne“²⁷. Ich kann heisst ich bin frei, und somit verantwortlich für mein Leben. Allerdings bleibt die Frage offen: ist nicht das individuelle Können so durch das kollektive bedingt, dass man eher nur von einer kollektiven Freiheit sprechen dürfe? Ist der Ausdruck kollektive Freiheit selbst nicht widersprüchlich? Inwiefern war das „Ich kann“ von Husserl selbst von anderen Philosophen bedingt. Kann man in der Folge die ganze Philosophie Husserls als eine freie selbstständige Ichtätigkeit bezeichnen? Mit anderen Worten wäre eine transzendente Phänomenologie ohne alle Husserl beeinflussenden Denker möglich, vorstellbar?

Wie kann eine so bedingte Philosophie wie die transzendente Phänomenologie eine Theorie der Freiheit bilden und im welchen Sinn?

Die Praxis will das Seiende... verändern, aber die Frage ist: kann die Praxis das Seiende... verändern ? Husserl betont, dass die das Leben bewegende Frage nach einem „befriedigten Dasein“ eine praktische ist, aber eine solche, die alle „meine Praxis überhaupt“ betrifft.(A V 22, 19). „Sie entwirft die Idee einer universalen Form praktischen Lebens überhaupt und als Totalität künftigen Lebens, das selbst in dieser Totalität zu einem von mir zu erwirkenden werden soll, also selbst Ziel einer totalen Praxis wäre“ (ebd.).

Auf diese Weise sind wir schon in der Ethik gelandet. Was ist aber damit genau gemeint?

Der Gegenstand und das Ziel der Ethik als universaler 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). So umgreift 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.). Die Ethik umfasst 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.).

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 annähern; 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.

Von Bedeutung ist allerdings Husserls Unterscheidung „spezifisch menschlicher Lebensformen und vorethischer Formen der Selbstregelung“ (Hua XXVII, 26) von der „Lebensform echter Humanität“ (ebd. 33). Zu den vorethischen Formen der Selbstregelung zählt Husserl das Vorsetzen eines Lebensziels, das zum unbedingt begehrt 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 gewordenen eigenen Seins als des Seins des Vernunftmenschen. 28.

Da aber für Husserl der Mensch, solange er lebt, im „Schicksal“ steht, 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.

Den kategorischen 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 vollkommenens Werdens „in Form einer humanen Entwicklung“ ein (ebd.).

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“ waren: „Nur ethisches Recht ist letztes Recht.“ (Hua XXVII 42). Damit erinnert Husserls ethisches Konzept von fern an Sokrates, auf den Husserl sich immer wieder berufen hat. 29, Sokrates, der den Tod bevorzugt hatte, als den Gesetzen seiner Stadt zu schaden, der jedoch zuvor behauptet hatte, dass

29- Sepp, Hans Rainer: Praxis und Theoria: Husserls
transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens, (S.162, 163, 165).

die Vorbereitung auf den Tod das eigentliche Ziel des philosophischen Lebens ist.

Der wahre Philosoph, so Sokrates, sehnt den Tod herbei.

Kann man infolgedessen die Beachtung der Gesetze als Sonderziel bzw. relatives Ideal und das Herbeisehnen des Todes als ein absolutes Vollkommenheitsideal bzw. ethisches Recht bezeichnen, da Husserl sagt: „Nur ethisches Recht ist letztes Recht.“ (Hua XXVII 42).

Kann die Vorbereitung auf den Tod in irgendwelcher Weise als die ethische Lebensform einer echten, glücklichen Humanität bezeichnet werden, wobei zumal die Angst davor sicherlich der Grund aller menschlichen Melancholie sei?

Vielleicht meinte das Husserl auch wirklich, als er schrieb: „Ich kann einfach nicht in Ruhe sterben, wenn ich meine Schrift nicht fertig bekommen habe...“³⁰

Bibliographie

Erste Literatur

Edmund Husserl, *Erste Philosophie*, erster Teil: kritische Ideengeschichte, herausgegeben von RUDOLF BOEM, Hua., VII. (Haag Martinus Nijhoff, 1956).

Sekundäre Literatur

1- *Phänomenologie und Praxis*, Phänomenologische Forschungen, herausgegeben von der deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung. Redaktion: Ernst Wolfgang Orth. Band 3. Verlag Karl Alber Freiburg/München, 1976.

2- Carl Friedrich Gethmann (Hrsg.), *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*, (BOUVIER VERLAG. BONN, 1991)

3- *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Herausgegeben von Elisabeth Ströker, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979)

30-Briefwechsel Bd. IX, S. 128, 129. Zitiert in "Edmund Husserls "Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie" ": Vernunft und Kultur, Ernst Wolfgang Orth (Darmstadt: wissenschaftliche Buchgesellschaft 1999).

4- Sepp, Hans Rainer: Praxis und Theoria: Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens (Verlag Karl Alber Freiburg/ München, 1997)

5- Briefwechsel Bd. IX, S. 128, 129. Zitiert in "Edmund Husserls "Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie" ": Vernunft und Kultur, Ernst Wolfgang Orth (Darmstadt: wissenschaftliche Buchgesellschaft 1999).