

Phänomenologie im Widerstreit

Zum 50. Todestag
Edmund Husserls
Herausgegeben von
Christoph Jamme und
Otto Pöggeler
suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 843

Führenden Husserl-Experten aus den USA, Italien, Belgien und der Türkei sowie der Bundesrepublik Deutschland geht es in den in diesem Band enthaltenen Beiträgen darum, Husserls Philosophie nicht rein immanent auszulegen, sondern als ein Denken vorzuführen, ohne das große Teile der heutigen Philosophie, von der Hermeneutik über die Existenzphilosophie bis zum französischen Poststrukturalismus, nicht denkbar sind.

Thema des ersten Teils ist Husserls Übertragung der Intersubjektivitätsthematik auf das Verhältnis zwischen den Kulturen. Es geht um die erstmals von Husserl prägnant auf den Begriff gebrachte Erfahrung des Zusammenwachsens der Menschheit zu einer planetarischen Weltzivilisation und um die unbestreitbare »Europäisierung« aller Kulturen im Zuge der modernen, von den Griechen »urgestifteten« Wissenschaft. Ein weiteres Thema ist die Frage, was Husserl Frege verdankt und wie er seine Logik fundiert und seine Theorie der Bedeutung entwickelt hat. Heideggers Entwicklung einer »Hermeneutik der Faktizität« seit 1919 und seine zunehmende Kritik an Husserls Cartesianismus, die im Jahre 1929 zum endgültigen Bruch zwischen ihm und seinem Lehrer führte, bildet den Gegenstand der dritten Abteilung des vorliegenden Bandes. Ein Teil über die »regionalen« Phänomenologien und ihre Wirkungen beschließt den Band.

Phänomenologie im Widerstreit

Zum 50. Todestag Edmund Husserls

Herausgegeben von
Christoph Jamme
und Otto Pöggeler

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

2. Auflage 2022

Erste Auflage 1989

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 843

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1989

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck: BoD GmbH, Norderstedt

Umschlag nach Entwürfen von

Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-28443-8

Inhalt

Vorwort	7
-------------------	---

I INTERSUBJEKTIVITÄT UND LEBENSWELT

Klaus Held Husserls These von der Europäisierung der Menschheit	13
--	----

Elmar Holenstein Europa und die Menschheit. Zu Husserls kulturphilosophischen Meditationen.	40
--	----

Christoph Jamme Überrationalismus gegen Irrationalismus. Husserls Sicht der mythischen Lebenswelt	65
--	----

Guy van Kerckhoven Die ›Idee‹ einer transzendentalen Methodenlehre in phänomenologischer Absicht. Eine Voranzeige zu Eugen Finks Entwurf einer VI. Meditation zu Husserls »Méditations cartésiennes«	81
---	----

Bernhard Waldenfels Lebenswelt zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem	106
--	-----

II BEDEUTUNG

Önay Sözer Die Idealität der Bedeutung in den Vorlesungen Husserls über Bedeutungslehre (1908)	121
---	-----

Donn Welton Verbindende Namen – Verbundene Gegenstände: Frege und Husserl über Bedeutung	141
---	-----

Carl Friedrich Gethmann Phänomenologische Logikfundierung	192
--	-----

III HUSSERL UND HEIDEGGER

Manfred Riedel Die Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik. Heideggers frühe Auseinandersetzung mit Husserl	215
Aldo Masullo »Sorge«: Heideggers Verwandlung von Husserls Intentionalitätsstruktur	234
Otto Pöggeler Die Krise des phänomenologischen Philosophiebegriffs (1929)	255
Pier Aldo Rovatti Das Rätsel der Epoché	277

IV REGIONALES

Käte Meyer-Drawe Der Leib – »Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding«	291
Ilja Srubar Vom Milieu zur Autopoiesis. Zum Beitrag der Phänomenologie zur soziologischen Begriffsbildung . . .	307
Ernst Wolfgang Orth Einheit und Vielheit der Kulturen in der Sicht Edmund Husserls und Ernst Cassirers	332
Frithjof Rodi Hermeneutische Logik im Umfeld der Phänomenologie: Georg Misch, Hans Lipps, Gustav Špet	352

Vorwort

Der vorliegende Band dokumentiert die Beiträge, die auf einem dem Gedenken Edmund Husserls gewidmeten (und von der Fritz Thyssen-Stiftung finanziell unterstützten) Symposium (und einer ihr vorangegangenen Ringvorlesung) vom 6.-9. Oktober 1988 an der Ruhr-Universität Bochum vorgetragen worden sind. Vermehrt wurden diese Beiträge um ein Referat, das Pier Aldo Rovatti auf einem mit dem Bochumer Symposium engstens verbundenen Kolloquium gehalten hat, das von Klaus Held mit Unterstützung des Istituto Italiano per gli Studi Filosofici vom 9.-11. Oktober an der Bergischen Universität – Gesamthochschule Wuppertal organisiert wurde. Im Gegenzug werden die ursprünglich in Bochum vorgetragenen Referate von Kurt Rainer Meist und Jean-François Courtine (über Husserls Intersubjektivitätsproblematik) sowie von Antonio Aguirre (über Husserls Reflexionen über die Möglichkeit) im Wuppertaler Tagungsband erscheinen. Dieser Austausch von Beiträgen erfolgte aus Gründen der systematischen Geschlossenheit der Tagungsbände, da beide Tagungen einer etwas verschiedenen Aufgabenstellung folgten. Der von Bernhard Waldenfels innerhalb der Bochumer Ringvorlesung vorgetragene Text über Husserls »Erfahrung des Fremden« ist inzwischen im Band 22 der von Ernst-Wolfgang Orth herausgegebenen »Phänomenologischen Forschungen« (Freiburg/München 1989) erschienen; sein im vorliegenden Band abgedruckter Aufsatz entstammt anderen Zusammenhängen, fügt sich aber in die Gesamtthematik ein.

Es soll im folgenden nicht so sehr darum gehen, Husserls Philosophie rein immanent auszulegen, vielmehr soll sie als ein Denken vorgeführt werden, das aufgrund vielfältiger interner Widersprüche und Aporien von sich aus dazu herausfordert, über es hinauszugehen, ohne das aber große Teile der heutigen Philosophie (wie Hermeneutik, Existenzphilosophie, Richtungen des französischen Strukturalismus und Poststrukturalismus) nicht verstehbar sind. Obwohl Edmund Husserl das Geistesleben dieses Jahrhunderts geprägt hat wie nur wenige andere, war sein Werk nach der Verfemung durch den Nationalsozialismus in der deutschen (auch wissenschaftlichen) Öffentlichkeit zeitweise in den Hinter-

grund getreten. Das Gedenken seines fünfzigsten Todestages bietet hier die Chance, Husserls Leistungen der Öffentlichkeit wieder in Erinnerung zu bringen.

Im Zentrum der aktuellen Diskussionen steht vor allem die Bedeutung der Phänomenologie für die Theorie der Rationalität. Für Husserl war die Frage nach der Rationalität nicht nur eine nach den geordneten Strukturen des transzendentalen, solipsistisch zu denkenden Bewußtseins; mit seinen Forschungen zur Intersubjektivität hat er auch den Phänomenen der Interaktion, des sozialen Kontextes und der praktischen Auseinandersetzung mit der Welt Aufmerksamkeit zugewandt. Seit dem Erscheinen der drei Bände zur Phänomenologie der Intersubjektivität (Husserliana XIII-XV) ist auch für eine breitere Öffentlichkeit mittlerweile sichtbar geworden, in welchem entscheidendem Maße und mit welcher jahrzehntelangen Beharrlichkeit Husserl sich dem Problem des *alter ego* gewidmet hat. Die Fülle des Materials weist aber zugleich auch auf den Stachel der Problematik hin: denn nicht nur die Schüler Husserls, sondern auch Husserl selbst empfand seine Lösung des Problems, das das Phänomen des Anderen ihm bereitete, als unbefriedigend. So sehr er sich auch bemühte, den immer wieder gegen ihn erhobenen Vorwurf eines transzendentalen Solipsismus durch die Konzeption einer »transzendentalen Monadengemeinschaft« zu entkräften, war er letztlich doch nicht in der Lage, aufgrund seiner cartesischen Voraussetzung zu einer tatsächlichen gemeinschaftlichen Nebenordnung von *ego* und *alter ego* zu gelangen. Es war auch gerade dieses Ungenügen der sogenannten »transzendentalen Ego-logie«, das für die Phänomenologen in Husserls Nachfolge ein entscheidendes Motiv zur Umgestaltung seiner Theorie wurde und das seinen Niederschlag fand in den verschiedenen Versuchen, den Anderen »ursprünglicher« zu denken. Die sich weiter entwickelnde Phänomenologie hat diese Tendenz verstärkt, indem sie Rationalität als Konstitution des Sinnes im konkreten Leben interpretiert (vgl. dazu jetzt: *Handlungssinn und Lebenssinn*, hrsg. von E. W. Orth, Freiburg/München 1987).

Ein erster Schwerpunkt der Beiträge des vorliegenden Bandes bildet Husserls Übertragung der Intersubjektivitätsthematik (d. h. das Problem der Erfahrung bzw. Konstitution des Anderen oder Fremden) auf das Verhältnis zwischen den Kulturen. Es geht um die erstmals von Husserl prägnant auf den Begriff gebrachte

Erfahrung des Zusammenwachsens der Menschheit zu einer planetarischen Weltzivilisation und um die unbestreitbare »Europäisierung« aller Kulturen im Zuge der modernen, von den Griechen »urgestifteten« Wissenschaft (Klaus Held, Elmar Holenstein, Christoph Jamme, Guy van Kerckhoven, Bernhard Waldenfels).

Einen zweiten Problemkomplex bildet das Feld der »Bedeutung«. Im Mittelpunkt stand einmal – mit den 1908 gehaltenen »Vorlesungen über Bedeutungslehre« – die frühe Phase der Entwicklung der Bedeutungslehre von den *Logischen Untersuchungen* zu den *Ideen 1*, zum anderen ging es um einen Vergleich der Positionen Husserls und Freges, wobei Husserls Entwicklung nach den *Ideen 1* berücksichtigt wird. Korrigiert werden dabei auch herrschende philosophiegeschichtliche Sichtweisen hinsichtlich der Verortung Husserls innerhalb der »Ursprünge der analytischen Philosophie« (vgl. das gleichnamige Buch von Michael Dummett, Frankfurt a. M. 1988), in denen Husserls Schrift über *Formale und transzendente Logik* vernachlässigt wird, obschon Husserl hier an die Grenzen von Mentalismus und Idealismus stößt (Önay Sözer, Donn Welton, Carl Friedrich Gethmann).

Ein mehr historisch orientierter Schwerpunkt von Aufsätzen nimmt sich der unmittelbaren Wirkung der Husserlschen Theorie an. Hier geht es vor allem um die heute – im Zuge der Veröffentlichung auch der *frühen* Vorlesungen – zunehmend sichtbar werdenden Motive der Kritik des Husserlschen Cartesianismus durch die von Heidegger (in dem Zweifrontenkrieg gegen Psychologie und Neukantianismus) entwickelte »Hermeneutik der Faktizität«. Die Spanne der Absetzung Heideggers von Husserl reicht von der Vorlesung aus dem Kriegsnotsemester 1919 *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, in der die Transformation der Phänomenologie zu einer verstehenden Wissenschaft, zu einer phänomenologischen Hermeneutik der Faktizität sich vorbereitet, über *Sein und Zeit*, wo der Begriff »Sorge« Husserls Intentionalitätsstruktur verwandelt fortführt, bis hin zum endgültigen Bruch zwischen Heidegger und seinem Lehrer im Jahre 1929 (Manfred Riedel, Aldo Masullo, Otto Pöggeler, Pier Aldo Rovatti).

Ein Kapitel über die »regionalen« Phänomenologien und ihre Wirkungen (auf den Feldern der Sozialwissenschaft, Pädagogik, Sprachphilosophie und Symbolforschung) beschließt unseren

Band (Käthe Meyer-Drawe, Ilja Srubar, Frithjof Rodi, Ernst-Wolfgang Orth).

Die Herausgeber danken der Fritz Thyssen-Stiftung, daß sie diese Diskussion um Werk und Wirkung Husserls im internationalen Rahmen möglich gemacht hat, sowie Friedhelm Herborth, daß er eine Veröffentlichung der Tagungsergebnisse in der vorliegenden Form ermöglicht hat.

Intersubjektivität und Lebenswelt

Klaus Held

Husserls These von der Europäisierung der Menschheit

Bei der Interpretation von Husserls Spätschrift »Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie«¹ hat man bisher wenig beachtet, daß der Titel des Werks den Begriff »europäisch« enthält.² Der Grund dafür liegt auf der Hand: Die Rede ist von den modernen Einzelwissenschaften, die heute auf der ganzen Erde betrieben werden, und entsprechend handelt es sich bei der Menschheitskrise, die der Zustand der Wissenschaft nach Husserls Auffassung hervorgerufen hat, um ein weltweites, nicht auf Europa beschränktes Phänomen. Warum bezeichnet Husserl dann aber die Wissenschaften als europäisch, statt beispielsweise einfach von den »Wissenschaften« oder den »modernen Wissenschaften« zu sprechen? In welchem Sinne ist das Vordringen dieser Wissenschaften in alle Kulturen die Ausbreitung von etwas Europäischem und damit eine Europäisierung der Menschheit? Und wieso hat das eine Bedeutung für die Behebung der Krise, in die die moderne Wissenschaft die Menschheit gebracht hat?

Nach meinem Eindruck haben sich die Husserl-Interpreten bisher zu wenig mit dem Wiener Vortrag von 1935, dem Vorläufer der *Krisis*, beschäftigt, wo Husserl auf diese Fragen eingegangen ist (314 ff.). Im Rückgriff auf diesen Vortrag möchte ich versuchen, Husserls These von der Europäisierung der Menschheit zu verdeutlichen. Die Selbstkritik der zur Weltgeltung gelangten Denkweise von Philosophie und Wissenschaft als »eurozentrisch« zieht heute immer weitere Kreise. Deshalb stellt sich die Frage, ob oder in welchem Sinne es noch vertretbar erscheint, an Husserls Erklärung der Gegenwartslage aus einer Europäisierung der Menschheit festzuhalten. Verlangt die von ihm diagnostizierte Weltkrise die Preisgabe der Europäisierungsidee oder nur eine Klarstellung ihres vernünftigen Sinnes?

Husserls Überlegungen gehen von der Behauptung aus, es gebe etwas Einzigartiges, wodurch sich Europa von allen anderen Kulturen unterscheide, und die Einzigartigkeit verdanke es der Wis-

senschaft (319 ff.). Was dabei unter »Wissenschaft« zu verstehen ist, liegt nicht in unserem Belieben, sondern ergibt sich ursprünglich aus dem Sinn, den sie hatte, als sie von den Griechen begründet wurde. Deshalb versucht Husserl die Intention freizulegen, durch die die »Urstiftung« des philosophisch-wissenschaftlichen Denkens bei den Griechen motiviert wurde (321 ff., dazu 71 ff.). Demgemäß werde ich im I. Teil der folgenden Überlegungen mit Husserl von der griechischen Urstiftung von Philosophie und Wissenschaft ausgehen und den Europäisierungsprozeß aus ihr erklären. Da Husserl aber in der antiken Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte nicht sonderlich gut bewandert war und außerdem die systematischen Implikationen seiner Interpretation der griechischen Urstiftung im Wiener Vortrag nur angedeutet hat, möchte ich seine Ansätze systematisieren und da und dort historisch ergänzen. Der II. Teil soll dann den Zusammenhang der Europäisierung mit der Krise der Menschheit zum Thema haben.

I.

Aus den Hinweisen im Wiener Vortrag läßt sich in Verbindung mit Husserls sonstigen Äußerungen insbesondere in der *Krisis* und ihrem, in den *Krisis*-Beilagen auszugsweise dokumentierten Umfeld ableiten, daß er in der Urstiftung der Wissenschaft, die mit der der Philosophie eine Einheit bildete, zwei Motive wirksam sah: 1. die zweckfreie theoretische Neugier, durch die sich die *epistéme*, das wissenschaftliche Wissen, von der *dóxa* unterscheidet (331 ff.), 2. die rechenschaftliche Übernahme von letzter Verantwortung für die Gestaltung der menschlichen Existenz³. Dieses überkommene Bild von der Entstehungssituation der Wissenschaft erscheint mir keineswegs überholt⁴. Auch die heutige Kenntnis der Überlieferungslage spricht dafür, daß die Wissenschaft bei ihrer Begründung durch diese beiden Motive ihren ursprünglichen Sinn erhalten hat, wobei das erste Motiv die erste Phase, das Denken des 6. vorchristlichen Jahrhunderts im Milet des Thales, Anaximander, Anaximenes und Hekataios, bestimmt hat und das zweite Motiv die zweite Phase, die von Heraklit und Parmenides über Sokrates bis Platon reicht⁵.

Im ersten Abschnitt ihrer Entstehungszeit speist sich die Wissenschaft aus einer menschheitsgeschichtlich neuartigen Neugier

(332). Wir leisten es uns im Alltag gelegentlich, neugierig zu sein, d. h. einer spielerischen Lust am bloßen Wissenwollen freien Lauf zu lassen. Aber diese Haltung bleibt die Ausnahme. In der Regel belegen den erwachsenen Menschen seine beruflichen und außerberuflichen Vorhaben und Aufgaben mit Beschlag. Die frühen Wissenschaftler machen aus der Ausnahme die Regel; sie gehen daran, mit unbefangener Offenheit für alles und jedes zu fragen, was es ist und warum es ist. Sie wollen dies nicht wissen, weil sie die Antworten brauchen, um irgendeinen vorgegebenen Zweck besser zu erreichen. Die anfängliche wissenschaftliche Neugier ist dadurch definiert, daß sie frei ist von solchen Interessen; sie erwächst aus einem Staunen über das Erscheinen der Welt im ganzen. Dieses Staunen, das *thaumázein* (331 f.), motiviert zu einer neugierigen Umschau, die den Reichtum der Vorkommnisse innerhalb der Welt kennenlernen und erkunden möchte. Aristoteles bezeichnet das aus dem Staunen geborene freie Spiel des Schauens später als *theoría* (vgl. 328 ff.).

Die vorgegebenen Daseinszwecke schränken das Gesichtsfeld der freien Weltanschauung ein. Auch im vorwissenschaftlichen Leben hat es der Mensch mit der Welt zu tun, aber diese Welt ist immer eine interessenbestimmte Umgebung für bestimmte Gruppen von Menschen: die Welt des Arbeiters, des Studenten, des Kindes, des Künstlers, die Welt des Sports, des Büros usw. Solche Welten setzen dem Umfeld der Erfahrung Grenzen und heißen deshalb Horizonte. Weil die Menschen auch in ihnen die Welt zu Gesicht bekommen, aber nur in einer durch Interessensgesichtspunkte eingeschränkten Weise, kann Husserl sie Sonderwelten nennen (459 ff.). Eine Sonderwelt bildet für den, der sich in ihr auskennt, einen vertrauten Zusammenhang: Jedes Vorkommnis hat darin einen bestimmten Stellenwert, weil es in einer geregelten Weise auf andere mögliche Vorkommnisse innerhalb des gleichen Horizonts verweist. Die Sonderwelten begrenzen den Gesichtskreis, aber sie sind nicht streng geschlossen; denn die Verweisungen innerhalb ihrer reichen auch über sie hinaus und in andere Horizonte hinein. Deshalb verbindet alle Horizonte überhaupt ein schlechthin umfassender Verweisungszusammenhang: die eine Welt als Universalhorizont. Die interessefreie theoretische Neugier der frühen Wissenschaft ist die Offenheit für diesen Universalhorizont (321, 327).

Im zweiten Abschnitt der beginnenden Wissenschaft verbindet

sich mit dem Motiv der theoretischen Neugier immer deutlicher das der verantwortlichen Rechenschaft. Wie ist dieses Motiv mit dem ersten verknüpft? Weil den Menschen in der Interessengebundenheit des vorwissenschaftlichen Lebens die Aufgeschlossenheit für den Universalhorizont fehlt, ist die Weise, wie sie miteinander sprechen, durch eine eigentümliche Beschränktheit gekennzeichnet. Beim Sprechen wird im Normalfall über etwas geredet. Das Beredete ist ein Vorkommnis im Welthorizont. Das Reden über etwas ist von der Absicht geleitet, darzutun, offenzulegen, was es mit dem betreffenden Vorkommnis auf sich hat. Etwas offenzulegen heißt: es aus einer Verborgenen befreien. Deshalb bezeichnen die Griechen das im Bereden Offengelegte als unverborgenen, *a-lethés*, was wir mit »wahr« wiedergeben. Damit ein Vorkommnis im Welthorizont im vollen Umfang offengelegt werden könnte, müßten alle Bezüge ans Licht treten, durch die es in den horizonthaften Verweisungszusammenhang verflochten ist. Dazu aber sind die Unterredner im vorwissenschaftlichen Leben nicht fähig, weil ihre vielfältige Interessengebundenheit ihre Weltoffenheit sonderweltlich einschränkt. Ihnen kann das Beredete deshalb nur auf einseitige Weise erscheinen. Und nicht nur das: ihre Interessenbefangenheit hindert sie sogar, zu erkennen, daß ihre jeweilige Weltsicht partikular ist. So geraten sie in Auseinandersetzung und Streit über das Wahre.

Die streitbare Befangenheit im einseitigen Erscheinen der Welt bezeichnet Platon in Aufnahme von Motiven bei Heraklit und Parmenides als *dóxa*. Alle Menschen möchten aus dem Streit der Doxa herausfinden. Aber es gelingt ihnen nur, wenn sie zu der Befangenheit in einseitigen Erscheinungsweisen eine kritische Haltung einnehmen und die Doxa transzendieren auf den universalen Verweisungszusammenhang der einen Welt hin. Die theoretische Offenheit für die eine Welt bringt das im Streit der Doxa vergeblich gesuchte Wahre zum Vorschein. Die jeweiligen Erscheinungsweisen zeigen nur das, was für dich oder für mich jeweils als wahr erscheint, aber nicht das Wahre an sich. Das an sich Wahre ist demnach die eine Welt.

Die Menschen reden alltäglich miteinander, weil ihr Handeln sie auf vielfältige Weise miteinander verbindet. Im Miteinanderreden legen wir einander offen, warum wir so handeln, gehandelt haben oder zu handeln beabsichtigen, wie wir es gerade tun. Wir halten diese Gründe nicht verborgen und behalten sie bei uns, sondern

geben sie durch ihre Offenlegung an die Anderen weiter. Dieses Geben vollzieht sich als Sprechen. Die handlungsbezogene gemeinsame Sprache ist Rechenschaft über die Gründe. Das Miteinanderreden ist ein Geben, *didónai*, der sprachlich dargelegten Rechenschaft, des *lógos*. Die Menschen reden beim *lógon didónai* im Grunde solange aneinander vorbei, als sich ihre Darlegungen nicht im an sich Wahren treffen, der einen Welt.

Mit der Rechenschaft zeigen und akzeptieren wir, daß wir unser Handeln als ein Tun verstehen, dessen maßgebende Gründe bei uns selbst liegen. D. h., im *lógon didónai* übernehmen wir für unser Handeln eine Verantwortung, von der wir uns eingestehen, daß sie uns nichts und niemand abnehmen kann. Unsere Handlungsmöglichkeiten und -perspektiven können wir nur den Horizonten entnehmen, in die wir hineinhandeln; denn sie bilden das Reservoir unserer Möglichkeiten des Urteilens und Verhaltens. Deshalb kommt die volle Verantwortlichkeit des Menschen für sein Handeln nur dann ungeschmälert zum Zuge, wenn der Horizont offengelegt wird. Das wird er aber nur dann, wenn der Verweisungszusammenhang für alle Horizonte ans Licht tritt. Eine gleichsam letztinstanzlich verantwortliche Rechenschaft verlangt also die theoretische Offenheit für die eine Welt, die doxakritische Überwindung der Befangenheit in interessenbedingten Sonderwelten.

Damit ist der Zusammenhang der theoretischen Neugier mit dem zweiten Grundmotiv der beginnenden Wissenschaft, der Übernahme rechenschaftlicher Verantwortung, aufgedeckt. Das Neugiermotiv und das Verantwortungsmotiv, *theoría* und *lógos*, gehören durch das Bindeglied der Doxakritik zusammen. Das Ernstmachen mit der Verantwortung des Menschen für sein Handeln braucht die doxakritische interessefreie Öffnung für die eine wahre Welt, und diese Öffnung ihrerseits bedarf der doxakritischen Rechenschaft, damit sie kein unverbindliches Spiel gleichsam kindlich staunender Neugier bleibt.

Die Urstiftung der Wissenschaft, der *epistéme*, als Einheit von *theoría* und *lógos* begründet nach Husserls unwiderlegter Überzeugung etwas völlig Neuartiges in der Menschheitsgeschichte (321 f., 328 ff.): Die Öffnung für den einen Welthorizont, der in jeder sonderweltlichen Erfahrung nur eingeschränkt, einseitig erscheint, bricht mit der Einstellung, die bis dahin mit fragloser Selbstverständlichkeit das Leben der Menschen in allen Kulturen

getragen hatte (326 ff.) und die erst jetzt, nämlich im Lichte des Bruches mit ihr, *als* Einstellung bewußt wird. Die doxakritische Weltoffenheit als Einheit von *theoría* und *lógos* überwindet die so verstandene »natürliche Einstellung« und läßt in Europa von den Griechen ausgehend eine Kultur entstehen, die sich durch diesen Einstellungswechsel fundamental von allem Bisherigen unterscheidet.

Zu jeder Menschengemeinschaft mit einer gemeinsamen Kultur gehört ein umfassender Horizont, eine Welt, die durch ihre Verweisungszusammenhänge alle darin Lebenden vereint. Jede solche Welt zählt, wenn man sie aus der Perspektive der einen Welt betrachtet, die durch die doxakritische *theoría* entdeckt wird, zu den Sonderwelten, von denen bereits die Rede war. Man muß aber zwei grundverschiedene Arten von Sonderwelten unterscheiden⁶. Die einen sind die erwähnten partikularen Horizonte, die innerhalb einer bestehenden Kultur dadurch entstehen, daß Menschengruppen habituell feste Umkreise von Interessen, beispielsweise Berufsinteressen, ausbilden. Solche Sonderwelten gehen auf Urstiftungen zurück, die den Charakter von Zwecksetzungen haben⁷. Die andere Art von Sonderwelt ist im Unterschied hierzu nicht partikular, sondern universal. Es ist die Welt einer gemeinsamen Kultur.

Was eine kulturelle Sonderwelt zusammenhält, ist ihre Tradition. Nur durch sie kann der Bestand einer solchen universalen Welt Geburt und Tod ihrer Angehörigen und damit den Wechsel der Generationen überdauern. Daß das Zusammenleben in einer solchen Welt diesen generativen Zusammenhalt aufweist, liegt in erster Linie daran, daß die Alten den Jungen die wesentlichen Ereignisse weitererzählen, auf denen jener Zusammenhalt beruht. Dieser Erzählzusammenhang ist der Mythos. Mit ihm als Grundlage bildet sich für die jeweilige Kultur ein umfassender Normalstil des Lebens aus. Weil er etwas den Angehörigen einer Kultur gemeinsam *Eigenes* ist, erscheint ihnen ihre Welt als Heimat, und die Kulturen in ihrer näheren oder weiteren Umgebung bilden die Fremde. Tradition und Lebensnormalstil machen den vertrauten Universalhorizont zur »Heimwelt«⁸, wie Husserls glückliche Begriffsprägung lautet.

Die durch Zwecksetzung entstehenden Sonderwelten bilden sich als partikulare Interessenhorizonte innerhalb einer bereits bestehenden umfassenden kulturellen Heimwelt. Weil der Erzählzu-

sammenhang der Heimwelt, der Mythos, von den Ereignissen handelt, die den Zusammenhalt der gemeinsamen Kultur vorab zu allen partikularen Zweckhorizonten begründet haben, muß er in eine Urzeit zurückreichen, die vor der Zeit liegt, die das Nacheinander der Stadien zweckgerichteten Handelns bezeichnet. Diese Urzeit hat den Charakter des »es war einmal«. Die Stiftung des alle menschlichen Zwecksetzungen universal umspannenden Zusammenhalts der Heimwelt bedarf eines Übermächtigen, das menschliches Planen überragt. Deshalb läßt der Mythos die Geschehnisse in der Urzeit des »es war einmal« zwischen den menschlichen Vorfahren und göttlichen Übermächten spielen.

Der heimweltliche Horizont sieht wegen seiner die partikularen Interessenhorizonte umspannenden Universalität dem Universalhorizont der doxakritischen *theoría* zum Verwechseln ähnlich. Weil der Mythos im Rückgang auf die urzeitliche Herkunft das, was das universale Ganze der Heimwelt zusammenhält, zur Sprache bringt, scheint er wie die *theoría* das Ganze der einen Welt zu thematisieren. Aber man darf zwei Unterschiede nicht übersehen, die sich daraus ergeben, daß der Mythos auf einer anderen Einstellung als die *theoría* beruht. In der mythischen Einstellung macht der Mensch sich weder doxakritisch von jeder Interessiertheit frei, noch öffnet er sich für die Welt als das eine Ganze schlechthin, das die *theoría* entdeckt:

Der Normalstil des Lebens in einer Heimwelt bestimmt sich letztlich aus der Art, wie in ihr vorab zu allen Einzelentscheidungen Heil und Unheil für den Menschen verstanden werden. Der Mythos, der von der Herkunft dessen erzählt, was in der Heimwelt als normal gilt, ist zwar an den sonderweltlichen Zwecksetzungen nicht interessiert; denn er bezieht sich auf das Ganze der Heimwelt. Aber in ihm regiert doch ein umgreifendes Interesse: Gemäß dem Grundverständnis, das in der heimweltlichen Menschengemeinschaft bezüglich Heil und Unheil herrscht, gilt es, Heil zu befördern und Unheil abzuwenden. In diesem Sinne bleibt die Einstellung, auf der der Mythos beruht, grundsätzlich »praktisch« und von der Unbefangenheit der doxakritischen theoretischen Einstellung scharf unterschieden (328 ff.). Deshalb ist es unsachgemäß, Gedanken, die in außereuropäischen Kulturen auf dem Boden mythischer Einstellung entstanden sind, als Philosophie zu bezeichnen (331), mag es sich auch um Einsichten von bewundernswerter Tiefe und Schönheit handeln.