

# Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Die Einigung der Lebenswelt(en) nach Husserl.“

Verfasser

Mathis Kronschläger

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, im März 2012

Studienkennzahl lt. Studienbuchblatt: A 296  
Studienrichtung lt. Studienbuchblatt: Philosophie  
Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Georg Stenger



*Mit herzlichem Dank an meine Eltern, meine Freunde und meine Freundin für ihre  
Geduld und Anregungen.*



1. Einleitung.....	1
2. Allgemeines zur Lebenswelt.....	4
2.1. Was versteht Husserl unter Lebenswelt? .....	4
2.2. Grundzüge der Phänomenologie.....	9
2.3. Die Welt als Horizont .....	16
3. Spezielles zur Lebenswelt .....	19
3.1. Der Relativismus des Weltlebens – Die Welt ist subjektiv-relativ .....	19
3.2. Worin unterscheiden sich die konkreten Welten? .....	21
3.3. Der Relativismus des Weltlebens – Konstante Unbeständigkeit.....	23
4. Interpretieren.....	27
4.1. Waldenfels: Die Abgründigkeit des Sinns .....	27
Gliederung der Lebenswelt.....	27
Abstrakte oder konkrete Erfahrung der Lebenswelt? .....	29
Die Lebenswelt unter der Idee der Einheit betrachtet .....	33
Die Brüchigkeit der Lebenswelt.....	34
4.2. Dilcher: Über das Verhältnis von Lebenswelt und Philosophie.....	40
Der Aufriss des Problems .....	41
Zurück zu Husserl: Die Kritik der Kritik.....	43
Die Welt des Alltags und die Welt der Philosophie .....	44
Der philosophische Weltbegriff als Abkehr vom Konkreten? .....	46
Transzendentalphilosophie oder Relativismus?.....	47
Vorbemerkung zu den nächsten beiden Kapiteln.....	49
4.3. Held: Husserls These von der Europäisierung der Menschheit.....	51
Heimwelt, Mythos, Innenhorizont.....	52
Europa, Logos, Außenhorizont.....	54

Die Seinsweisen der Welt .....	55
Die eine Welt, die sich in vielen Welten zeigt .....	57
4.4. Waldenfels: Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt .....	60
Die Lebenswelt als Zwischenwelt .....	62
Zurück zu Heim- und Fremdwelt .....	69
Europa – das Allgemeine? .....	72
Die Universalisierung im Plural .....	78
5. Schlussbetrachtungen .....	80
6. Literaturliste.....	84
6.1. Siglenverzeichnis.....	84
6.2. Zusätzliche Literatur.....	85
Abstract (Deutsch).....	87
Abstract (Englisch).....	88
Lebenslauf.....	89

## 1. Einleitung

Es gibt mehrere Arten, die Lebenswelt bei Edmund Husserl zu begreifen. Eine der wichtigsten ist, dass Husserl auf die Lebenswelt verweist, um Korrekturen an Theorien über die Welt und die Subjektivität vorzunehmen. Der Befund ist, dass es von Seiten der Wissenschaften Deutungen der Welt gibt, die dieser nicht gerecht werden und sie falsch bestimmen. Es muss gefragt werden, in welchem Umfang diese Deutungen Gültigkeit beanspruchen – was laut Husserl geschieht, ist, dass für wahres Sein gehalten wird, was nur eine Methode ist. Die unzureichende Bestimmung der Welt, die sich am Ideal einer bestimmten Wissenschaftlichkeit orientiert sieht Husserl andere Perspektiven auf die Welt verdrängen. Die Welt als *Lebenswelt* gerät so in Vergessenheit.

Einer bestimmten Deutung der Welt von Seiten der Wissenschaften mit ihrem engen Welt- und Erfahrungsbegriff soll die Lebenswelt zur Korrektur gegenüber- und vorangestellt werden. Es fragt sich also, was die Lebenswelt ist und wie sie der Korrektur dienen kann. Wie zeigt sich die Lebenswelt, wie ist sie zugänglich? Was die Lebenswelt ist, zeigt sich in der Erfahrung – hier setzt die Phänomenologie ein mit ihrem Versuch, die Welt, die Erfahrung und das Subjekt in ihrem Zusammenspiel unverstellt erscheinen zu lassen. Die Lebenswelt soll ein Phänomenbereich von größerem Umfang sein als die Welt der Wissenschaften, die viele Aspekte der Lebenswelt methodisch ausblendet.

Wenn also der Lebenswelt diese wichtige Rolle als vorwissenschaftliche Welt zukommt, tut sich die Frage auf, wie sie denn vorwissenschaftlich beschaffen ist. Die Implikationen von *Leben* sind reichhaltig – und dementsprechend kommt die weite Welt der Kultur, der Interkulturalität und auch des Alltags in den Blick. Husserl versucht nun, jene Strukturen aufzuweisen, die diese Vielfalt ordnen und einen. Das kann so geschehen, dass das, was begegnet *auch* nach jenem befragt wird, was es mit anderem teilt. Das Besondere wird daraufhin befragt, was ihm allgemein zukommt. Auf diese Weise kann man zu Grundzügen der Welt gelangen, die sich durch alle Verschiedenheiten durchhalten.

So legitim dieses Anliegen ist, so problematisch kann es auch sein: denn was heißt es, die Lebenswelt, die sich in Form von *Lebenswelten* vielfach differenziert und unter anderem konfliktgeladen zeigt, nur auf ihre Einheit hin zu betrachten? Fällt bei dieser Betrachtung ihres Wesens vielleicht das Wesentliche unter den Tisch, da das Abstrakte der

Lebenswelt dem Konkreten vorgezogen und übergeordnet wird? Die Lebenswelt unter dieser Hinsicht soll Thema dieser Diplomarbeit sein, d. h. es geht um die Diskussion verschiedener Versuche, die Lebenswelt zu *einen*. Anders gesagt: es geht um den Versuch, die Differenzen der Lebenswelt zu denken.

Thema ist also die Lebenswelt, sofern sie in sich differenziert ist und trotzdem eine ist. Husserl bietet mehrere Möglichkeiten an, die *Einheit* der Lebenswelt zu denken. Diese Lösungsansätze werden in weiterer Folge von Interpreten aufgegriffen und ihre Diskussion wird einen Großteil dieser Diplomarbeit ausmachen. In einem *Close Reading* von Bernhard Waldenfels, sowie von Roman Dilcher und Klaus Held sollen die Implikationen von Husserl ausdifferenziert werden. Es zeigt sich dabei, dass an Husserls Vorgaben unterschiedlich stark festgehalten werden kann, je nachdem, wo der Schwerpunkt gesetzt wird. Die Husserlsche Phänomenologie wird sozusagen variiert, wobei einige Grundzüge erhalten bleiben und anderes fallen gelassen wird.

Die Ausgangslage für die Diskussion stellt sich folgendermaßen dar: Von der Frage nach ihren Binnenstrukturen wird die Lebenswelt in Lebenswelten aufgefächert; d. h. es gibt verschiedene kulturelle Welten. Husserl spricht von Sonderwelten, die allesamt (durch ihre spezifische Ausprägung) abgesondert sind von der einen Welt, der sie dabei freilich zugehören. Drei Formen der Einigung sollen diskutiert werden:

Eine Art der Einigung der verschiedenen kulturellen Welten sucht Husserl in einem bestimmten Begriff der Natur. Husserls Thematisierung dieser binnenweltlichen, sonderweltlichen Strukturen versucht – unter anderem –, die Differenzen zwar anzuerkennen, doch alle zusammen sind fundiert in einer grundlegenden Schicht, nämlich der Natur. Dieses Verständnis von Natur soll die Einheit der Lebenswelt garantieren – eine Einheit, die sich durch alle kulturellen Differenzen durchhält. Dieser Versuch aber, die *Natur als Kern der Welt* zu fassen, ist mit einigen Schwierigkeiten verbunden.

Vor allem für die Interkulturalität ist jenes Einheitsmoment interessant, das Husserl in der Stiftung von Philosophie und Wissenschaft in der griechischen Antike sieht. Was nach Husserl damals stattgefunden hat, soll bis heute fortwirken. Sowohl als historische Grundlage, auf die die Gegenwart aufbaut, als auch als ideales Moment, das der Gegenwart Orientierung bieten soll. Es geht hier um die Diskussion einer bestimmten Idee von Europa.



Ein dritter Versuch die Welt(en) zu einigen ist der Rückgang auf die transzendente Subjektivität. Die Lebenswelt wird dann zum Einstieg in diese Thematik. Die Konstitutionsleistung, die das Subjekt erbringt, erlaubt eine Perspektive auf die Welt, die diese in all ihren Differenzen eben als *vom Subjekt konstituierte* eint.

In dieser Diplomarbeit wird also einerseits das Husserlsche Projekt selbst dargestellt, mehr aber noch, wie damit bei einigen Interpreten umgegangen wird. Husserls Projekt erfährt dabei jedenfalls Modifikationen, wobei Held und Dilcher in ihren Adaptionen näher an Husserls Vorgaben und Intentionen bleiben, während Waldenfels Husserls Elemente teils beträchtlich anders arrangiert und eine gewisse Umkehrung der Prioritätensetzung vornimmt. Ein gewisses *Mit-Husserl-gegen-Husserl* zeichnet dabei alle Interpretationen aus.

Vor allem, aber nicht ausschließlich, wird es um die Lebenswelt als Ort der Interkulturalität gehen, d. h. um einen ihrer wichtigsten Aspekte abseits der Rolle als Korrektiv wissenschaftlicher Theoriebildung und Weltdeutung. In der Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften liegt bestimmt eine Stärke Husserls, die *mutatis mutandis* nach wie vor aktuell ist. Aber auch im Zusammenhang der Interkulturellen Philosophie, vor allem wegen des Begriffspaars Heimwelt und Fremdwelt, bleibt Husserl nach wie vor interessant. Betrachtet man die Lebenswelt als interkulturelle, zeigt sie sich auch als problematischer Ort von Anmaßungen und Übergriffen. Momente der Interkulturalität und die Auseinandersetzung mit verschiedenen Wissenschaften lassen sich dabei einigermaßen gut auseinanderhalten - sie sind aber in Husserls Krisis-Projekt und -Befund selbst eine oftmals eng verschränkte Angelegenheit.

Bevor die speziellere Angelegenheit des Problems der Einheit der Welten in der einen Welt diskutiert wird, bzw. ihre bleibende Differenz, sollen in einem weniger spezifischen Teil die komplexen Verwicklungen der Lebenswelt-Thematik und des Krisis-Projekts gesichtet werden, um für das Spätere eine Grundlage zu schaffen. Auf dieser Grundlage aufbauend folgt eine Auseinandersetzung mit den genannten Autoren, die Husserls-Projekt jeweils anders betonen.

## 2. Allgemeines zur Lebenswelt

### 2.1. Was versteht Husserl unter Lebenswelt?

Der Begriff der Lebenswelt versteht sich bei Husserl hauptsächlich in Opposition zur Welt, wie er sie als Korrelat der Forschung objektiver Wissenschaften auffindet. Einer bestimmten Form von Wissenschaftlichkeit wird die Lebenswelt gegenübergestellt, die gewissermaßen der Platzhalter für das ist, was in den wissenschaftlichen Ergebnissen nicht vorkommt. Dabei reicht die negative Bestimmung der Lebenswelt als (in diesem Sinne) unwissenschaftliche nicht aus; was das Verhältnis zu den objektiven Wissenschaften und ihren Ergebnissen betrifft, ist sie besser charakterisiert, wenn man sie als *vorwissenschaftlich* begreift. Denn die Lebenswelt ist für Husserl Fundament der objektiven Wissenschaften: erst in einer interpretatorisch-methodischen Umwandlung derselben, d. h. im ständigen Rückgriff auf sie, kann sich objektive Wissenschaft konstituieren. Es wird zurück gegriffen auf die Lebenswelt, die voraus liegt. Mit dieser Bestimmung der Lebenswelt ist natürlich noch nicht ausreichend gesagt, was unter ihr zu verstehen ist, z.B. ob sie tatsächlich so homogen ist, wie sie auf den ersten Blick erscheint. Wichtig ist aber festzuhalten, dass, ungeachtet dessen, was genau nun lebensweltlich ist, es eine gewisse Aufwertung gegenüber den wissenschaftlichen Ergebnissen erfährt. Denn wie Husserl die Lebenswelt positioniert, ist sie nicht einfach Substrat des wissenschaftlichen Prozesses, der eine dunkle Vorahnung in helle Gewissheit verfeinert. Dagegen, „[i]m Gegensatz zur klassischen Hierarchisierung von Doxa und Episteme“, in der das unwissenschaftliche Wissen die unterste Stufe darstellt, will Husserl Geltungskriterien einführen, die den Anforderungen des praktischen Lebens und seiner Anschauungsgebundenheit besser angepaßt sind.<sup>1</sup> Somit ist ein wichtiges Moment der Lebenswelt markiert, das sie positiv fasst als Welt des praktischen Lebens. Die Lebenswelt ist somit (auch) die Stätte des vor- und außerwissenschaftlichen Lebens.

Die Thematik der Lebenswelt wird bei Husserl in allen Lagen vom Begriffspaar Doxa und Episteme bestimmt. Es geht also jederzeit um das Verhältnis von wissenschaftlicher zu unwissenschaftlicher Rationalität. Von Fragen der genaueren Differenzierung und der Hierarchie vorerst abgesehen, lässt sich auf einen Grundzug dieser Verhältnisse

---

<sup>1</sup> Art. „Lebenswelt“, in: *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, hg. v. Helmuth Vetter. Hamburg 2004, 328. Im Folgenden angeführt als WphB, mit Nennung des Artikels und Angabe der Seitenzahl.

hinweisen, dass nämlich „[m]aßgeblich für Husserls L[ebenswelt]-Konzeption [...] der Grundlegungsgedanke“ (Lebenswelt, WphB, 328) ist. Neben dem Gedanken der Grundlegung, der noch genauer auszuführen sein wird, ist der Gedanke der Rehabilitierung der Lebenswelt zentral für das Verhältnis von Doxa und Episteme. Zu rehabilitieren ist die Lebenswelt als Welt menschlicher Praxis, und überhaupt, als Welt subjektiver Vollzüge, in der diese nicht durch die Ansprüche einer idealen Objektivität marginalisiert werden:

Husserls Projekt einer „Wissenschaft von der Lebenswelt“, das er in den 20er Jahren zunächst unter dem Titel „transzendente Ästhetik“ entwickelte und das eine Ontologie und eidetische Phänomenologie der konkreten, anschaulich erfahrenen und handelnd gestalteten Welt umfassen sollte, artikuliert ein zentrales Anliegen der sich als strenge Wissenschaft verstehenden Philosophie Husserls: die sich im Rahmen einer eigenen Wissenschaft vollziehende Rehabilitierung der subjektiv-relativen anschaulichen Welt gegenüber dem sie entwertenden Objektivismus der Naturwissenschaften der naturalistischen Philosophien. Fixiert auf die als an sich exakt bestimmt gedachte und in wissenschaftlichen Aussagen exakt bestimmbare objektive Welt, überspringen diese nämlich die auf menschliche Subjekte relative perspektivische Welt alltäglicher Anschauung und Praxis, in der wir uns als Handelnde immer schon und auch als Wissenschaft Treibende notwendig bewegen, und setzen sie zu etwas bloß Subjektiven herab, das für die objektive, entperspektivierende Bestimmung des An-Sich der Welt nur ein irrelevantes Durchgangsphänomen ist.<sup>2</sup>

Es ist die Wissenschaft der Phänomenologie, die in der Auseinandersetzung mit den objektivierenden Wissenschaften, der Welt des Alltags zu ihrem Eigenrecht verhelfen soll und, in weiterer Folge bzw. eben in diesem Zug, die dort stumm fungierende Subjektivität als ihr eigenes Thema zur Auslegung bringt. Es geht der Phänomenologie nicht nur um die Welt des Alltags, sondern mit dieser um die Menschen des Alltags. Diese Rehabilitierung ist eine der beachtlichsten Leistungen von Husserls Thematisierung der Lebenswelt – und sie verläuft als Grundlegung:

Husserls zunächst wissenschaftstheoretisch motiviertes und insbesondere durch das Interesse an der Begründung der Einteilung der Wissenschaften in Geistes- und Naturwissenschaften bestimmtes Projekt einer Wissenschaft von der Lebenswelt diente nicht zuletzt der für das Selbstverständnis des Menschen wichtigen Rehabilitierung dieser bloß subjektiven Welt. Als deskriptiv verfahrenende apriorische Wissenschaft sollte diese Lebensweltwissenschaft in konkreten Analysen die invarianten Strukturen der vorgegebenen Erfahrungswelt und der sie „konstituierenden“ Welterfahrung aufweisen und so Wissenschaftlichkeit in einer Sphäre etablieren, die der szientistische Objektivismus als Sphäre bloßer Doxa entwertet.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Sowa, Rochus: „Einleitung des Herausgebers“, in: Husserl, *Edmund, Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass 1916 – 1937*. Husserliana 39, Dordrecht 2008, XXVI.

<sup>3</sup> Sowa, *Einleitung*, XXVIf.

Die Grundlegung hat „den Charakter einer Begründung oder Fundierung wissenschaftlichen Wissens“ und geschieht „im Rückgang auf die L[ebenswelt]“ (Lebenswelt, WphB, 328). In einer ersten Unterteilung kann die Lebenswelt auf zwei unterschiedliche Weisen thematisiert und problematisiert werden: einmal als jederzeit und jedermann zugängliche „Welt der schlichten intersubjektiven Erfahrungen“<sup>4</sup>. Die Lebenswelt tritt hier in Erscheinung als das, worauf alles weitere aufbaut und von dem jede Erkenntnisbewegung ausgeht, wohin sie aber auch zurückkehren können. Als diese Welt der schlichten intersubjektiven Erfahrungen betrachtet, „fungiert sie für Husserl als ‚Boden‘ (KR, 158) und ‚Untergrund‘ (KR, 127) jeglicher Erkenntnisleistung.“ (Lebenswelt, WphB, 328)

Eine zweite Betrachtungsweise der Lebenswelt ist *historisch* gerichtet, historisch insofern, als sie die Lebenswelt als *geschichtlich gewordene* thematisiert, „in ihrer historischen Konkretion als ein ‚Universum vorgegebener Selbstverständlichkeiten‘ (KR, 183)“. (Lebenswelt, WphB, 328) Die Welt tritt hier – vom Subjekt aus betrachtet, in der Polarität von Aktivität und Passivität – als gestaltbare und gestaltete in Erscheinung: einerseits geformt durch Handlungen und Absichten, andererseits, abseits bewusster Kontrolleingriffe, als Effekt von Abläufen, die stumm bleiben. Thematisiert wird hier, wie die Lebenswelt als Alltag oder eben als Welt der menschlichen Praxis ein Produkt derselben ist. Was uns lebensweltlich begegnet, ist von Menschen erfunden, erbaut, erdacht, auf diese oder jene Weise in die Wege geleitet worden – wobei die Selbstverständlichkeit, mit der wir diese Tradition fortsetzten und damit ihre Welt übernehmen, eben nicht wissentlicher Form ist. Es ist eher wie das Antreten eines Erbes, von dem man nichts weiß:

Als eine Welt mit menschlicher Bedeutsamkeit ist uns die L[ebenswelt] passiv vorgegeben. Was immer an kulturellen und sinnbildenden Leistungen dazu führte, daß uns die L[ebenswelt] heute als etwas Fertiges oder Vorgegebenes gilt, ist in seinem geschichtlichen Sinn verstummt. Erst dieses Verstummen sinngenetischer Zusammenhänge macht die L[ebenswelt] zu einem fraglos hingenommenen Sinn- und Geltungsfundament menschlicher Praxis. Die L[ebenswelt] stellt einen tradierten und im Laufe von Generationen sedimentierten Erfahrungsbestand dar, in den alle „Idealisierungen“ eingegangen sind, welche „die Natur-

---

<sup>4</sup> Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hg. v. Walter Biemel. Husserliana 6, Den Haag 1954, 136. Zitate der *Krisis* werden im Folgenden als KR mit Angabe der Seitenzahl angegeben. Werden in dieser Diplomarbeit Zitate anderer Autoren abgedruckt, die die *Krisis* zitieren, werden deren Angaben vereinheitlicht mit KR und der entsprechenden Seitenzahl wiedergegeben.

wissenschaft der Neuzeit an Bestimmungen des Seienden geleistet hat“ [...]. Diese Idealisierungen sind uns jedoch heute nicht mehr als solche bewußt. Weil Galilei und in seiner Nachfolge der gesamten Naturwissenschaft die Verbindung zu ihren Quellen verlorenging, konnten sich wissenschaftliche Konstruktionen in zunehmendem Maße verselbständigen. Am Ende dieser Entwicklung steht die von Husserl diagnostizierte Krise. Die neuzeitlichen Wissenschaften haben ihre Lebensbedeutsamkeit verloren; es dominiert die Vorstellung einer äußeren Welt, die in mathematischen Formeln ihre „wahre“ Darstellungsform findet. Demgegenüber soll die Aufdeckung der Bodenfunktion der L[ebenswelt] dem Reich der Doxa ein neues Selbstverständnis geben. (Lebenswelt, WphB, 328)

Es ist eine bestimmte historische Entwicklung, nämlich die Etablierung der neuzeitlichen Wissenschaften, die sich für Husserl als der maßgebliche Einschnitt in die Welt als geschichtlich gewordene zeigt. Husserls Terminus der Sedimentierung begreift den thematischen Reichtum der Lebenswelt als Schichtung und Aufbau – wobei Schichten sich überlagern und begraben, was unter ihnen liegt. In diesem Kontext ist die Lebenswelt der Boden, der freigelegt werden soll. Die Umdeutung der Welt durch die neuzeitlichen Wissenschaften ist eine Idealisierung, die als methodisches Absehen von der subjektiven Erfahrung in ihrer Perspektivität und Anschauungsgebundenheit, von „menschlicher Bedeutsamkeit“ insgesamt, nach Husserl in die Krise der neuzeitlichen Wissenschaften führt. Als Gegenbewegung zur Krise nun also beide Problemaspekte zusammengenommen: aus einer historischen gewordenen Situation heraus erfolgt die Rückführung der idealisierten objektiven Welt in die Lebenswelt, die die – vermeintliche – Welt der schlichten intersubjektiven Erfahrung und menschlichen Praxis, mithin der menschlichen Bedeutsamkeit ist. Die Grundlegung der objektiven Wissenschaften in der Lebenswelt zeigt sich also als historisches Unternehmen und aus

[d]em bloßen Kontrast zwischen Wissenschaft und L[ebenswelt] folgt eine neue Ausgangslage, wonach Alltagserfahrung und Wissenschaft untrennbar sind. Diese neue Ausgangslage erfordert einen historischen Zugriff. Der Wissenschaftler muß daran erinnert werden, daß die L[ebenswelt] für ihn als ständige „Bewährungsquelle“ (KR, 129) fungiert: daß ihr nicht nur in pragmatischer Hinsicht ein Eigenrecht, sondern in genealogischer Hinsicht sogar das Vorrecht gebührt. (Lebenswelt, WphB, 328f.)

Doch Husserl bleibt bei der Lebenswelt, die nun – als Bezugsquelle der Wissenschaft und darüber hinaus auch in ihrem Eigenrecht – rehabilitiert ist, nicht stehen. Im Gegenteil zeigt sich die Beschäftigung mit der Lebenswelt als Einführung in die transzendente Phänomenologie, dementsprechend erfolgt in Husserls Programm eine Hinwendung zur Subjektivität:

Sofern die L[ebenswelt] der Gewinnung einer solchen historischen Gesamtperspektive dienen soll, kann sie nicht Gegenstand einer direkten Beschreibung, sondern nur einer metho-

disch gezielten Rückfrage sein. Vorgegebenheiten werden als Vorleistungen einer sinn- und geltungsstiftenden Subjektivität begriffen. Die L[ebenswelt] wird zum Leitfaden für die transzendental-phänomenologische Reflexion auf das „letztlich leistende Leben“, aus dessen sinnkonstitutiven Leistungen nicht nur alle Wissenschaft, sondern auch die L[ebenswelt] ihren „Seinsinn gewonnen hat und neu gewinnt“. (Lebenswelt, WdphB, 328f.)

Folgt man dem Weg dieser Einführung, zeigt sich im fortgeschrittenen Stadium gewissermaßen ein doppelter Boden im Husserlschen Projekt, da nämlich die Fundierung in der Lebenswelt eine weitere Fundierung erfährt:

In der transzendentalen Untersuchung wandelt sich auch die Bedeutung von „B[oden]“: Für die alltägliche oder wissenschaftliche Welterfahrung ist die Lebenswelt der selbstverständlich vorausgesetzte B[oden]. Indem die *Epoché* diesen entzieht, führt sie zur Erkenntnis, daß jene Welt ihren Seinsinn aus unserem intentionalen Leben schöpft. Nun stellt die transzendente Subjektivität den B[oden] her, dessen sich die Phänomenologie zu versichern hat, es ist ein B[oden] letzter Voraussetzungen. Die Bodensgeltung der Welt wird durch den Rückgang auf die absolut fungierende Subjektivität zur Klärung gebracht. (Boden, WphB, 93)

Die *Epoché* ist der Akt in Husserls Philosophie, mit dem eine spezifisch philosophische Thematisierung der Welt beginnt und diese auf eine neue Weise aufscheint, nämlich als zu explizierende Leistung der Subjektivität, die von nun an in das Zentrum des Interesses rückt.

Die Krise der abendländischen Kultur, von der Husserl spricht, trifft diese in Alltag, Wissenschaft und Philosophie; und in der Philosophie, in der sie ihren Ausgang nahm, soll sie auch ihre Lösung finden. Husserl entwirft einen dramatischen Gang der Geschichte: Mit der Urstiftung des „europäischen Menschentums“ entsteht die Philosophie, und damit einher beginnt die historische Entwicklung auf ihr Telos hin<sup>5</sup>. Dies ist die Geschichte der aufstrebenden Wissenschaftlichkeit und der sich entfaltenden Vernunft und im Weiteren ihrer Krise, sofern sie sich selbst missversteht und in Gefahr ist, ihr Ziel zu verfehlen. Die Entwicklung droht zu scheitern, wenn sich ihre Bahn in einen unzureichenden Begriff von Wissenschaft verengt: „Die K[risis] der Wissenschaften liegt darin, daß sie ihre Grundidee in einem positivistischen Reduktionismus und Naturalismus auf bloße Tatsachenwissenschaften reduzieren.“ (Krisis, WphB, 324) Da bei Husserl die Rolle der Wissenschaft an Wichtigkeit nicht zu übertreffen ist, ist die Krise

---

<sup>5</sup> Die letzten beiden Kapitel dieser Diplomarbeit werden mit Klaus Held und Bernhard Waldenfels diese Thematik aufgreifen und den Implikationen des Husserlschen Projekts nachgehen, wie sie in folgendem Zitat anklingen: „Das geistige Telos des europäischen Menschentums, in welchem das besondere Telos der Sondernationen und der einzelnen Menschen beschlossen ist, liegt im Unendlichen, es ist eine unendliche Idee, auf die im Verborgenen das gesamte geistige Werden sozusagen hinaus will.“ (KR, 320f.)

der Wissenschaften kein akademischer Irrtum, sondern, im Großen und Ganzen, existenzielle Not. Denn schließlich steht ein ganzes „Menschentum“ auf dem Spiel:

Der Husserl bei diesen Überlegungen ständig leitende geheime Vorblick ist, daß das mit der griechischen Philosophie der europäischen Menschheit aufgebrochene Telos, „ein Menschentum aus philosophischer Vernunft sein zu wollen und nur als solches sein zu können“, verloren gegangen ist, und folglich der Sinn der Philosophie als „die historische Bewegung der Offenbarung der universalen, dem Menschentum als solchen eingeborenen Vernunft“.<sup>6</sup>

Mit diesem Problembefund steht nun fest, welcher Weg einzuschlagen ist und wohin er führen soll. Die Lebenswelt zeigt sich als eine Station auf diesem Weg, der nach Plan endlich eine geklärte Subjektivität erreicht. Dies ist verstanden als Antwort auf eine unhaltbare Situation: „Husserl ist davon überzeugt, daß dieser wesentliche Mangel, der eben in der Entzweiung des Objektivismus und des Subjektivismus seinen Ausdruck findet, nur durch die transzendente Phänomenologie überwunden werden kann, in der Freilegung des ursprünglichen Telos, das durch die Aufweisung des transzendentalen ego sichtbar wird.“<sup>7</sup>

Überblickt man das Projekt, zeigt sich, wie riesenhaft es dimensioniert ist, und dass es der Motivation, die hinter Husserls Rehabilitierung der Lebenswelt steht, um weit mehr als Alltäglichkeit in einem alltäglichen Sinne geht:

All das muß – nach Husserls Intention – letztlich darauf führen, den Glauben an die menschliche Vernunft, der sich bei den Griechen zum ersten Mal bekundet hat und in der Renaissance die Menschheit beherrschte, neu entstehen zu lassen, und damit auch den Glauben an die Philosophie, als Stätte der Selbstverwirklichung der Vernunft. Denn in dieser Sicht ist die Philosophie geschichtlich das zu sich selbst Kommen der menschlichen Vernunft, in ihr vollzieht sich die Selbstverantwortung des Menschentums. Daraus entspringt auch die ethische Funktion der Philosophie: der Menschheit zu weisen, was sie zu sein hat.<sup>8</sup>

## 2.2. Grundzüge der Phänomenologie

Der Begriff der Lebenswelt ist nicht der einzige Begriff von Welt, den Husserl zu bieten hat, und vielleicht auch nicht der „Hauptbegriff“ von Welt in seiner Philosophie. Neben der Lebenswelt in all ihren Facetten und der Vielzahl an Modulationen wie beispielsweise Heim-, Nah-, Um- und Fremdwelt, spricht er auch schlicht von der Welt,

<sup>6</sup> Biemel, Walter: „Einleitung des Herausgebers“, in: Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana 6, Den Haag 1954, XIX. Die Zitate in diesem Zitat Biemels beziehen sich auf die *Krisis*, ohne anzugeben auf welche Seite genau.

<sup>7</sup> Biemel, *Einleitung*, XX.

<sup>8</sup> Biemel, *Einleitung*, XXf.

ohne ihr weitere Bestimmungen zuzuführen. Dies meint dann den Horizont der Horizonte, den Universalhorizont. Die Frage, wie diese Begriffe von Welt in Zusammenhang stehen, wo sie sich unterscheiden, wo sie sich überlappen und wo sie eventuell ident sind, vorerst außer acht gelassen, lässt sich festhalten, dass sie in unterschiedlichen Kontexten Kontur gewinnen: erstere, die Lebenswelt, im Kontext der Auseinandersetzung mit dem Problem des Objektivismus und als Ort der Interkulturalität, zweite, Welt als Universalhorizont als Konsequenz aus den Dinguntersuchungen. Zu den Ausführungen über die Welt gelangt man über die Analyse der Dinge. Dieser Struktur soll auch hier gefolgt werden – bevor wir also Welt thematisieren, thematisieren wir die Wahrnehmung der Dinge:

Die Analyse der konkreten Wahrnehmung zeigt, daß es nicht möglich ist, beim isolierten Ding stehenzubleiben, sondern zu diesem stets ein Dinghintergrund und zum Gemeinten ein Mitgemeintes gehört, zum Wahrgenommenen ein Horizont weiterer Wahrnehmungen, und zwar räumlich wie zeitlich. Mit diesem Begriff des Horizonts kündigt sich die Thematisierung der W[elt] an. Dieser Horizont bleibt auch dann erhalten, wenn sich einzelnes innerhalb seines Erscheinens als Täuschung herausstellt. (Welt, WphB, 611)

Die Dinguntersuchungen nun, führen mitten hinein in die Husserlsche Phänomenologie. Einige ihrer Grundzüge sollen hier skizziert werden. Die Analyse der *Wahrnehmung* wird verstanden als die Analyse des wahrnehmenden *Bewusstseins*. In der Wahrnehmung eines Dings zeigt sich die Grundstruktur der Erfahrung und des Bewusstseins, die *Intentionalität*: dass nämlich das, was erscheint immer jemandem erscheint, und dies auf je bestimmte Weise. Man spricht hier von Korrelation,<sup>9</sup> bzw. Korrelationsanalyse<sup>10</sup>: Zu jedem Erfahren gehört ein Erfahrenes, zu jedem Sehen ein Gesehenes etc. Diese Struktur der Bezogenheit, in der etwas jemandem auf bestimmte Weise erscheint, begnügt sich nicht mit dem bereits Erreichten, sie will darüber hinaus zu einem reicheren Begriff desselben. Das Bewusstsein ist auf Evidenz angelegt. Wenn es auch nach Evidenz strebt, so beginnt es doch oftmals nur mit dem Hauch einer Ahnung:

---

<sup>9</sup> Vgl. Art. „Korrelation“, WdphB, 322.

<sup>10</sup> So der Titel einer Überschrift in Klaus Helds Husserl-Einführung: „Phänomenologie als Korrelationsanalyse“. Held, Klaus: „Edmund Husserl“, in: *Klassiker der Philosophie. Zweiter Band. Von Immanuel Kant bis Jean-Paul Sartre*, hg. v. Otfried Höffe. München 1981, 275. Im Folgenden zitiert als EH mit Angabe der Seitenzahl.



Alles, wovon sich sinnvoll reden läßt, muß mir in irgendwelchen Formen der Sachnähe oder Sachferne zur Gegebenheit kommen. Auch beim Fühlen, Begehren, Glauben, Erstreben, praktischen Bewerten von irgend etwas kann ich das in solch vielfältiger Weise der „Selbstgebung“ erfahren; ich kann aber bei den betreffenden Erlebnissen auch ein Bewußtsein haben, daß die Sachnähe fehlt; in solchen Fällen verweist mich der Gehalt meines gegenwärtigen Erlebnisses auf vergangene, künftige oder auch nur denkbare Erlebnisse, in denen mir der jeweilige Erlebnisgegenstand sozusagen „leibhaft“ vor Augen träte. Diese Spannung zwischen „originär gebendem“ und auf Originalität verwiesenem Erleben durchzieht das ganze Bewußtsein. Jedes wie auch immer beschaffene Erlebnis-von-etwas ist auf eine „Erfüllung“ oder „Bewährung“ verwiesen und angewiesen. Es ist angelegt auf *Evidenz* in diesem weiten Sinne. (EH, 278)

In der Aufzählung oben wird ersichtlich, dass Intentionalität ein Gerichtet-Sein ist, das sich nicht in einem bloßen Denken-an-Etwas erschöpft. Das Spektrum intentionaler Beziehungen ist viel reicher. Der Verweisungszusammenhang der Evidenz weist von der Wahrnehmung in Gedächtnis und Phantasie, erstreckt sich über die Dimensionen der Zeit und die Weite des Raums. Husserl beschäftigt sich mit der diffizilen Spannung von Subjektivem und Objektivem, ohne dass diese auf ein Moment hin einseitig aufgelöst werden soll. Dies bedeutet für die Phänomenologie auch, dass sie sich in Fragen der Erkenntnistheorie sachlich *vor* die Spaltung in Subjekt und Objekt stellt – diese sei nur nachträglich als Modulation und Verselbstständigung der Strukturmomente der Intentionalität möglich. Die erkenntnistheoretische Frage, „wie ein zunächst weltloses Bewußtsein die Beziehung zu einer jenseits seiner liegenden ‚Außenwelt‘ aufnehmen könne“, (EH, 279) wird somit hinfällig. Das Thematisieren der subjektiven Gegebenheit ist dabei nicht im Widerspruch zum Thematisieren der Welt:

Indem sich Husserl der subjektiven Mannigfaltigkeit der intentionalen Erlebnisse zuwendet, verliert er aber die Welt der Gegenstände nicht aus dem Blick; denn die analysierten Erlebnisse sind wegen ihrer intentionalen Struktur nichts ohne die Gegenstände, *wovon* sie Bewußtsein sind. Das „Subjektive“ im Husserlschen Sinne trägt so den Gegenstandsbezug in sich selbst. (EH, 278f.)

In der Auslegung dieser dreigliedrigen Struktur – dass also, *was* erscheint, *jemandem* auf *je bestimmte Weise* erscheint – , entfaltet sich die Phänomenologie Husserls.

Was so in den Blick kommt, ist ein Spannungsverhältnis, was unser Verständnis von Wahrheit in Wissenschaft und Alltag betrifft, so Klaus Held in seiner Einführung zu Husserl. (vgl. EH, 275f.) Es hilft, die Phänomenologie besser zu verstehen, sieht man sich die Situation an, in der sie entstand, d. h. die theoretischen Positionen mit denen Husserl sich auseinandersetzt. Besagtes Spannungsverhältnis entsteht durch die Bedingungen, die wir an wahre Erkenntnis stellen: Eine Erkenntnis muss einerseits

unabhängig von den faktischen Bedingungen, in der sie von jemanden behauptet wird, „objektiv“ bestehen, und muss andererseits auch „subjektiv in einer konkreten Situation vollzog[en]“ werden. (EH, 275) Aus der einseitigen Auflösung dieses Spannungsverhältnisses resultieren Objektivismus und Psychologismus. Der Objektivismus, im Schema der intentionalen Wahrnehmung gedacht, verselbstständigt ein Moment dieser Struktur, den Gegenstandspol, und lässt die beiden anderen Momente verschwinden. Was bleibt, sind vermeintlich selbstständige Wahrheiten, die ohne Bezug auf das Subjekt sind. Das Subjekt verkennt, dass es notwendiger Bestandteil des Erkenntnisgeschehens ist, und dort, wo es sich Wahrheit losgelöst von ihm selbst vorstellt, diese Vorstellung doch nur selbst hat. Insofern, als die Ablösung vom Subjekt nur vermeintlich gelingt, kann man sagen, dass der Objektivismus die Selbstvergessenheit des Subjekts ist. Der Psychologismus wiederum, eine Tendenz in den Geisteswissenschaften, mit der sich Husserl ebenso auseinandersetzen hatte, versuchte Objektivität ausschließlich psychologisch zu erklären, beschreibt also die Auflösungsbewegung in die andere Richtung, die keinen Begriff von Objektivität entwickeln kann.

Die Phänomenologie versteht sich als Erfahrungswissenschaft – im adäquaten Umgang mit der Erfahrung sucht sie nach Evidenz: „Es geht ihr um Einsichten, die durch ihre Sachnähe und damit Sachhaltigkeit einleuchten und in diesem Sinne allein auf genuin philosophischer *Erfahrung* und nicht auf leeren Argumentationen und Konstruktionen beruhen.“ (EH, 279) Es wird zur Aufgabe, diesem hohen Anspruch gerecht zu werden, und tatsächlich eine fragile Sache wie „genuine Erfahrung“ unverstellt auszulegen und nicht zu überformen, zu begradigen, abzukürzen etc. Was zum Gegenstand adäquater Auslegung werden kann, ist davor unerkannt am Werk und je schon beansprucht. Das Streben nach Evidenz ist keine philosophische Erfindung:

Aber „Evidenz“ bildet nicht nur das Leitbild für die philosophische Erkenntnis selbst. Mit ihrem Streben nach Sachnähe folgt die Phänomenologie der Urtenenz des intentionalen Erlebens, das ihren Untersuchungsgegenstand bildet; denn jegliches Bewußtsein ist von der Verwiesenheit auf sachnahes Erleben durchzogen. So ist das Bewußtsein des Menschen in seinem Alltag vor aller Philosophie auf Evidenz ausgerichtet und von dem Streben beherrscht, in der Selbsthabe des Erlebten Befriedigung zu finden. In diesem Sinne steht alles Bewußtseinsleben, wie Husserl in seiner Spätzeit sagen wird, unter dem Gesetz einer „Teleologie“. (EH, 279)

Die Struktur der Intentionalität eröffnet, wie gesagt, ein Spannungsfeld, nämlich „zwischen den intentional begegnenden Gegenständen und ihrem objektiv bestehenden Wesensgehalt einerseits und den Weisen ihrer subjektiven Gegebenheit andererseits.“ (EH, 279) Alles, was zur Erscheinung kommt, ist ein „Gegenstand“ im weitesten Sinn – wobei Gegenstände im konkreten Sinn, Dingfestes sozusagen, Husserl ein gern gesehener Gegenstand der Untersuchung sind. Spannend ist nun, dass das, *was* erscheint, nie zu trennen ist davon, *wie* es erscheint. Und mit dem *Wie* des Erscheinens, eröffnet sich ein weiter Arbeitsbereich:

Die Gegenstände ausschließlich „im Wie ihrer Gegebenheit“ betrachtet – das ist das Thema der Husserlschen Philosophie als strenger Wissenschaft. Ihre Grundthese lautet: Jedem Gegenstand entspricht eine spezifische Mannigfaltigkeit von Weisen, in denen allein er intentional zur Gegebenheit und zur originären Gegebenheit für das erlebende Bewußtsein gelangen kann. Wir können nicht an dieser Mannigfaltigkeit der zugehörigen „Gegebenheitsweisen“ vorbei auf den Gegenstand blicken. (EH, 279)

Der Objektbezug, der in Frage kommt, ist von einer gewissen Indirektheit gekennzeichnet. Nicht, dass etwas nur mittels eines anderen oder eventuell gar nicht erscheint; es erscheint das Ding selbst, doch nicht *als solches*, sondern *als etwas*. Man kann präzisieren: das Ding erscheint als etwas in einer bestimmten Hinsicht – in jeweils *einer* bestimmten Hinsicht, in der es sich nicht erschöpft. Sieht man sich näher an, was hier geschieht, bestimmt sich „das Grundthema der ‚Phänomenologie‘“ als „die wechselseitige Beziehung, die ‚Korrelation‘, zwischen der Welt der Gegenstände und ihren subjektiv-situativen Gegebenheitsweisen.“ (EH, 280) Die Rede von der subjektiv-situativen Gegebenheitsweise umschreibt eine Situation, die man alltäglich nennen darf. Es geht hier oftmals um „bewegte“ Wahrnehmung von Dingen. Unsere Wahrnehmung von ihnen ist leiblich rückgebunden: man geht um sie herum, man betrachtet sie von verschiedenen Seiten, und sieht nie das Ding als ein Ganzes – denn es ist perspektivisch gegeben, optisch verkürzt und daher immer nur von einer Seite, jedenfalls nie von allen zugleich, zu betrachten. Und doch sieht man mehr, als man sieht: man sieht das Ding und nicht einen losen Zusammenhang von bildhaften Eindrücken.

Der Versuch ein Ding von allen Seiten zu betrachten, stellt im Alltag wohl eher eine Ausnahme dar – vielleicht die akribische Inspektion eines Tisches kurz bevor man ihn

kauft. Die leiblich-situierte Wahrnehmung der Welt wird jedenfalls variieren – es ist eine andere Art der Übersicht, ob man ein Objekt in den Händen hält, das man drehen und wenden kann, oder sich selbst in Bewegung versetzen muss, um ein Haus von allen Seiten zu betrachten, was doch nur in den seltensten Fällen gelingen wird. Ansatzweise ist ein solcher Rundgang jedoch keine Seltenheit – und was dabei passiert, verweist auf einen Grundzug der Wahrnehmung, den Paul Janssen folgendermaßen beschreibt:

Das Ding zeigt sich gegenüber der Vielheit der Zugangsweisen, in denen wir es erfahren, als Einheit. Es wird als identisches im Wechsel von mannigfachen Abschattungen gemeint. Eine solche Gegebenheitsweise ist für die Seinsart von Dingen konstitutiv. Das „volle Ding“ baut sich für uns in der Wahrnehmung außerdem erst in mehreren Stufen auf. Zwischen ihnen liegen kategoriale Differenzen von großer Reichweite.<sup>11</sup>

Janssen spricht hier Momente an, auf die weiter unten zurückzukommen sein wird: die Identität des Dings, die sich durch wandelbare Erscheinungsweisen durchhält, und Husserls Versuch, Wahrnehmung als aufgebaut in Schichten zu denken.

Die subjektiv-relative Gegebenheitsweise von Dingen in der Wahrnehmung unterliegt Beschränkungen. Im wahrsten Sinne des Wortes ist im Falle der leiblichen – vor allem der visuellen – Wahrnehmung von „Gesichtspunkten“ zu sprechen. Die Dinge sind uns indirekt gegeben; etwas wird nur auf *bestimmte* Weise zum Thema. Waldenfels drückt dieses Prinzip, das bei ihm *signifikative Differenz* heißt, folgendermaßen aus: „Als Theorie der Erfahrung befaßt Phänomenologie sich nicht direkt, sondern indirekt mit dem, was sich zeigt, indem sie es so nimmt, *wie* oder *als was* es sich zeigt. Der Rückgang zu den Sachen selbst führt stets über eine dritte Dimension oder Instanz, die den Zugang eröffnet.“<sup>12</sup> Diese Gesichtspunkte sind jeweils *okkasionell*, und dabei *selektiv* und *exklusiv*; vereinfacht gesagt heißt das, sie bezeichnen bestimmte Situationen und Blickweisen, die durchaus widersprüchlich sein können und sich nicht gemeinsam realisieren lassen. Ausführlicher dazu Waldenfels:

Die Gesichtspunkte, unter denen etwas erscheint, stellen sich ihrerseits als Differenzen dar, abgehoben von *anderen Gesichtspunkten*, angeordnet auf *Bezugsskalen* und eingebettet in *Bezugsfelder*. Etwas tritt hier auf und nicht dort, heute und nicht gestern, nachher und nicht gleichzeitig, drinnen und nicht draußen, als dieses und nicht als jenes, als etwas und nicht

---

<sup>11</sup> Janssen, Paul: *Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie*. Freiburg, München 1976, 138.

<sup>12</sup> Waldenfels, Bernhard: *Grenzen der Normalisierung: Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*. Frankfurt/Main 2008, 2. erweiterte Auflage, 21.

als jemand, als Ich und nicht als Du, als Eigenes und nicht als Fremdes, als solches und nicht als solches usf.<sup>13</sup>

Dass die Dinge nur vermittelt gegeben sind, immer *als etwas*, ist nicht nur als Einschränkung zu verstehen. Umgekehrt, eröffnet sich damit die Möglichkeit, sie unter verschiedenen Perspektiven zu thematisieren. Sie werden Gegenstand verschiedener Zugangsweisen, darunter fallen verschiedene wissenschaftliche Disziplinen; die Indirektheit ist dabei jedoch nicht bloß Sache der Wissenschaft:

Je nachdem, wie man das „als etwas“ besetzt, ob mit Sinn und Bedeutung, mit Gestalt, Regel oder Prädikat, ergeben sich Querverbindungen zu gestalt- und strukturtheoretischen oder sprachanalytischen Ansätzen, die sich in mancherlei Hinsicht unterscheiden, aber in bestimmten Grundlinien zusammentreffen. Wann und wo immer jemand etwas mit jemand anderem erfährt, sagt oder tut, ist eine dritte Instanz im Spiel, die einen bestimmten Zugang eröffnet – und andere Zugänge verschließt. In diesem Sinn ist alles Verhalten, das Reden so gut wie das Handeln, indirekt.<sup>14</sup>

Die Pluralität der Zugangsweisen und vor allem die Mannigfaltigkeit der Weisen, wie sich Gegenstände in der Wahrnehmung geben, untersucht Husserl auf ihre *allgemeinen Wesensgesetze* hin. Vor allem in seiner früheren Philosophie interessiert ihn die Korrelation „zwischen der Welt der Gegenstände und ihren subjektiv-situativen Gegebenheitsweisen“ (EH, 280) in Hinsicht auf ihr *Eidos*. Diese sogenannte *eidetische Reduktion* bleibt im Fortschreiten der Arbeit Husserls erhalten, rückt aber zu Gunsten der *phänomenologischen Reduktion* von ihrer zentralen Stellung ab (Vgl. EH, 280). Die eidetische Reduktion jedenfalls interpretiert das oben erwähnte Korrelations-Verhältnis auf „ein Apriori, d. h. ein Feld erfahrungsvorgängiger Erkenntnis“ (EH, 280) hin. Der Pol des Subjektiven bleibt in diesem Sinne nicht subjektiv-privat – davon wird abstrahiert um die Grundzüge ersichtlich zu machen. Dazu Held:

Die Phänomenologie macht nicht die empirisch feststellbaren Einzelfälle intentionalen Erlebens bei diesem oder jenem Menschen zum Thema. Sie abstrahiert von den zufälligen, faktischen Bewußtseinsabläufen und lenkt den Blick zurück auf die Wesensgesetze, die solche Abläufe in Allgemeinheit und Notwendigkeit beherrschen. Ihr Interesse gilt dem Wesen, dem „Eidos“, der intentionalen Erlebnisse und ihrer Gegenstände. Die Zurückführung der faktischen Eigenschaften intentionaler Erlebnisse auf ihre eidetische Struktur, für die diese faktischen Eigenschaften nur auswechselbare Beispiele sind, nennt Husserl *eidetische Reduktion*. (EH, 280)

---

<sup>13</sup> Waldenfels, *Grenzen der Normalisierung*, 22.

<sup>14</sup> Waldenfels, *Grenzen der Normalisierung*, 23.

Mit der Lebenswelt-Problematik, genauer mit der von Husserl ins Auge gefassten Wissenschaft von der Lebenswelt, eröffnet sich für die eidetische Reduktion ein weites Arbeitsfeld – hier gibt es viel zu abstrahieren, um an die apriorische Struktur zu gelangen. Das Eidos der Lebenswelt ist ein einerseits interessanter Forschungsgegenstand für sich genommen, betrifft andererseits auch jenes schwierige Verhältnis zwischen der Welt der Wissenschaften und der Welt des Lebens. Man hat es hier mit einer Struktur analogie zu tun, die allgemein einsichtig ist,

denn diese vorwissenschaftliche Welt weist eine apriorische Strukturtypik auf, die in ihrer Reinheit, frei von faktisch kontingenten und wechselnden Gegebenheiten, durch eine eidetische Wissenschaft erfaßt werden kann. Husserl skizziert in diesem Kontext sein nicht mehr ausgeführtes Programm einer Ontologie der Lebenswelt.<sup>15</sup>

Husserls Projekt lässt sich in Richtung einer Ontologie der Lebenswelt weiter entwickeln, aber auch in Richtung der Bewusstseinsproblematik, d. h. der phänomenologischen Reduktion. Diese soll im Folgenden kurz vorgestellt werden – in ihr zeigt sich die Haltung der Philosophierenden zur Welt.

### 2.3. Die Welt als Horizont

Die phänomenologische Reduktion ist ein Bruch mit der sogenannten *natürlichen Einstellung*. Ein Bruch mit den Dingen der Welt und der Welt selbst, der dadurch gekennzeichnet ist, dass man ihr Spiel nicht mitspielt – und dies, indem man den *Seinsglauben* vorübergehend suspendiert, der für die Welt der natürlichen Einstellung bestimmend ist. Das Sein der Dinge wird nicht geleugnet, aber zu Gunsten einer theoretischen Betrachtung außer Acht gelassen, um sich darauf zu konzentrieren, wie sie dem Bewusstsein erscheinen. Der Bruch bedeutet keine Abkehr von der Welt, sondern im Gegenteil eine Hinwendung zu ihr, die nur in dieser veränderten Einstellung möglich ist.

Im Umgang mit den Dingen des Alltags befinden wir uns in der natürlichen Einstellung. Hier findet sich, was Husserl *Seinsglauben* nennt, und hier beginnt auch die phänomenologische Reduktion. Das Streben nach Evidenz ist zugleich ein Streben nach einem volleren Begriff des Seins des Gegenstandes. Doch in der Epoché wird eben

---

<sup>15</sup> Janssen: *Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie*, 136

dieses Sein ausgeblendet. Der Korrelationsgedanke, der die natürliche Einstellung strukturiert, ist getragen vom Seinsglauben – Held beschreibt dies anschaulich am Beispiel eines Tisches:

Die Gegenstände meiner Welt begegnen mir in Gegebenheitsweisen. Einen Wahrnehmungsgegenstand wie einen Tisch beispielsweise kann ich nur so erfahren, daß er mir jeweils eine Seite zukehrt; er ist mir unaufhebbar „perspektivisch“ gegeben. Indem ich aber jeweils irgendeinen seiner perspektivischen Anblicke (seiner „Abschattungen“) als Gegebenheitsweise vollziehe, ist mir zugleich bewußt, daß das Sein des Tisches sich nicht in dem gerade vollzogenen Aspekt, den er mir darbietet, erschöpft; mit dem Gegenstand ist „mehr“ gemeint als das in der jeweiligen Gegebenheitsweise Erscheinende. Ich schreibe dem Tisch also ein Sein zu, das sein jeweiliges Erscheinen in Gegebenheitsweisen „transzendiert“. Die perspektivischen Anblicke sind bezogen auf meine subjektiven Vollzüge; sie sind „relativ“ auf das bewußtseinsmäßige Erscheinen. Vom transzendenten Sein des Gegenstandes hingegen bin ich ganz selbstverständlich überzeugt, daß es unabhängig von seinem jeweiligen Erscheinen-in-Gegebenheitsweisen, also nicht subjektiv-relativ, sondern „an sich“ oder „objektiv“, stattfindet. Der so verstandene „Seinsglaube“ charakterisiert die natürliche Einstellung. (EH, 280f.)

Wird der Seinsglaube suspendiert, verlagert sich das Interesse. Zuvor war es beim Ding. Nun interessiert, wie es erscheint, wie es im Bewusstsein erscheint. Sowohl in der natürlichen Einstellung als auch in der Epoché bleibt das Korrelationsverhältnis von Bewusstsein und Welt. Doch was zuvor nicht thematisch war – dass die Welt einem Bewusstsein erscheint und insofern subjektiv-relativ ist – wird nun thematisch, und eben diese Subjekt-Relativität, auf die die natürliche Einstellung mit ihrem starken Gedanken der Objektivität vergisst, wird eingeklagt:

Der Phänomenologe durchschaut, daß das An-sich-Bestehen der Gegenstände, von dem das natürlich eingestellte Bewußtsein überzeugt ist, relativ bleibt auf ihr Erscheinen in originären Gegebenheitsweisen; er betrachtet das Sein der Gegenstände durchgängig im Wie ihres Erscheinens. Um aber zu dieser Betrachtungsart zu gelangen und sie konsequent einhalten zu können, darf er den Seinsglauben nicht mitmachen. Das natürliche Bewußtsein spricht seinen Gegenständen ein Ansichsein zu; es urteilt gewissermaßen beständig: „Der Gegenstand *ist*“. Der Phänomenologe enthält sich dieses Fundamentalurteils. (EH, 281)

In Husserls Analysen spielt die Explikation dessen, was unbemerkt in Anspruch genommen wird, eine große Rolle. Dass ein Gegenstand als identischer erfahren wird, obwohl er sich nur in Abschattungen gibt, ist ein Beispiel dafür. Der Terminus, der dieses Unthematisch-Sein beschreibt, ist „fungieren“. In der Wahrnehmung eines Dinges läuft mehr mit, als anfangs vermutet. Eine Wahrnehmung ist eingebettet in einen Kontext weiterer möglicher Wahrnehmungen: es eröffnet sich ein Netz von Verwiesenheiten, mögliche Stränge von Fortsetzungen der Situation, in der man sich befindet. Nicht nur der Tisch kann weiter thematisiert werden, seine Form und Farbe,

wieviel er gekostet hat, sondern auch die Umgebung, in der er steht. Der Boden, unter ihm, die Katze, die auf diesem sitzt und zum Sprung ansetzt, das offene Fenster und der Vogel auf dem Nachbarsdach. Ich bin mir der Zusammenhänge bewusst und schließe vorsichtshalber das Fenster. Die Situation wird strukturiert wahrgenommen:

Mein konkretes intentionales Erlebnis zeichnet mir also einen bestimmten Spielraum von Möglichkeiten vor, schrittweise immer weitere Gegenstände zu thematisieren. Über diesen Spielraum verfüge ich zwar frei, aber nicht in völliger Beliebigkeit. *Wie* ich weiter thematisieren kann, unterliegt einer Regelung, mit der ich in einer unausdrücklichen Weise vertraut bin. Ich habe so ein unthematisches Bewußtsein der Verwiesenheit von einem Erlebnisgegenstand auf immer weitere Gegenstände. (EH, 289)

Husserl nennt diese Verweisungsstruktur *Horizont*. Dieser erstreckt sich um das wahrnehmende Subjekt als seinem Mittelpunkt – und mit der Positionsveränderung des Subjekts, verschiebt sich auch der jeweilige Horizont. Der Begriff des Horizonts erweist sich dabei selbst als weitläufig; er erstreckt sich räumlich wie zeitlich, und ist dabei wesentlich geprägt von Erwartungen, Gewissheiten, Vermutungen, Hoffnungen, Enttäuschungen etc. Trotz eventueller Fehlschläge, in denen sich eine Gewissheit bspw. als Schein entpuppt, geht es weiter. Eine Enttäuschung kann den Horizont nicht gänzlich austreichen. Ein bestimmter Horizont kann getilgt werden, doch dies bleibt selbst erfahren in einem anderen Horizont, der das Medium für diese Erfahrung abgibt. Held beschreibt dieses „Bewußtsein eines endlosen Undsowweiter“ folgendermaßen:

Kraft dieses Bewußtseins haben wir das eben erwähnte Vertrauen, daß unser intentionales Erleben niemals völlig ins Leere stößt, auch wenn einzelne Enttäuschungserlebnisse die Seinsgeltung einzelner Gegenstände aufheben. So haben wir in der Unendlichkeit des Horizontbewußtseins die Überzeugung von einem undurchstreichbaren letzten Horizont; es eröffnet sich ein Horizont für alle Horizonte: *die Welt*. (EH, 290)

Die Welt in der letztgenannten Bestimmung als Horizont aller Horizonte hält sich durch, bei allen Veränderungen, die in ihr stattfinden. Sie ist das Medium, in dem erst Gewissheit und Umdeutung stattfinden können. Die Welt ist angedeutet in allen Vollzügen, sie fungiert in diesen. Der Seinsglaube der natürlichen Einstellung ist auf sie bezogen, in unabschließbarer Korrektur: sie *ist*, wenn nicht so, dann anders.



### 3. Spezielles zur Lebenswelt

#### 3.1. Der Relativismus des Weltlebens – Die Welt ist *subjektiv-relativ*

Wir können unserer Umwelt auf mannigfache Weise gegenüber stehen. *Wie* wir sie einschätzen, welche Meinung wir von ihr haben, kann sich ändern, kann sich mit den Einschätzungen anderer treffen, oder ihnen bis zum Streit zuwiderlaufen. *Dass* sie uns aber jederzeit in *irgendeiner* Geltung gegeben ist, so oder anders, ist unumgänglich. Von diesem Moment, dass die Binnenstruktur der Lebenswelt vielfach gegliedert ist, und es angesichts dieser Verschiedenheit Anlass gibt, von Lebenswelt im Plural zu sprechen, handeln die folgenden Überlegungen.

Husserl spricht von Erfahrungswelten; eine solche Erfahrungswelt ist jeweils in einer gewissen *Einstimmigkeit* gegeben. Eine gemeinsame Erfahrungswelt ist eine Welt, die einigen auf gleiche Art gegeben ist, die von einigen gleich erfahren wird. Husserl zielt hier immer auf ein Moment der Intersubjektivität ab. Wie er Einstimmigkeit genauer versteht und damit verbunden, was eine Erfahrungswelt ist, ist dabei nicht jederzeit klar. Kann ein erbitterter Streit um die richtige Auslegung einer Sache als Einstimmigkeit betrachtet werden, da dieser Streit auf einen gemeinsamen Problembestand rekurriert? Auf den nächsten Seiten werden die Nuancen der Einstimmigkeit genauer betrachtet – sie wird dabei verschiedene Formen annehmen und schlussendlich wird eine Form gefunden, die als kommunikative Basis taugt: Husserls Differenzierungen suchen nach basalen Strukturen, die allem Disput zu Grunde liegen.

Die Frage nach der Einstimmigkeit stellt sich für Husserl in einigen Konstellationen – sowohl im Kleinen, was die Subjektivität betrifft, als auch im Großen, was die Intersubjektivität betrifft:

Nehmen wir, was sich in Erfahrung subjektiv-einstimmig oder für eine historische Gemeinschaft national, sozial einstimmig gibt, als zur konkreten Erfahrungswelt dieser Menschheit gehörig, so müssen wir sagen: Jede solche Menschheit hat eine andere konkrete Welt.<sup>16</sup>

Die Begriffe, mit denen Husserl diese konkreten Welten skizziert, tragen nicht unbedingt dazu, bei zu klären, was Einstimmigkeit bedeutet. Und doch, obwohl äußerst vage

---

<sup>16</sup> Husserl, Edmund: „Beilage LIV: Relativismus des Weltlebens: die eine Welt erfahren in Form einer immerzu wechselnden Umwelt. Die Aufgabe einer transzendentalen Ästhetik“, in: ders., *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass 1916 – 1937*, hg. v. Rochus Sowa. Husserliana 39, Dordrecht 2008, 691f.

bleibt, was historische, nationale und soziale Gemeinschaft genauer bedeutet, erhält man einen Eindruck, um was es ihm geht: es wird eine gewisse Pluralität der Welt umrissen, die nicht abzustreiten ist. Wie diese Pluralität genauer beschaffen ist oder die Details ihrer Binnenstruktur, sind an dieser Stelle nicht Thema. Ein anderer Name für solch eine konkrete Welt ist jedenfalls *Lebenswelt*.

Lebenswelten in diesem Sinne gibt es viele; auf die geteilte Erfahrung, die in ihnen möglich ist – der Aspekt einer geteilten Welt ist für Husserl äußerst wichtig, wie auch immer die „Gemeinschaft“ konstituiert wird, die diese Erfahrung teilt –, kommt Husserl in immer neuen, emphatischen Beschreibungen zurück. In einem weiteren Sinn versteht Husserl jedoch unter Lebenswelt die Erfahrbarkeit eines Allgemeinen größeren Umfangs, denn wie stehen diese verschiedenen Lebenswelten zueinander? So ergänzt Husserl das letzte Zitat, in dem es klingt, als ob die eine Welt in Welten zerfallen ist, mit einem Einspruch: „Aber trotzdem – durch alle diese konkreten Welten, die wir als in dieser Weise gemeinschaftssubjektiv-relative ihre ‚Umwelten‘ nennen, geht hindurch eine Welt, und zwar als eine.“<sup>17</sup> Lebenswelt wird demnach doppelt bestimmt, einmal als *besondere*, einmal als die Besonderheiten durchziehende *allgemeine* Struktur. Terminologisch wird dies unterschieden, und die Lebenswelt als konkrete Welt, als *besondere*, nennt Husserl nun *Umwelt*. Wenn man dieses Verhältnis von Besonderem und Allgemeinem betrachtet, lässt sich sagen: die Lebenswelt gibt sich als konkrete Welt, doch was jeweils konkret ist, ist wandelbar.

Auf der Ebene der Konkretion kann von mehreren Welten gesprochen werden, diese Umwelten sind vielfältig, wie eben „vor- und außerwissenschaftliches Leben“ sein kann, und sind dabei jederzeit *jemandes Umwelt*. All diese Welten sind immer auf ein Subjekt bezogen, das in ihr seine Erfahrungen macht. Auch hier ist von einem Korrelationsverhältnis zu sprechen; es geht um Erfahrungswelten. Sie sind dabei „subjektiv-relativ“ in einem doppelten Sinn: einerseits immer einem Subjekt als konkrete Umwelt gegeben, also in Bezogenheit auf jemanden – andererseits können diese Umwelten inhaltlich verschiedenst bestimmt sein. Im ersten Fall ist *subjektiv-relativ* so zu lesen, dass die Welt immer jemandem gegeben ist, technisch neutral. Im zweiten Fall klingt eine

---

<sup>17</sup> Husserl, *Relativismus des Weltlebens*, 691f.

andere Bedeutung von *subjektiv-relativ* an, die von einem Moment der Beliebigkeit gekennzeichnet ist – es wird der Grenzfall angedeutet, dass die Sicht auf die Welt von Person zu Person variieren und stets unstet sein kann.

### 3.2. Worin unterscheiden sich die konkreten Welten?

Was die Welten voneinander unterscheidet, worin sie jeweils zu Sonderwelten werden, ist bei Husserl die Weise, wie „Dinge“ in ihnen erfahren werden. Die Lebenswelt wird zu einer Welt der Dinge, wobei Husserl diese im denkbar weitesten Sinn fasst:

Sie [die Lebenswelt, M.K.] ist die raumzeitliche Welt der Dinge, so wie wir sie in unserem vor- und außerwissenschaftlichen Leben erfahren und über die erfahrenen hinaus als erfahrbar wissen. Wir haben einen Welthorizont als Horizont möglicher Dingerfahrung. Dinge: das sind Steine, Tiere, Pflanzen, auch Menschen und menschliche Gebilde; [...].(KR, 141)

Diese Aufzählung nennt als einen Grundbestand der Lebenswelt die Dinge, die in ihr begegnen. Der Tisch, die Katze und das Fenster, und vor diesem die Stadt, die Vorstadt, Autobahnen, Landstraßen und Felder etc. – sie verweisen aufeinander und stellen einen vertrauten Horizont dar. Man kennt die Gegend, oder könnte sie jedenfalls kennen lernen. Die jeweilige Umwelt ist ein Horizont, der erweiterbar ist. Husserls Rubriken charakterisieren die Dinge freilich kaum; sie bleiben vorerst abstrakt und ziemlich universal. Sie sind im Einzelfall zu konkretisieren. Was nun als eine sichere Tatsache angesehen wird, welche Gebäude oder Pflanzen üblich sind, ist regional verschieden, d.h. „Steine, Tiere, Pflanzen, auch Menschen und menschliche Gebilde“ können auf unterschiedlichste Weise ausgelegt werden.

Sieht man sich die „Dinge“ an, *wie* sie *wo* beschaffen sind, führt dies ein Moment der Vielfalt ein, das über die jeweilige Umwelt hinaus auf andere Umwelten verweist. In der interkulturellen Erfahrung zeigt sich für Husserl ein Moment, das die Unsicherheit vermeintlich sicherer Tatsachen aufweist. Direkt an das vorige Zitat knüpft er mit einem Aber an:

aber alles ist da subjektiv-relativ, obschon wir normalerweise in unserer Erfahrung und in dem sozialen Kreis, der mit uns in Lebensgemeinschaft verbunden, zu „sicheren“ Tatsachen kommen, in einigem Umkreis von selbst, d.i. durch keine merkliche Unstimmigkeit gestört, eventuell aber auch, wo es praktisch darauf ankommt, in absichtlichem Erkennen, d.i. mit dem Ziele einer für unsere Zwecke sicheren Wahrheit. Aber wenn wir in einen fremden Verkehrskreis verschlagen werden, zu den Negern am Kongo, zu chinesischen Bauern usw., dann stoßen wir darauf, daß ihre Wahrheiten, die für sie bestehenden allgemein bewährten und zu bewährenden Tatsachen, keineswegs die unseren sind. (KR, 141)

Eine Welt ist also ein Horizont tatsächlicher und möglicher Erfahrung, in dem gewisse Dinge erscheinen können. Was erscheint ist meist bekannt. Was sicher ist, kann bezweifelt werden und muss sich eventuell bewähren – wird beibehalten oder verworfen. Der Horizont des Vertrauten wird fortlaufend modifiziert, von sicher zu fraglich, beispielsweise. Offenbar gibt es verschiedene Wahrheiten und Tatsachen, von denen man bislang keine Notiz genommen hatte. Wie geht Husserl mit ihnen um? Er sieht von ihrem Inhalt ab und systematisiert sie. Es gibt mehrere Wahrheiten und sie sind relative Wahrheiten. Relativ wieder im oben genannten Sinn: einmal mit Betonung darauf, dass *jemand* diese Wahrheit hat, ein anderes Mal mit Betonung darauf, dass sie nicht für alle *Gültigkeit hat*. Diese Wahrheiten sind in einem einschränkenden Sinn nur relativ sicher und relativ tauglich und Verkehrskreisen zugehörig, d. h. relativ zu jenen Personen, die sie vertreten. Sie sind Wahrheiten je einer bestimmten *Lebenswelt*. Wahrheit kann bei Husserl also im Plural auftreten – auf einer Ebene belässt er es auch dabei, auf einer anderen sucht er nach *Einigung*:

Stellen wir aber das Ziel einer für alle Subjekte unbedingt gültigen Wahrheit über die Objekte, ausgehend von dem, worin normale Europäer, normale Hindus, Chinesen usw. bei aller Relativität doch zusammenstimmen – von dem, was doch gemeinsame lebensweltliche Objekte für sie und für uns, obschon in verschiedenen Auffassungen, identifizierbar macht, wie Raumgestalt, Bewegung, sinnliche Qualitäten und dergleichen – so kommen wir doch auf den Weg objektiver Wissenschaft. (KR, 141f.)

Gesucht wird eine Minimalwahrheit. Wichtig für Husserls Programm ist die Weise dieser Einigung, sie darf nicht *szientistisch* ausfallen – wonach es dennoch vorerst aussieht. Der Ausweg aus dieser, wie Husserl sagt, „Verlegenheit“ (KR, 142) – dass sich doch der Weg der objektiven Wissenschaften anbahnt – findet sich in der Besinnung darauf,

daß doch diese Lebenswelt in allen ihren Relativitäten ihre *allgemeine Struktur* hat. Diese allgemeine Struktur, an die alles relativ Seiende gebunden ist, ist nicht selbst relativ. Wir können sie in ihrer Allgemeinheit beachten und mit entsprechender Vorsicht ein für allemal und für jedermann gleich zugänglich feststellen. (KR, 142) [Kursives im Original gesperrt, M.K.]

Die Lebenswelt in diesem Sinn, also insofern sie als *allgemeine Struktur* aufgefasst wird, durchzieht einerseits die konkreten Welten bei all ihren Deutungsverschiedenheiten, und gibt andererseits den objektiven Wissenschaften ihre Grundstruktur. „Die Welt als Lebenswelt hat schon vorwissenschaftlich die ‚gleichen‘ Strukturen“ wie die objek-

tiven Wissenschaften sie „voraussetzen und [...] entfalten“ (KR, 142); „[v]orwissenschaftlich ist die Welt schon raumzeitliche Welt“ (KR, 142) Die Welt ist und bleibt demnach *raumzeitliche Welt*; raumzeitlich in verschiedenen Interpretationslagen, wobei, wie Husserl wiederholt feststellt, *lebensweltliche* Raumzeitlichkeit der wissenschaftlichen fundierend vorangeht.

### 3.3. Der Relativismus des Weltlebens – Konstante Unbeständigkeit

Ausgehend vom Befund, dass „Welt“ verschieden interpretiert wird, und von der Überzeugung geleitet, dass Interpretationen ein zu Grunde liegendes Interpretiertes brauchen, wechselt Husserl von der Frage nach den „empirisch-faktischen“ Typen konkreter Lebenswelten, deren Aufzählung an kein Ende kommen würde, zu jener nach der „notwendige[n] Strukturtypik“, welche „durch alle solche[n] Wandlungen hindurch“ geht.<sup>18</sup> Der Titel der kurzen *Beilage LIV* nennt bündig ihr Thema: „Relativismus des Weltlebens: die eine Welt erfahren in Form einer immerzu wechselnden Umwelt“. Relativität ist hier wieder im oben genannten Sinn zu verstehen: als unbeständig in ihrem konkreten Erscheinen und dabei einem Subjekt gegeben.

Konzentriert man sich auf Differenzen und eventuelle Konflikte, lässt sich sagen, die Strukturtypik hilft zwischen zwei Ebenen zu scheiden: der Ebene der Deutung und des Streits und der Ebene dessen, was für Deutung und Streit in Anspruch genommen wird. Was ist der gemeinsame Grundbestand der Lebenswelt? Auf was können sich alle *ein-stimmig* einigen? Was bleibt durch alle Variationen, die in der Welt möglich sind, invariant? Die Frage nach einer solchen Struktur und dem Rahmen, in dem Differenzen auftreten, stellt Husserl anhand eines fiktiven Zusammentreffens von Vertretern verschiedener konkreter Welten:

Wenn eine Welt überhaupt als gemeinsame soll erfahrbar sein können, wenn z.B. ein Zulu und ein Chinese und ein Deutscher der Gegenwart zusammenkommen und nun doch das Erfahrungsbewusstsein von derselben Welt, von denselben Dingen, Menschen, Gebirgen, Bauten etc. sollen haben können – wie sie es im Faktum haben –, was ist ein *notwendiger Bestand*, und zwar in der doppelten Bedeutung: 1) notwendiger Bestand an Strukturen für das, was dabei als *die Welt* erfahren wird, bei aller individuellen Auffassungsverschiedenheit, und 2) notwendiger Bestand an *subjektiven Modis der Gegebenheit*, worin bei weites-ter Fassung a) subjektive Modi befasst sind, ohne die kein Ding, kein Reales, keine Welt überhaupt erscheinen kann, b) diejenigen Notwendigkeiten, die zu den „zufällig“ wech-

---

<sup>18</sup> Husserl, *Relativismus des Weltlebens*, 691.

selnden Anschauungen, Auffassungen gehören, nämlich als eine eventuell notwendige, apriorische und formale Typik der möglichen Differenzen, die dieselbe Welt bei verschiedenen Menschheitsgruppen (Nationen, Ständen etc.) mit sehr verschiedenem Sinn ausstatten, der wechselseitig nicht übernommen, vielleicht nicht nachverstanden und, wenn nachverstanden, nicht anerkannt werden kann (Mythos, metaphysische Substruktion etc.).<sup>19</sup> [Kursives im Original gesperrt, M.K.]

Dieses sehr dichte Zitat soll näher betrachtet werden. Husserl erläutert, wie die Welt gegeben ist. Die Ebene der Deutung und des Streits ist in dieser Gliederung der Punkt 2b; man sieht, einiges muss erfüllt sein, damit überhaupt Streit möglich ist. Fest steht für Husserl, dass die Welt verschiedene Gesichter hat. Dabei ist interessant, dass er zwar von „zufällig’ wechselnden Anschauungen” spricht, die Zufälligkeit aber unter Anführungszeichen setzt, da sie ja *notwendig* ist, wie alles hier aufgezählte zum „notwendigen Bestand” gehört. Folge dieser *zufälligen Notwendigkeit*, bzw. *notwendigen Zufälligkeit* ist, dass Welt eben immer in einer Deutung gegeben ist, ihr also in gewissem Sinn ein Moment der Kontingenz inne ist. Wenn Husserl seinen Anspruch erfüllt, die notwendigen Bedingungen der Erfahrbarkeit der Welt zu nennen, muss von der Idee abgelassen werden, dass die Welt je als ungedeutet begegnen kann. Trivial gewendet ist die Anschauung der Welt immer „weltanschaulich”; hierhin gehört die Relativität der Wahrheit in Ansehung der konkreten Lebenswelten. Doch Welt ist nicht nur stets in Deutung gegeben (Punkt 2b), sachlich gleich, vielleicht auch vorrangig, ist sie stets einem Subjekt, *jemandem* gegeben (Punkt 2a) – angesprochen ist damit die Relativität in ihrer zweiten Bedeutung als Gegebenheit. Es gibt keine Welt, die nicht jemandes Welt ist. Husserls Gliederung eröffnet eine Polarität von Ding und Welt einerseits (Punkt 1) und „*subjektiven Modi der Gegebenheit*” (Punkt 2) andererseits. *Die Welt* wird dabei indirekt erfahren als identische Struktur, als „dieselbe” „mit sehr verschiedenem Sinn” ausgestattet. Diese Polarität ist auszulegen, abzuschaffen ist sie nie: „Die Untersuchung betrifft also das, was die Subjekte von den Objekten, von der Welt überhaupt unterscheiden als ihr subjektives Wie – ohne was aber keine Welt für uns da sein kann.”<sup>20</sup> Was also erscheint, erscheint jemandem auf je bestimmte Weise. Dieser Grundzug der phänomenologischen Wahrnehmungslehre, trifft auch hier zu: wie ein Ding sich immerzu *als etwas* zeigt, in

---

<sup>19</sup> Husserl, *Relativismus des Weltlebens*, 691.

<sup>20</sup> Husserl, *Relativismus des Weltlebens*, 692.

einer möglichen Abschattung, zeigt sich auch die Welt jederzeit als je bestimmter Horizont, als diese oder jene Umwelt:

Wir ersehen aus dieser Betrachtung, dass wir in unserem gesamten Leben, das immerzu Weltleben ist, in einem *höchst merkwürdigen Relativismus* befangen sind und notwendig befangen bleiben müssen. Unser Weltleben – in die jeweilige Welt Hineinleben – setzt immerzu als erfahren, als unmittelbar und direkt gegeben (original da seiend) „die“ Welt als das in der Tat im evidenten Bewusstsein der gegenständlichen Selbigkeit durch den universalen Strom der Erfahrung Gegebene. Es setzt aber – und es kann nicht anders – „die“ Welt in *Form einer immerzu wechselnden Umwelt*.<sup>21</sup> [Kursives im Original gesperrt, M.K.]

Es erscheint die Welt. Wie erscheint sie? Als Umwelt. Was sich also durchhält ist eine identische Struktur. Dies kann zum einen meinen, aufsteigend sozusagen, dass alle Erfahrung letzten Endes in *der* Welt stattfindet, wenn diese auch nur in wechselnden Umwelten erfahren wird. Andererseits ist eine gewisse Identität gemeint, was die Interpretation von *Dingen* angeht. Leichter zugänglich als *die* Welt, und ständig um uns herum, ist die Welt als Umwelt und mit ihr die Dinge, deren Horizont sie ist. Die Welt, in der wir uns befinden, ist ein dinglich-situativer Horizont. Hier lässt sich betonen, dass die Welt *erfahren* wird, und auch, dass die Art und Weise, in der sie erfahren wird, einen abgegrenzten Bereich konstituiert. Die Welt ist nicht überall gleich, und Husserl sieht das als Interpretationsfrage. Interpretiert werden die Dinge der Welt und je nachdem, welche Interpretation der Dinge gültig ist, ergeben sich andere Erfahrungswelten. Es geht um die geteilte Interpretation von Dingen, die die Geschlossenheit einer Umwelt konstituiert.

Wenn Umwelt ein neutraler Name dafür ist, dass subjektive Vollzüge in Umgebungen stattfinden, kann von konkreten Welten gesprochen werden, wenn intersubjektiv-einstimmig eine bestimmte Deutung der Umwelt vorherrscht. Die Relation Ding-Umwelt (und natürlich weiters, das Subjekt, das diese Relation erfährt) ist für Husserl grundlegend. So auch, dass eine Umwelt jederzeit nach der in ihr gültigen Deutung der Dinge befragt werden kann. Wird das aber getan, löst sich die Welt gewissermaßen in Sinnfelder auf – die „Dinge“ bleiben, so Husserls These, doch nur als Träger von Interpretationen. In der Frage, was für alle da ist, und zwar als dasselbe, spricht Husserl von „in

---

<sup>21</sup> Husserl, *Relativismus des Weltlebens*, 692.

Verständigungsgemeinschaft stehenden Menschen”<sup>22</sup> und teilt in „Verkehrskreise”, die sich teils eben nicht überschneiden. Er gibt zu bedenken, dass

wenn auch „dieselbe” Welt da ist für alle miteinander in Verständigungsgemeinschaft stehenden Menschen, doch wieder nicht alles, was für den einen da ist, auch für den anderen da sein kann – als wie er ist und Erfahrender ist. So ist für den Zulu das, was wir (als) Wissenschaften, wissenschaftliche Werke, (als) Literatur, als Bücher, Zeitungen etc. kennen und erfahren, einfach nicht da, obschon Bücher als Dinge und eventuell als mit den und jenen Zaubereien behaftete Dinge da sind – mit welchen Interpretationen sie eben nicht für uns da sind.<sup>23</sup>

Wenn also wechselseitig schon nicht verstanden wird, was es mit diesem oder jenem „Ding” auf sich hat, bleibt ein gewisses Minimum aufrecht: es ist berührbar, hart oder weich, es ist räumlich ausgedehnt. Wird die Welt, bzw. werden die Dinge in ihr so interpretiert, dass ihr fester Bestand auf diese Weise beschaffen ist, verwundert es nicht, dass Husserl vorgeworfen wird, die Lebenswelt zu cartesianisch zu denken. Waldenfels wird sich im nächsten Kapitel mit dieser Problematik befassen. Das Wechselspiel von Gleichbleibendem und Wechselhaftem – z.B. dass die Welt jederzeit als Umwelt gegeben ist, die Deutung der Umwelt jedoch die verschiedensten Formen annehmen kann – versucht Husserl zuweilen als Verhältnis von Natur und Kultur zu fassen. Natur wäre der Name für das Gleichbleibende und der Kultur würden die mannigfachen Deutungen zugerechnet. Husserl sucht die Lebenswelt als „Welt der schlichten intersubjektiven Erfahrungen” (KR, 136) – eine schwierige Aufgabe, da, wie eben behandelt, die intersubjektive Erfahrung der Welt nicht einfach „schlicht”, sondern hoch komplex und divergent ist. Diese Form der Lebenswelt liegt dementsprechend auch nicht einfach und schlicht vor, sie muss frei gelegt werden als jenes, worauf volle, *lebendige* Erfahrung sich bezieht – dem gemäß spricht Husserl also vom „abstrakt herauszupräparierenden Weltkern”. (KR, 136)<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Husserl, *Relativismus des Weltlebens*, 691.

<sup>23</sup> Husserl, *Relativismus des Weltlebens*, 691.

<sup>24</sup> Explizit dieser Problematik ist in der Husserliana 39 der fünfte Abschnitt gewidmet, der die darin enthaltenen Texte unter folgendem Titel zusammenfasst: „Die Realitätenstruktur der Lebenswelt - Natur als abstrakte Kernschicht der Welt”, in: Edmund Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass 1916 – 1937*, hg. v. Rochus Sowa. Husserliana 39, Dordrecht 2008, 259 - 306.



## 4. Interpreten

### 4.1. Waldenfels: Die Abgründigkeit des Sinns

#### Gliederung der Lebenswelt

Waldenfels differenziert den Begriff „Lebenswelt“ weiter aus, wobei er den Versuch der *Grundlegung*, in jenem starken Sinn Husserls, einer Kritik unterzieht und – das Ergebnis vorweg – als gescheitert befindet. Das Scheitern der Grundlegung, so Waldenfels’ „Tenor der Kritik“, liege darin, „daß das angebliche Fundament, nämlich die Lebenswelt als Wahrnehmungswelt bzw. die lebensweltliche Erfahrung als Wahrnehmung, inadäquat bestimmt wird.“<sup>25</sup>

Der Kritik geht eine Gliederung voraus, da unter „Lebenswelt“ je nach Kontext verschiedenes verstanden wird. Es gibt aber einen relativ festen Bestand an Themen, und so umreißt Waldenfels’ Gliederung noch einmal grob, was die Lebenswelt-Problematik bei Husserl ausmacht; es werden dabei Motive wiederholt, die in dieser Diplomarbeit bereits vorgestellt wurden. Zusätzlich dazu gibt Waldenfels’ spezifische Schwerpunktsetzung seiner Gliederung einen dementsprechenden Ruck.

Im Themenkomplex Lebenswelt, lassen sich drei Funktionen aufweisen, die, nimmt man sie zusammen, die „universale Grundlegungsfunktion“ (AS, 17) ergeben. Angesprochen wird die Lebenswelt in drei Momenten: erstens, im Verhältnis zu den objektiven Wissenschaften; zweitens, als Einführung in die transzendente Phänomenologie; und drittens, sofern es immer die *eine* Lebenswelt ist, die sich in *konkreten* Lebenswelten unterschiedlichst realisiert. In anderen Worten dient die Lebenswelt, erstens, als „Bodenfunktion“ „der *Fundierung der Wissenschaften* in der Lebenswelt und damit der Überwindung des Objektivismus, der aus seiner Bodenlosigkeit, nämlich der Ablösung und Verselbständigung wissenschaftlicher Konstruktionen resultiert.“ (AS, 16) Zweitens, als „Leitfadenfunktion“ dient sie „dem *Einstieg in die transzendente Phänomenologie* von der Lebenswelt aus“ (AS, 16); angestrebt wird eine Grundlegung in der transzendentalen Subjektivität. Und als „Einigungsfunktion“ dient sie, drittens, „der *Gewinnung einer geschichtlichen Gesamtperspektive*, sofern alle historischen Sonder-

---

<sup>25</sup> Waldenfels, Bernhard: „Die Abgründigkeit des Sinns. Kritik an Husserls Idee der Grundlegung“, in: ders., *In den Netzen der Lebenswelt*. Frankfurt/Main 1985, 15. Im Folgenden zitiert als AS mit Angabe der Seitenzahl.

welten in ihrer synchronen und ihrer diachronen Vielfalt die *eine* Lebenswelt voraussetzen.” (AS, 16) Dieser dritten Funktion, der Einigungsfunktion, gilt Waldenfels’ besonderes Interesse.

Neben diesen Funktionen, in denen die Lebenswelt jeweils bestimmten Zwecken dienlich ist, unterscheidet Waldenfels noch „Formen” der Lebenswelt – dabei ist nach jener Form gefragt, in der die Lebenswelt allen drei Funktionen, in ihrer Gemeinsamkeit als „universale Grundlegungsfunktion” genügt. Welche Form der Lebenswelt ist zur Grundlegung geeignet? Ihre ersten beiden Formen – als a) „konkrete Lebenswelt” (KR, 136), die in ihrer Universalität alle Zweckgebilde in sich umfasst, auch die Wissenschaften” und b) „als relative Sonderwelt, die bestimmte thematische Allgemeinheiten markiert (z.B. als Berufswelt) oder historische Individualitäten verkörpert (als bestimmte Kulturwelt)” (AS, 17) – sind hierfür zu vernachlässigen. Nur ihre dritte Form (c), die Lebenswelt als „abstrakt herauszupräparierender Weltkern” (KR, 136), bzw. „als Grundschicht” (vgl. KR, 171)”, kann in Betracht kommen. (Vgl. AS, 17)

Die Lebenswelt erfährt in dieser dritten Fassung eine bereits angesprochene problematische Bestimmung: Sie wird zur „raumzeitliche[n] Welt der Körper bzw. des psychophysischen Menschen in seiner Allgemeinheit, die Natur im Sinne einer erfahrenen, noch nicht konstruierten oder kulturell interpretierten Natur [...]; diese Welt ist jedermann gleich zugänglich (KR, 142), als ‚Welt der schlichten intersubjektiven Erfahrungen’ (KR, 136).” (AS, 17)

Die so verstandene Lebenswelt ist auf Grund ihrer Schlichtheit als einzige geeignet, ein allgemeines Fundament abzugeben. Denn die erstgenannte Form, die konkrete Lebenswelt, die nichts ausschließt, sondern als universeller Überbegriff alles in sich fasst, was geschieht, ist gegenüber den Differenzen zu indifferent. Die Einheit, die sie herstellt, ist nicht falsch, doch bleibt sie gewissermaßen äußerlich konstruiert. Die Lebenswelt in ihrer zweiten Form als Sonderwelt ist, wie ihr Name bereits sagt, darauf angelegt, *bestimmte* lebensweltliche Konfigurationen zu fassen – was sie zum Zwecke der Fundierung ungeeignet macht. Diese oder jene Umwelt ist zu bestimmt, um ein allgemeines Fundament abzugeben. Kurzum: „Nur in dieser letztgenannten Form [die Lebenswelt als ‚abstrakt herauszupräparierender Weltkern’, M.K.], nicht aber als konkrete Lebens-

welt und schon gar nicht als relative Sonderwelt, kann die Lebenswelt ein allgemeines Fundament für alle Sinnbildung abgeben." (AS, 17)

### Abstrakte oder konkrete Erfahrung der Lebenswelt?

Der Versuch der „Grundlegung“ ist nichts Neues in der Philosophie und zeichnet sich, so Waldenfels, durch eine durchgreifende Zweideutigkeit aus, in der sie „einmal als Rückgang auf ein *Fundament* verstanden wird, zum anderen als Rückgang auf letzte *Gründe* – Grund als *fundamentum* und als *ratio*.“ (AS, 15) Dies sei zum einen eine empiristische, zum anderen eine rationalistische Tendenz, und weder die eine noch die andere könne sich bei Husserl einzeln durchsetzen, da dieser „nicht nach Gründen *für* die Erfahrung, sondern [...] nach Grundlagen unseres Erkennens und Handelns *in* der Erfahrung selber [sucht], ohne daß diese damit zu einem faktischen Prozeß herabgesetzt wird.“ (AS, 15) Wenn es die Erfahrung ist, die zum Maß wird, ist es natürlich entscheidend, was man unter Erfahrung versteht. Gesucht werden also „grundlegender *Sinn* und grundlegende *Intentionen* welche selbst einer transzendentalen Erfahrung zugänglich sind.“ (AS, 15) Es ist die Verbindung beider Motive, der empiristischen und der rationalistischen, die die Lebenswelt im dritten oben genannten Sinn, zum allgemeinen Fundament für alle Sinnbildung werden lässt:

In ihrer stetigen *Vorgegebenheit* bildet sie dabei die Grundstufe aller höheren Sinnbildungen; in ihrer universalen *Strukturiertheit* bleibt sie invariabel in bezug auf alle auftretenden Relativitäten. Sie ist somit *Erstgegebenes* und *Letztregelndes* zugleich; erstgegeben ist sie in anschaulicher Präsenz, in ihrer „Jeweiligkeit“, letztregelnd in ihrer universalen Strukturiertheit als „synthetische Totalität“ (KR, 148). Insofern kann sie als *Boden* (= Woher) und *Horizont* (= Woraufhin) aller Sinnbildung bezeichnet werden. Der eingangs erwähnte Doppelsinn von Grundlegung tritt hier deutlich zutage. Wäre die Lebenswelt ein bloß Erstgegebenes, etwa im Sinne einfacher Daten, so gerieten wir ins empiristische Fahrwasser; wäre sie ein Letztregelndes, das nicht an den Erfahrungsboden geheftet wäre, so behielte der Rationalismus die Oberhand. Indem Husserl die Vernunft aus der Erfahrung selbst erwachsen läßt, vermeidet er beide Klippen; er tut dies anders als Kant, aber in durchaus vergleichbarer Form. (AS, 17)

Waldenfels formuliert zwei Einwände gegen Husserls Versuch der Grundlegung, in der die Lebenswelt Erstgegebenes und Letztregelndes, Boden und Horizont ist. Der erste ist *methodisch-formell*, der zweite *substantiell*. Sie sind verschränkt, beide betreffen die Lebenswelt im dritten Sinn als raumzeitliche Körperwelt; der zweite Einwand wiegt da-

bei schwerer. Beide Einwände zeigen, dass Husserl in der Sicht von Waldenfels die *lebensweltliche* Erfahrung falsch bestimmt.

Der erste Einwand also formuliert das Problem methodisch-formell: Es entsteht ein Widerspruch auf der Ebene von Teil und Ganzem, wenn „[d]ie lebensweltliche Erfahrung [...] zwiefach bestimmt [wird], als *grundlegende* Erfahrung, sofern sie in allen Erlebnis- und Verhaltensweisen vorausgesetzt ist“ zum einen, zum anderen „als *partielle* Erfahrung, sofern sie abstraktiv gewonnen ist durch Aussonderung aus der konkreten Erfahrung bzw. durch einen Abbau höherer Schichten. In diesem Zusammenhang spricht Husserl von ‚Kern‘, ‚Unterschicht‘, ‚Komponente‘ und ähnlichem.“ (AS, 19) Daraus resultiert folgendes Problem: Die doppelte Bestimmung erzeugt einen Widerspruch, da eine abstrahierte Teilerfahrung nicht *als* grundlegende Erfahrung eingesetzt werden kann – denn sie setzt als Teil jene Gesamtheit voraus, aus der sie ausgesondert wurde. (vgl. AS, 19) Inhaltlich gewendet geht es darum, dass partielle Erfahrung einer raumzeitlichen Lebenswelt hier besagt, dass die Lebenswelt eben *nur* als raumzeitliche erfahren würde, womit nur ein ganz bestimmtes Spektrum innerhalb des Erfahrenen angesprochen wird. Der Status dieser „Erfahrung“ ist vorerst unklar, die bloße Raumzeitlichkeit, auf die sie sich richtet, führt Husserl unter dem Titel „Natur“. *Grundlegend* ist diese Natur insofern, als in allen Erfahrungen diese Struktur aufzuweisen ist; *aufweisen* bedeutet aber, dass sie, wie gesagt, „durch Aussonderung aus der konkreten Erfahrung bzw. durch einen Abbau höherer Schichten“ (AS, 19) abstraktiv gewonnen wird, d.h. *partiell* ist. Bei dieser beschränkten, partiellen Erfahrung handelt es sich um die thematisch fokussierte Umbildung einer ihr zuvor kommenden, thematisch unverkürzten konkreten Erfahrung, wie Waldenfels mit Husserl gegen Husserl argumentiert – für gewöhnlich verhalte es sich bei ihm anders:

Die allgemeine Natur ist für ihn [Husserl, M.K.] zunächst nur „mitfungierend“ im Rahmen konkreter Kulturwelten; sie ist selber immer schon zu einer Kulturwelt gestaltet, „mag sie auch noch so primitiver Stufe sein“ [...]. Gerade deswegen kann sie nur Gegenstand einer Rückfrage sein, nicht aber Gegenstand direkter Beschreibung. Somit kann man Husserl den Vorwurf nicht ersparen, daß er als ursprüngliche Erfahrung ausgibt, was – seiner eigenen Aussage nach – ein *Konstrukt* darstellt, nämlich das Produkt einer abstraktiven Analyse. (AS, 19)

Diese Auslegung der Lebenswelt als raumzeitliche Welt der Körper verkehrt auf nicht zu unterschätzende Weise den Sinn der Lebenswelt, indem unter der Hand Bestimmun-

gen eingeführt werden, die nun als lebensweltlich gelten sollen, doch eigentlich spezifischen Bereichen – der Mathematik und der Physik – zuzuschreiben sind. Dementsprechend drastisch auch die Wortwahl Waldenfels’:

*De facto* ist es so, daß das ‚Kategoriale der Lebenswelt‘ der Descartesschen Natur fatal ähnelt, und zwar nicht nur nominell, wie Husserl meint (KR, 142f). Was heißt denn „lebendige Raumzeitlichkeit“ im Gegensatz zur logisch-mathematischen (KR, 171), wenn sie aller konkreten Bestimmungen entkleidet ist? Die Tatsache, daß alles Erfahrene raumzeitliche Aspekte hat, besagt ja nicht, daß wir „zuunterst“ Raumkörper sehen. (AS, 19)

Eine recht verstandene Lebenswelt ist für diese Art der Grundlegung nicht geeignet, versucht man es doch, verwickelt man sich in Widersprüche – und so kann Waldenfels feststellen: „sofern die Lebenswelt konkret-geschichtlich ist, ist sie kein universales Fundament, und insofern sie ein solches ist, ist sie nicht konkret-geschichtlich.“ (AS, 20)

Was im Rahmen des formellen Einwands behandelt wurde, geht über in den zweiten, den substantiellen Einwand. Die Frage nach der adäquaten Konzeption von lebensweltlicher Erfahrung, steht hier unter dem Befund, dass Husserl einer „Blickverengung [unterliegt, M.K.], die sich aus dem unternommenen Grundlegungsversuch selbst ergibt. Diese Blickverengung betrifft Husserls *Wahrnehmungskonzeption*. Überspitzt gesagt: die Wahrnehmung wird so zurechtgestutzt, daß sie zum allgemeinen Fundament *taugt*.“ (AS, 20) Husserls Orientierung an der Wahrnehmung, im Besonderen an deren Fassung als *Präsentation* im Sinne von Gegenwärtigung und leibhaftiger Gegenwart (vgl. AS, 21), stellt eine Stilisierung der Wahrnehmung dar, indem sie ein Moment herausstreicht und andere im gleichen Zug fallen lässt:

Diese Bevorzugung der Gegebenheit bzw. der gebenden Anschauung suggeriert die Vorstellung, uns allen seien zunächst dieselben Dinge gegeben, nur daß sie verschiedenen raumzeitlichen Perspektiven unterliegen und auf höherer Stufe von verschiedenen kulturellen Prädikaten überlagert werden. Eben dies führt zur Annahme einer grundlegenden Erfahrung, die universale Strukturen aufweist (vgl. KR, 141f). (AS, 21)

Was bleibt, ist tatsächlich bestens geeignet, ein allgemeines Fundament abzugeben. Die Lebenswelt, sofern sie konkret-geschichtlich ist, wird dadurch allerdings sekundär – sie wird zur Überlagerung der zu Grunde liegenden, dinglichen Schicht mit kulturellen Prädikaten. Die Bandbreite der Sonderwelten ist nach diesem Schema beeindruckend weit, denn alle zeichnen sich durch *kulturelle Prädikate* aus: vergangene, jetzige und

zukünftige Welten sind umfasst. Hier zeigt sich, was *Einigungsfunktion* heißen kann, wenn Besonderheiten und spezielle Konfigurationen, die *Sonderwelten* ausmachen, in einer allgemeinen Struktur begründet werden. Was man erhält, ist der „*Einheitsgrund* für alle Verschiedenheiten und Sonderheiten“, der Preis dafür ist freilich hoch: „Die Lebenswelt ist ein und dieselbe Welt für uns alle; sie ist gegeben in ‚schlichten‘, das heißt nicht schon präparierten und bearbeiteten intersubjektiven Erfahrungen; nur so gilt sie als Garant einer ‚synthetischen Totalität‘.“ (AS, 20) Von der attestierten Blickverengung vorerst abgesehen, zeigt sich hier ein grundlegender Unterschied von Waldenfels und Husserl, was den Umgang mit Differenzen betrifft: Husserls Streben nach Einheit bedeutet für Waldenfels ein unzulängliches Nivellieren von Unterschieden, d.i. Besonderheiten. Gut ersichtlich ist dies an folgendem Vergleich, den Waldenfels anführt:

Doch daß die Welt gemeinsame Aspekte hat, besagt nicht schon, daß sie als Welt gemeinsam gegeben ist. Das nämlich entspräche der Annahme, wir hätten eine gemeinsame Sprache, weil alle Sprachen dasselbe physische Material verwenden oder weil sie allesamt bestimmten universalen Regelungen unterliegen. Eine solch abstraktive Einigung kann keinen Boden abgeben für die konkrete Einigungsform, die wir voraussetzen, wenn wir von einer gemeinsamen Welt sprechen. (AS, 20)

Die Form der Einigung, die Husserl findet, ist nicht per se falsch, doch als „abstraktive Einigung“ irreführend – der Einwand Waldenfels’ lautet also, sie sei nicht konkret genug. Neben dieser angestrebten schlichten Form der Wahrnehmung findet sich jedoch auch eine gegenläufige Tendenz bei Husserl, und zwar dort, wo er von einem „Auffassungssinn“ spricht, womit gemeint ist, dass „jedes Wahrnehmen ein Wahrnehmen als..., das heißt ein spezifisches *Schematisieren, Gestalten, Strukturieren*, ein ‚Deuten‘“ (AS, 21) ist. Die Wahrnehmung erweitert sich um einige Modi und angesichts dieser *konkreten* Wahrnehmung wird „die Auffassung von etwas als einem bloßen Raumkörper [...] damit selbst ein spezifisches, und zwar reduktives Auffassen [...]. Niemals ist etwas schlicht und einfach da, gegeben im Rahmen bloßer universaler Strukturen.“ (AS, 21) Das „Wahrnehmen als...“ eröffnet die Möglichkeit eines weiten Blicks auf die Dinge, in dem es darauf ankommt, „schon in der wahrnehmenden Umschau auf spezifische kulturelle Prägungen zu achten und die Ambivalenz der ‚bloßen Dinge‘, ihren verschiedenen ‚Funktionswert‘ in allen Registern der Erfahrung aufzusuchen [...]“ (AS, 21)

Wenn Waldenfels ein Motiv der Husserlschen Philosophie dezidiert abweist – die meisten Momente der *Grundlegung* übernimmt Waldenfels so nicht –, so folgt er doch einem anderen Motiv beharrlich: die Lebenswelt als Welt menschlicher Praxis und Bedeutsamkeit zu thematisieren und, wo nötig, zu rehabilitieren. So versucht er, *mit Husserl gegen Husserl* den Blick frei zu halten für „Alltägliches“ – in diesem Sinne wird die konkrete der abstrakten Erfahrung vorgezogen.

#### Die Lebenswelt unter der Idee der Einheit betrachtet

Husserls Fokus auf ein bestimmtes Moment der Wahrnehmung, das die Dinge im Modus der Präsenz vorstellt, betrifft diese nicht nur sofern sie einzeln angesprochen werden, sondern der Wahrnehmung überhaupt ist eine Tendenz auf Einigung inne. Waldenfels spricht von Wahrnehmung als einem *Einigungsgeschehen* bei Husserl. Kernpunkt der Kritik ist erneut, dass Brüchigkeit und Inkommensurabilitäten der Erfahrung „vorschnell einem einheitlichen Stil zugeordnet“ werden, wobei sich Husserl dabei „auf eine intra- und intersubjektive Harmonie als präsumtive Idee“ (AS, 21) berufe. Es geht darum, wie mit den gemachten Erfahrungen umgegangen wird, wie sich die früheren zu späteren verhalten. Husserls Ordnungsmuster lässt im Fortgang der Erfahrung nur einige wenige Gruppierungen zu – „[d]er Fortgang der Erfahrung wird entsprechend einseitig gedeutet.“ (AS, 22) Waldenfels zählt die Möglichkeiten auf, die bei Husserl vorgesehen sind:

Die Erfahrung schreitet auf mehrfache Weise voran. Vorgesehen ist eine vervollständige *Weiterbestimmung*, wo die Strukturen oder Bezugssysteme sich präzisieren; eine korrigierende *Umbestimmung*, wo bestimmte Strukturelemente oder Strukturen eliminiert werden; eine komplementäre *Gesamtbestimmung*, wo Strukturen sich vereinigen nach dem Muster Teil-Ganzes; schließlich eine gestufte *Höherbestimmung*, wo Strukturen sich erweitern nach dem Modell einer Schichtung. (AS, 22)

Korrelativ zum Fortgang der Erfahrung, der auf Einigung abzielt, erscheint die Lebenswelt als einigende und geeinte:

Auf diese Weise setzt sich die Einheit immerzu durch, aber aufgrund eines fragwürdigen Schemas: Die Lebenswelt, die sich ihrem Kern nach als eine Körperwelt darstellt, ist Erstgegebenes und Letztregelndes in einem: originäre Präsenz und universale Regelhaftigkeit, so daß eben von daher *Archäologie* und *Teleologie* ineinander greifen. Es gibt eine einheitliche Urstiftung, die über alle Einschnitte und Peripetien, über alle Vorgriffe und Rückfälle hinweg eine einheitliche Tradition garantiert. (AS, 22)

Nicht im Hinblick auf eine Ergänzung, sondern wegen der Dringlichkeit eines anderen Organisationsmusters folgt die Aufzählung dessen, was das Husserlsche nicht leisten kann. In der Kritik an Husserl beginnt sich Waldenfels' eigenes Projekt abzuzeichnen:

Was aber fehlt, ist die Möglichkeit einer *Umstrukturierung* im Sinne *konkurrierender* Strukturbildungen. Wo Differenzen auftreten, da erscheinen sie entweder als empirische Variable innerhalb eines Systems oder als Stufen innerhalb eines Gesamtsystems bzw. als Etappen innerhalb eines Gesamtprozesses, nicht aber als variable Strukturen. Dementsprechend ist auch der Gegensatz von Normalität und Abnormalität festliegend; der Gedanke, daß eine Anomalie der Verbote einer andersartigen Normalität sein könnte, läßt sich so nicht fassen. (AS, 22)

Es bahnt sich mit Waldenfels eine Gewichtsverlagerung in der Organisationsform an, die dem Husserlschen Modell, das keine großen Sprünge erlaubt, keine einfache Ergänzung sein will – obwohl dies eingeständenermaßen in Teilen möglich wäre. In Folgerichtigkeit mit dem Vorwurf, Husserl interpretiere die Erfahrung zu harmonisch, tritt Waldenfels' Projekt mit dem Anspruch auf, „den vorhandenen theoretischen Rahmen auf[zu]sprengen und nicht bloß zu verbessern.“ (AS, 22f.)

### Die Brüchigkeit der Lebenswelt

Unter dem Titel „Alternativen“ präsentiert also Waldenfels seine Gewichtsverlagerungen, von denen einige angeführt werden sollen. Die zuvor getroffenen, komplizierten Unterscheidungen der Lebenswelt lassen sich zu diesem Zwecke vereinfachen in eine Lebenswelt im *weiteren* und eine im *engeren Sinne*. Die Lebenswelt im *weiteren* Sinne ist jenes, was zuvor als relative Sonderwelten umschrieben worden ist, sogenannte „thematische Allgemeinheiten“ wie Berufs- oder Kulturwelten, diese oder jene Umwelt, in der diese oder jene Wahrheit gültig ist; gemeint ist die Lebenswelt in der Form b).

Die Lebenswelt im *engeren* Sinne beschreibt keine spezielle Form in diesem konkreten Sinn. Denn eng ist sie, da sie sich auf das beschränkt, was allen gleich gegeben ist. Im Gegensatz zu den exklusiven Sonderwelten ist sie, in Husserls Diktion gesprochen, die „allgemeinsam[e]“ Welt (vgl. z.B. KR, 125). Sie ist die Lebenswelt als abstrakt herauspräparierter Weltkern; in der ausführlichen Gliederung Lebenswelt der Form c). Die beiden Begriffe von Lebenswelt, die hier von Belang sind, unterscheiden sich in der Reichweite ihrer Gültigkeit. Während die Lebenswelt im weiten Sinn als subjektiv-relative jeweils nur *einigen* als *die* Welt gilt, besteht die „Allgemeinsamkeit“ der Lebens-



welt im engen Sinn darin, dass sie alle betrifft. „Und eben dies“, so Waldenfels, „ist die Natur als anschauliche Welt raumzeitlicher Körper, die aufgrund ihrer allgemeinen Struktur *jedermann* gleich zugänglich ist (KR, 142 [...]).“ (AS, 23)

Die wichtigste Veränderung, die Waldenfels einführt ist, dass er die Lebenswelt-Problematik nicht in Richtung auf *Einigung* lösen möchte – beispielsweise im Rückgang auf einen einfachen Grund der Erfahrung –, sondern dass er sozusagen auf der Ebene der Sonderwelten verbleibt, wobei es um die verschiedenen Beziehungen geht, in die diese zu einander treten können – und hier, auf dieser Ebene findet sich dann überraschenderweise doch wieder eine „schlichte Erfahrung“, aber in veränderter Form:

Bei der Differenz verschiedener Sonderwelten handelt es sich nicht bloß um verschiedene Erfahrungstatsachen, sondern um verschiedene *Organisationsweisen* der Erfahrung. Es ist von Anfang an nicht nur anderes gegeben, sondern was gegeben ist, ist jeweils in anderer Deutung gegeben. Das gilt für alltägliche Naturerscheinungen, Pflanzen- und Tierarten, einfache Gebrauchsgegenstände wie auch für soziale und kultische Rituale. „Schlicht gegeben“ sind die Dinge nur innerhalb vertrauter Welten, die bereits Bekanntheitsstrukturen aufweisen, wodurch unsere Erfahrungen vorgeprägt und mit dem Index des Selbstverständlichen versehen sind. Der Zusammenstoß fremder Welten, sei es im Verhältnis zwischen Kindern und Erwachsenen, sei es zwischen ethnischen Gruppen und sozialen Milieus, sei es zwischen sogenannten Normalen und Anormalen, zeigt dies zur Genüge. (AS, 23f.)

Anders also als zuvor bei Husserl, wo das schlicht Gegebene als allgemeiner Bezugspunkt und als gemeinsamer Grund alle Sonderwelten vereinen sollte, ist es nun nur und ausschließlich innerhalb der Sonderwelten zu finden und seine Gültigkeit damit regional beschränkt. Die Tendenz auf Einigung durch den Rückgang auf etwas – die Natur –, das in allen Sonderwelten, kulturellen Deutungen etc. zwar vorkommt, doch nicht gänzlich darin aufgeht – und damit gewissermaßen einen Rest darstellt, der kulturell vielleicht nicht einholbar, aber dennoch als *Raumzeitlichkeit* präzifizierbar ist – tritt zurück. Es weicht einem Denken, das – einem Prinzip der Immanenz folgend, wenn man so will – Verstrickungen nicht durch den Rückgriff auf einen Punkt zu lösen versucht, der von diesen unangetastet bliebe. Die Lebenswelt soll nicht thematisiert werden, insofern sie ein universales Fundament abgeben könnte, sondern als konkret-geschichtliche. Die Differenzierung der Lebenswelt in ein Plural von Welten wird von Waldenfels zu diesem Zwecke beibehalten, und zusätzlich werden Versuche unternommen, der Komplexität des Sachverhalts durch die Einführung weiterer Kategorien zu entsprechen, da einhergehend mit dem neuen Fokus, der nicht mehr nach dem Allgemeinen der Lebenswelt

sucht, die Unterteilung Welt als Ganze einerseits und „Sonderwelten“ andererseits zu pauschal ist. Wo „sonderweltliche Aspekte“ Gegenstand der Untersuchung werden, muss die Terminologie entsprechend geändert werden:

Um diese strukturellen Differenzen zu erfassen, müßte man allerdings nicht bloß von einer Relativität in bezug auf Individuen und Gruppen ausgehen, sondern von einer Relativität der *Bezugssysteme*, von verschiedenen Erfahrungs-, Sprech- und Handlungsweisen, die sich zu bestimmten Lebensformen zusammenschließen. (AS, 24)

Was in den Blick kommt, wenn man von verschiedenen Bezugssystemen ausgeht, sind jene gestaltenden Kräfte, die eine gewisse Passivität auf Seite der betroffenen Subjekte aufzeigen, die zwar eingebunden sind in die Geschehnisse, nur nicht immer als jene, die die Kontrolle haben über das, was geschieht.

Ebenso wie der Begriff des „schlicht Gegebenen“, das von nun an nur innerhalb der Grenzen eines Bezugssystems zu finden ist, erfährt gerade jenes Moment, das Husserl im Hinblick auf seine Einheit interpretiert hatte, eine umgekehrte Interpretation, denn „was für spezifische Organisationsleistungen gilt, betrifft auch schon die raumzeitliche Körperwelt, die Husserl der Relativität entziehen möchte.“ (AS, 24) Waldenfels verweist auf Untersuchungen, die die vermeintlichen Konstanten wie Ding-, Raum-, Zeit- und Körpererfahrung in beeindruckender Anschaulichkeit differenzieren.<sup>26</sup> Geht man die Dinge auf diese Weise an, hat das zur Folge, dass Husserls Ergebnisse nun nicht

---

<sup>26</sup> „Es gilt einmal für die Dingerfahrung. Die Scheidung in Lebloses und Lebendiges etwa ist keineswegs über all gleich ausgebildet, wenn man an Formen des Animismus, auch des ‚frühkindlichen Animismus‘ (Piaget) denkt. Der Grad der Dingkonstanz hängt davon ab, wie weit das Erfahrungssubjekt der Situation verhaftet bleibt oder sich über sie erhebt. Ähnliches gilt für die Raumerfahrung. Die Art der Raumorientierung kann konkreter oder abstrakter sein, wie dies schon in den verschiedenen Leistungen und möglichen Leistungsstörungen von Greifen und Zeigen zutage tritt [...]. Es gibt mehr oder weniger offene und abgeschlossene Räume, je nachdem, wie Grenzen und Schwellen markiert sind. In den Formen der Perspektivität, wie die Malerei sie entwickelt hat, bekunden sich verschiedene Weisen der Raumbeherrschung. Soziale Organisationsweisen schlagen sich ebenfalls in verschiedenartigen Formen räumlicher Nähe und Ferne (Personenkontakt) oder in verschiedenen Raumanordnungen (zum Beispiel Sitzordnung im Gerichtssaal) nieder [...]. Die Zeiterfahrung weist nicht minder starke Differenzen auf. Die Zeitrhythmen divergieren (Eß-, Schlafens-, Arbeitszeiten). Die Zeit mag mehr linearen oder mehr zyklischen Schemata unterliegen, wobei sich z.B. die Abhängigkeit der Arbeit vom Wechsel der Jahreszeiten bemerkbar machen kann (Stadt- und Landleben). Die zeitlichen Horizonte können beschränkter sein oder weitläufiger, etwa unter dem Einfluß einer vorhandenen oder nicht vorhandenen Schriftkultur oder je nach Verankerung in der Tradition. Die Zeitberechnung differiert je nachdem, wie weit die Nutzung der Zeit oder die Abhängigkeit vom allgemeinen Zeitstandard in den Vordergrund tritt, so daß Pünktlichkeit beispielsweise jeweils Verschiedenes besagt. Schließlich ist auch die Körpererfahrung in ein Netz verschiedener Deutungen eingefangen. Die Körperschemata divergieren, ebenso die Einschätzung von Gesundheit und Krankheit; man kann hier auf die reichhaltige Geschichte der Medizin verweisen, aber auch auf die Darstellung des menschlichen Leibes in der Kunst, etwa auf die marionettenhaften Gliederpuppen in der frühgriechischen Vasenmalerei, die ihre Äquivalente im Szenarium der Homerischen Epen haben [...]“ (AS, 24f.)

mehr das Allgemeine darstellen, sondern selbst in die Reihe der Besonderheiten treten, da deutlich wird, „daß eine abstraktive Erfassung einheitlicher Raumzeitkörper nur *eine* spezifische Leistung darstellt, und zwar eine Leistung, die keineswegs als fundamental gelten kann.“ (AS, 25)

In dieser Pluralität wird die Welt zur Welt der Möglichkeiten – eine Welt der Möglichkeiten, die Einschränkungen unterliegt, denn „[e]ntscheidend ist nun, daß solche Prozesse der Gestaltung und Strukturierung oder der produktiven Deutung nur *selektiv* und *exklusiv* auftreten, sofern sie aus dem Feld möglicher Deutungen bestimmte Möglichkeiten auswählen und andere situativ oder systematisch ausschließen.“ (AS, 25) Exemplarisch für die Gliederung der Wirklichkeit in Möglichkeitssphären sei der *Gestaltwechsel*, wie er anhand konkreter Wahrnehmungsanalysen zu beobachten ist: betrachtet man ein Kippbild, ist man mit der Unmöglichkeit konfrontiert, beide Motive des Bilds zugleich zu sehen. Man sieht Figur *oder* Grund. (vgl. AS, 25) Dieser Zug ist entscheidend für Waldenfels' Philosophie und ihrem Bemühen, Ordnungen adäquat zu beschreiben. Die Problematik ist, Wahrheit auf eine Weise zu denken, die mit einer gewissen Standpunktgebundenheit und Perspektivität zurechtkommt, und diese nicht unterbestimmt. Es verwundert nicht, dass Waldenfels den Vorwurf eines „Geltungsrelativismus“ im Raum stehen sieht. Er wird abgewiesen mit einem Verweis auf Nietzsche: denn wir sind nicht im Besitz des Kriteriums zur Bestimmung der *einen* Wahrheit. (vgl. AS, 25) Das Erreichte vorausgesetzt, ist weiterzugehen:

Diese Überlegungen lassen sich mühelos auf die Heterogenität verschiedener Sprech- und Denkweisen, Handlungstypen, Gefühlsäußerungen und sozialer Organisationen übertragen. Die Grenzen der Sinnbildung scheinen hier überall durch. Damit eröffnet sich zwischen bloßen Tatsachen und universalen Strukturen ein mittlerer Bereich, wo *alternative Organisationsformen* und *divergierende Entwicklungslinien* auftreten. (AS, 25)

Waldenfels verkeilt seine Philosophie häufig zwischen Empirismus und Rationalismus. Beide treten in verschiedenen Formen und Abwandlungen auf und stellen je eine gewisse Tendenz dar, „die verschiedenen Sinnstrukturen zu vereinheitlichen“ – und scheitern an der veränderten Ausgangslage, weil, „[w]enn wir genötigt sind, von selektiven Struktur- und Deutungssystemen auszugehen, so lassen sie sich weder ‚von unten her‘, im Rückgriff auf *elementare Gegebenheiten*, noch ‚von oben her‘, im Vorgriff auf *universale Regelungen*, zur Einheit bringen.“ (AS, 26) In einem Fall würde auf Elemente rekur-

riert, die so nicht gegeben sind (verwiesen sei auf die oben behandelte Problematik der Isolierung einer Grundsicht der Erfahrung), im anderen Fall wird der Abstraktionsgrad zu hoch: „eine allgemeine Übersicht oder eine Übersprache würde über die spezifischen Differenzen hinweggleiten und die Erfahrung überfliegen.“ (vgl. AS, 26) Weder das eine noch das andere wird verworfen. Sie werden übernommen, sofern sie den Rahmen des Möglichen umreißen, indem sie nennen, was nicht fehlen kann:

Der Vorgriff auf invariante Regeln und der Rückgriff auf materielle Elemente kann lediglich dem Aufweis dienen, daß die Möglichkeit konkreter Sinnbildung eingeschränkten Bedingungen unterliegt, die deren Spielraum eingrenzen. Formalien und Materialien sind aber damit keine zureichenden, sondern immer nur notwendige Bedingungen, die spezifische Ordnungsleistungen schon voraussetzen, sie aber von sich aus nicht erklären. (AS, 26)

Aufzuzählen, *dass* etwas da sein muss erläutert noch nicht erschöpfend, *warum* dies so ist: „So können zum Beispiel die Assoziationsgesetze der Ähnlichkeit und des Kontrasts allein nicht erklären, warum gerade *diese* Ähnlichkeits- und Kontrastbeziehungen gestiftet werden und die Oberhand gewinnen.“ (AS 26f.) Die Modifikationen, die Waldenfels am Husserlschen Projekt der Lebenswelt vornimmt, sind *mit Husserl gegen Husserl* – bisher stand der kritisierte Husserl im Mittelpunkt, nun kommt der kritisierende zu Wort:

Husserl hat selbst in seiner wiederholten Kritik an Kant darauf bestanden, daß es nicht damit getan sein kann, nach den Möglichkeitsbedingungen unserer Erfahrungswelt zu fragen, ohne zu zeigen, wie diese selbst in unseren Erfahrungen entsteht; denn damit würden „unbefragte Voraussetzungen“ (KR, 105) in die Untersuchung einfließen und eine radikale Befragung der Erfahrung verhindern. Soll die Transzendentalphilosophie nach den „letzten Quellen aller Sinnbildung“ zurückfragen, so verbietet sich ein Ausweichen auf bloße Möglichkeitsbedingungen einerseits, auf elementare Daten andererseits. Dies besagt aber auch, daß die konkrete Vereinheitlichung der Erfahrung nur auf der mittleren Ebene geschehen kann, wo *bestimmte* spezifische Ordnungen entstehen. Wenn hier aber Alternativen auftreten, so ist die Einigung nicht mehr in einer universalen Synthese zu suchen, sondern in Prozessen der *Transformation* und der *Übersetzung*, wodurch die grundlegenden Differenzen keineswegs aufgehoben werden. (AS, 27)

Die Wahrung spezifischer Differenzen erfordert einen anderen Umgang mit allgemeinen Strukturen. Es müssen Zwischenstufen der Abstraktion eingeführt werden; das, was für alle gleich ist, rückt damit als Extremwert ans Ende der Skala. Im Arrangieren der „Daten“ in Zwischenstufen, nehmen die verschiedenen Grade der Überlappung den meisten Raum ein. Im Kontext der Lebenswelt-Debatte von Husserl und Waldenfels führt dies zu gravierenden Veränderungen:

Daraus folgt nun aber, daß die *eine* Lebenswelt sich in *ein Netz und eine Kette von Sonderwelten* verwandelt, die sich vielfach überschneiden und überlagern, die sich aber – abgesehen von partiellen Gesichtspunkten – nicht *hierarchisch* anordnen und *teleologisch* ausrichten lassen im Hinblick auf ein umfassendes Ganzes. Die Vernunft als *Totalität* tritt auseinander in Sinnfelder, in Rationalitäten, die Vernunft als *Gesamteleologie* zerfasert sich in Entwicklungslinien, in Teleologien, wenn man so will. Sind aber Archäologie und Teleologie – wie schon früher behauptet – mit einer Egologie zusammengeknüpft, so verliert damit auch die Einheit der Subjektivität ihre Selbstverständlichkeit. (AS, 27)

Die Lebenswelt als Netz und Kette von Sonderwelten gedacht, reformuliert das Verhältnis von Gemeinsamkeiten und Differenzen; als relative Eigenständigkeit der Glieder oder Knoten einerseits, sowie deren Verbundenheit untereinander andererseits. Gerichtet an jene, denen dieses Geflecht zu lose erscheint, setzt Waldenfels eine Replik hintenan: „Schrecken muß dies nur den, der in der prinzipiengesteuerten Synthese die einzige Form der Einheitsbildung erblickt und Zufall und Relativismus wittert, wo Differenzen sich dem Einheitszwang entziehen und andere Formen des Zusammenhangs entstehen lassen.“ (AS, 27) Der Rückgriff auf allgemeine Strukturen ist, beachtet man was sie tatsächlich zu leisten im Stande sind, durchaus zweckdienlich:

Wenn formelle Allgemeinheiten und universale Regelungen zugestanden werden – und ich wäre bereit, dies zu tun –, so ist damit lediglich ausgeschlossen, daß die verschiedenen Deutungssysteme und theoretischen Felder in reine Partikularitäten zerfallen und daß die „Sonderwelten“ monadisch in sich abgekapselt sind. Damit ist aber noch keineswegs positiv eine Vereinheitlichung der verschiedenen Deutungs- und Struktursysteme zuwege gebracht. Dies wäre nur dann der Fall, wenn diese Systeme nicht bloß unter ein allgemeines Schema subsumiert, sondern als Momente eines konkret Allgemeinen begriffen würden. Und dieser Anspruch ist durch eine formelle Argumentation nicht einzulösen und nicht einmal als realisierbar darzutun. Husserls Widerstreben gegen ein formelles Argumentieren ist nur zu bekannt; sein Widerstand beruht nicht darauf, daß diese Argumentationen falsch wären, sondern darauf, daß sie an entscheidender Stelle nichts erbringen. (AS, 30)

Das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft verliert nicht an Bedeutung, wird aber durch den Sprung von einer fixierten, grundlegenden Erfahrungsschicht zu einem „differente[n] und diskontinuierliche[n] Geschehen“ (AS, 27) deutlich verändert. Das Husserlsche Motiv bleibt erhalten, erfährt aber eine Modifikation:

Die Philosophie hat ihren Stand nicht mehr diesseits oder jenseits der Wissenschaften, wie Husserl noch meint, indem er diese zwischen Alltagsmeinung und Vernunftinsicht ansiedelt, sondern vielmehr bewegt sie sich mit ihren eigenen Denkmitteln in dem selben Bereich wie jene oder, wo sie ihre kritische Funktion wahrnimmt, an ihren Rändern. Es ergeben sich andere Formen der *Wissenschaftskritik*, die nicht mehr bloß den Objektivismus im Auge haben, nämlich die Selbstvergessenheit des Subjekts, sondern das Vergessen des paradigmatischen, modellhaften Charakters der Wissenschaften. Eine Aufgabe für die Philosophie wäre es, gegenüber Eindeutigkeit und Exklusivitätsansprüchen die Vieldeutigkeit und Offenheit des Erfahrungskontextes im Blick zu halten und gegenüber Fixierungen von Regelsystemen das Ungeregelte und das durch die Regeln Ausgeschlossene zu betonen. (AS, 28)

Die Erarbeitung der lebensweltlichen Strukturen ist nun nicht mehr ungeteilte Aufgabe der Philosophie (vgl. AS, 28f.); Kollaborationen mit verschiedenen Disziplinen versprechen besseren Erfolg. Das Interesse für die Lebenswelt stößt ständig an ihre Grenzen und damit an ihre Binnenstruktur. Mit dieser kann auf mehrere Weisen umgegangen werden, wobei sie „zu überspielen, und sei es im Zeichen einer reinen Vernunft, [...] etwas Gewaltames an sich [hat]“ (AS, 31), so Waldenfels. Die Option für die Waldenfels votiert und die letztlich darin münden soll Grenzen zu übersteigen, ist „eine Verfremdung der eigenen Welt – die kein Privileg des Philosophen ist, sondern auch in künstlerischen Umbrüchen oder in der Revolutionierung alltäglicher Gewohnheiten geschieht –“ und „uns an den Rand der Vertrautheit [führt]“. (AS, 31) Der Bruch mit der Vertrautheit ist ein entscheidendes Moment, und mit einem veränderten Verhältnis zur Grenze kommt ein verändertes Verständnis vom Allgemeinen. Waldenfels skizziert die Folgen der Verfremdung (und kommt nun endgültig bei sich an – das Verhältnis von Eigenem und Fremden ist zentrales Element seiner Werke):

[S]ie [die Verfremdung, M.K.] kann neue Möglichkeiten eröffnen, ohne uns einer umfassenden Übersicht näherzubringen. Ein wichtiger Anstoß geht hierbei aus von der Konfrontation mit fremden Welten. Wo sich Verständigungen ergeben durch Übersetzung von Eigenem in Fremdes und umgekehrt, kann sich ein Allgemeines entwickeln, das nicht „von oben her“ eindringt als umfassendes Gesetz, sondern „seitwärts“, durch Öffnung der Systeme und Vervielfältigung der Beziehungen, wodurch die Fremdheit keineswegs einer universalen Aneignung weicht. In diesem Sinne sprachen wir von einer Verkettung und Verflechtung von Sonderwelten als einer Einheit in den Differenzen. (AS, 31)

#### 4.2. Dilcher: Über das Verhältnis von Lebenswelt und Philosophie

Waldenfels' Kritik verändert Husserls Projekt deutlich. Dabei werden einige Momente verstärkt, andere treten in den Hintergrund. Roman Dilcher, der die Waldenfels-Kritik gut kennt, geht diesbezüglich umgekehrt vor. Das an Husserls Projekt, was Waldenfels nicht aufgreift und tendenziell als obsolet betrachtet, zieht Dilcher heran und hält es dessen Kritik entgegen. Er liest die Lebenswelt-Problematik der *Krisis*, sofern sie eine Einführung in die transzendente Phänomenologie ist, entlang der Husserlschen Intention also. Die Probleme, die Waldenfels in seiner Kritik aufwirft, sind nach Dilcher als weitgehend gelöst zu betrachten, sofern man Husserl nur recht versteht. Dabei gibt es auch bei Dilcher ein gewisses *Mit-Husserl-gegen-Husserl*. Es geht hier um eine *Egolo-*

gie, die die konstituierende Leistung der Subjektivität betont – wobei strikt zu unterscheiden ist zwischen der Welt des Alltags und jener, die erst die Philosophie entdeckt. Dieser Verdoppelung entspricht auch der Titel des Aufsatzes: „Über das Verhältnis von Lebenswelt und Philosophie“.<sup>27</sup>

### Der Aufriss des Problems

Die Situation stellt sich nach Dilcher folgendermaßen dar:

So sehr sich die vielfältigen Diskussionen in Anschluß an den Husserlschen Lebensweltbegriff in die Breite ziehen, wird das Programm einer transzendentalphilosophischen Grundlegung von den wenigsten geteilt und verfällt im Gefolge eines metaphysikkritischen Zeitgeistes nahezu einhellig der Kritik. Als mächtigster und geradezu unerschöpflicher Ansatzpunkt dieser Kritik erweist sich dabei die Berufung auf die unverkürzte vortheoretische Erfahrung der Lebenswelt selbst, die – so der gemeinsame Tenor der Kritik – in den Griff einer transzendental betriebenen Philosophie sich nicht wieder bringen lasse. (LPh, 374)

Die unverkürzte vortheoretische Erfahrung stellt sich als ein Moment dar, das es verunmöglicht, die Dimensionen der transzendentalen Vernunft zu bestimmen, so dass gemessen an der Erfahrung jeder solche Versuch als unzureichend zurückzuweisen ist. Kritisiert wird also, dass Husserl die Verendlichkeit der Vernunft nicht radikal genug durchdenkt und nicht wagt, die Konsequenzen aus seinen eigenen Untersuchungen zu ziehen; unterstützt wird dies dadurch, dass der Husserlsche Lebensweltbegriff in sich Widersprüchlichkeiten aufweist. (vgl. LPh, 374) Dilcher verweist hier unter anderem auf Waldenfels – vor allem ist daran zu denken, dass nach diesem die Lebenswelt nicht *zugleich* universales Fundament *und* konkret-geschichtlich sein kann:

Allzu viele disparate Bestimmungen scheinen dort [in Husserls Lebensweltbegriff, M.K.] untergebracht, so daß es schwer fällt, dem Lebensweltbegriff einen einheitlichen Sinn abzugewinnen. In seinen Uneindeutigkeiten und ungeklärten Paradoxien scheinen sich just jene Probleme niedergeschlagen zu haben, die sich aus dem Vorhaben ergeben, die Lebenswelt zum Fundament der transzendentalen Phänomenologie zu machen. (LPh, 374)

Was spricht also für die transzendente Phänomenologie? Bevor Dilcher dazu kommt, legt er Zeugnis dafür ab, die Argumentation der Gegenseite zu kennen.<sup>28</sup> Dabei wird noch einmal durchgegangen, was Lebenswelt bei Husserl meint und wie sie ihre Konturen gewinnt. Die Lebenswelt bezeichnet also dasjenige, was im Kontrast zur Welt der

---

<sup>27</sup> Dilcher, Roman: „Über das Verhältnis von Lebenswelt und Philosophie“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 57 ( H.3), 2003, 373-390. URL: <http://www.jstor.org/stable/20485163>. Im Folgenden zitiert als LPh und Angabe der Seitenzahl.

<sup>28</sup> Die Literatur auf die Dilcher sich bezieht, führt er in Fußnote zwei an, LPh, 374,

Wissenschaften steht und für das, im Gegensatz zum An-sich-Sein der Welt des Objektivismus, die Subjekt-Relativität eine Rolle spielt. Wiederholt werden die Widersprüchlichkeiten, die diesen Bestimmungen bei Husserl anhaften – die Lebenswelt ist dann je nach Kontext etwas anderes: Wird sie im Kontrast zu den objektiven Wissenschaften vorgestellt, erscheint sie homogen und *anschaulich*; werden die binnenweltlichen Strukturen, die Lebenswelten, selbst betrachtet, verliert die Anschaulichkeit ihre Allgemeingültigkeit – die Dinge werden nun kulturell interpretiert, d. h. als verschiedene erfahren. Die Lebenswelt ist nur homogen durch die Natur im Sinne des abstrakt herauszupräparierenden Weltkerns. Dieser Weltkern ist nun aber *abstrakt* und nicht *lebensweltlich-anschaulich* gegeben:

Die Absetzung von einer objektiv-wissenschaftlichen Weltbestimmung führt damit auf die jeweilige kulturell gedeutete Welt, worin jedes konkrete Erfahren statt hat. Husserl läßt keinen Zweifel daran, daß die vermeintlich gleichen Dinge nur in kultureller Interpretation, also je nach Kulturkreis differierend, erfahren werden. Die Subjekt-Relativität dieser Lebenswelten wäre demnach in Hinsicht auf die verschiedenen historischen Kulturen und ihr Weltverständnis zu sehen. Doch wird diese Argumentationstendenz beständig durch eine anderslaufende durchkreuzt. In Absetzung gegen die mathematische Idealisierung der Wissenschaften betont Husserl ebenso nachdrücklich die anschauliche Gegebenheit der Lebenswelt. Von daher scheint die Lebenswelt geradezu entgegen aller historischen Variabilität, zum Inbegriff der anschaulichen raumzeitlichen Dinge zu werden. Ihre Subjekt-Relativität läge dann vorwiegend in der Leibgebundenheit und Perspektivität der Wahrnehmung. (LPh, 375f.)

Das vorläufige Resümee: „Der für die Erfassung der Lebenswelt leitende Begriff des Subjektiv-Relativen schlägt so schon im Ansatz nach zwei Richtungen aus, die eine grundlegende Unklarheit im Begriff der Lebenswelt nach sich zieht: Lebenswelt ist einmal Kulturwelt, dann aber doch wieder schlichte Anschauung von Naturdingen.“ (LPh, 376) Diese schlichte Anschaulichkeit ist noch zu ergänzen, denn schlicht meint hier nicht, dass etwas einfach genommen wird, wie es ist; das Schlichte ist hingegen erst herauszupräparieren und Resultat eines Abbauprozesses: „Diese Anschauung ist freilich nicht die der konkreten Erfahrung, die stets schon kulturell gebildet ist. Es kann sich also nur um eine Anschaulichkeit handeln, die durch philosophische Analyse gewonnen wird.“ (LPh, 378)

Es geht hier um einen gewissen Widerstreit von *konkreter* und *abstrakter* Erfahrung, bzw. Anschaulichkeit – und genau an diesem Punkt hakt Dilcher ein und beginnt mit der



Kritik der Kritik. Von nun an wird – ganz in Husserlscher Manier – ein emphatischer Begriff von Philosophie allen anderen Denk- und Reflexionsformen gegenübergestellt:

So berechtigt diese Einwände sind und bleiben, ist jedoch die Frage, ob Husserls Vorgehen dadurch ernsthaft getroffen wird. Die phänomenologische Konstitutionsanalyse hat ja offensichtlich nicht zur Aufgabe, das natürliche Weltleben so zu beschreiben, wie es für es selber ist. Sie soll es vielmehr philosophisch durchsichtig machen, setzt also in jedem Fall eine Distanz zu ihm voraus. Erst die philosophische Reflexion vermag enthüllen [sic], daß die schlichte Welthabe einer komplexen subjektiven Leistung entstammt, die zerlegt werden muß, um sie zur Verständlichkeit zu bringen. (LPh, 379)

### Zurück zu Husserl: Die Kritik der Kritik

Dilcher verteidigt hier also die schlichte Erfahrung im Husserlschen Sinn – damit entfernt er sich von Waldenfels, bei dem schlichte Erfahrung nur im kleinen und kleinsten (sonderweltlichen) Bekanntheitskreis gegeben ist. Unter schlichter Erfahrung werden schlicht zwei verschiedene Dinge verstanden. Es sind zwei verschiedene Richtungen, die sich hier abzeichnen: einmal der Versuch möglichst nahe am Konkreten zu bleiben, weil dies der Ort sei, an dem die interessanten Probleme zu finden sind. Das andere Mal die gegenläufige Tendenz, die versucht von den konkreten Differenzen abzusehen, um ihre gemeinsame Struktur zu finden, die notwendigerweise abstrakter ausfällt. Dilcher positioniert sich recht eindeutig – und von Husserls Perspektive aus ist die Kritik tatsächlich befremdlich: „Es ist von vornherein abwegig, die Konkretion lebensweltlichen Erfahrens gegen eine Analyse auszuspielen, die methodisch darauf reflektiert, wie eben diese Konkretion verständlich zu machen ist.“ (LPh, 379) In Frage gestellt wird hier die Rolle, die die vortheoretische Erfahrung spielt. Dilcher betont zu Recht, dass, wenn man Husserl auf seinem Fundierungsgang folgt, die Lebenswelt als Erfahrungswelt nicht der Boden ist, auf dem man stehen bleibt. Stattdessen, wie gesagt, „stellt die transzendente Subjektivität den B[oden] her, dessen sich die Phänomenologie zu versichern hat, es ist ein B[oden] letzter Voraussetzungen. Die Bodensgeltung der Welt wird durch den Rückgang auf die absolut fungierende Subjektivität zur Klärung gebracht.“ (Boden, WphB, 93)

Von diesem Boden aus verlieren die angesprochenen Probleme und Widersprüchlichkeiten an Brisanz – Dilcher:

Husserls Ausführungen über die Lebenswelt müssen also unverstündlich bleiben, wenn nicht berücksichtigt wird, daß diese stets schon vom Standpunkt des Philosophen aus geführt sind, und d.h. in der Distanz der Reflexion. Der scheinbare Gegensatz zwischen Natur- und Kulturbestimmtheit der Lebenswelt löst sich denn auch kurzerhand auf, sobald man, wie es für Husserl selbstverständlich ist, auf die „Subjektivität als Urstätte aller objektiven Sinnbildungen und Seinsgeltungen zurückgeht und es unternimmt, die seiende Welt als Sinn- und Geltungsgebilde zu verstehen“ (KR, 102). Beide können so gleichermaßen als Konstitutionsleistungen der einen universalen Subjektivität aufgefaßt werden. Zugleich ist damit auch offenkundig, daß im Rekurs auf raumzeitliche Körper und anschauliche Dinge nicht die entscheidende Bestimmung der Lebensweltthematik liegen kann. Die universale Bodenfunktion der Lebenswelt ist nicht mit jenem wahrnehmungsmäßigen „Kern“ zu verwechseln. Die Meinung, Husserl habe das Wahrnehmen in diesem konstitutionstheoretischen Sinne mit der „konkreten“ Erfahrung gleichgesetzt, beruht ihrerseits auf einer künstlerischen Verzerrung des phänomenologischen Vorgehens. Ob Husserl recht darin tat, eine unterste Naturschicht anzunehmen, ist mithin von untergeordneter Bedeutung. (LPh, 379)

Es bleibt fraglich, wie stimmig das von Husserl angesetzte Verhältnis von Natur und Kultur ist. Die Möglichkeit, dass hier noch etwas verkehrt ist, wird offen gelassen, doch wichtiger: die Sache wurde im Prinzip gelöst. Denn so verkehrt kann es nicht mehr sein, weil doch sowohl Natur als auch Kultur beide Konstitutionsleistungen der Subjektivität sind, als solche erkannt wurden und damit auf ihren gemeinsamen Ursprung zurückgeführt sind. Die Probleme von oben werden gewissermaßen unterlaufen; doch „[v]orausgesetzt ist damit freilich jener Schritt, dessen Möglichkeit und Sinnhaftigkeit die Kritiker bestreiten: nämlich die Enthüllung der transzendentalen Subjektivität mittels der transzendentalen Epoché.“ (LPh, 379f.)

### Die Welt des Alltags und die Welt der Philosophie

Tatsächlich ist Dilcher in seiner Husserl-Verteidigung sehr produktiv. Es gelingt, viele Unstimmigkeiten aus dem Weg zu räumen. Aber um dies alles leisten zu können, muss Husserl, sofern er Idealist ist, affirmiert werden und dies auf maximale Weise. Diese Affirmation beginnt, wie Dilcher richtig feststellt, mit der transzendentalen Epoché.

Die Epoché markiert den Bruch zweier Weltauffassungen. Es sind nun zwei Weltbegriffe zu unterscheiden, jedem dieser Begriffe korreliert eine Einstellung. Es ist einerseits die *natürliche Einstellung*, die sich die *Welt als All der Dinge* vorstellt, und andererseits die *philosophische Einstellung*, die die Welt als Horizont und subjektive Leistung erkennt. Die natürliche Einstellung und mit dieser ihr Weltbegriff ist wesentlich dadurch gekennzeichnet, dass sie am Ding orientiert ist. Die Subjektivität ist sich dabei nicht bewusst, dass sie weltkonstituierend ist. Sie missversteht sich, insofern sie sich den Ob-

jekten gegenübergestellt vorstellt und um Annäherung an sie bemüht ist. Das ist bereits aus der philosophischen Einstellung heraus gesagt. Diese nun – und diese Position nimmt Dilcher ein – hebt den Unterschied von Subjekt und Objekt auf, indem das Objektive in die Subjektivität eingeholt wird, und zwar restlos:

Es ist dies der Punkt, an dem die lebensweltliche und die transzendente Einstellung sich scheiden. *Welt als Horizont zu verstehen*, besagt, sie als abhängig von dem in ihm lebenden Subjekt aufzufassen. Indem die Phänomenologie die Erforschung der subjektiven Leistungen in die Tiefe treibt, ergibt sich eine Neubestimmung des Verhältnisses von Subjektivem und Objektivem. So verschiebt sich der Sinn dessen, was als das gegenüberstehende Nicht-Subjektive gilt, in den Bereich der Subjektivität selbst. Das Objektive kann nun nicht mehr naiv als außerhalb der Subjektivität liegend vermeint werden, sondern wird zum konstituierten Pol innerhalb ihrer. (LPh, 385)

Die Differenz der beiden Einstellungen wird daran festgemacht, dass die eine meint, es gäbe ein An-sich der Wirklichkeit, die auch losgelöst vom Subjekt existiert, während die andere dieses An-sich gänzlich abweist und die Leistungen der Subjektivität dermaßen betont, dass kein Rest an Objektivem im Sinne eines An-sich bleibt: „Der gesamte Bestand des Objektiven muß so als Korrelat des Bewußtseins aufgefaßt werden, indem die Vorstellung eines bewußtseinstranszendenten Alls der Dinge außer Kraft gesetzt wird. Erst dieser Schritt erlaubt es, den Horizont subjektiver Leistungen im vollen Sinne als *Welthorizont* zu verstehen.“ (LPh, 385) Das Missverständnis des Objektivismus – die Subjektvergessenheit – zeigt sich so als Fortsetzung der natürlichen Einstellung, als deren bloße Übertragung und Auswirkung im wissenschaftlichen Kontext:

Wenn Husserl nicht zögert, seine Grundbegriffe wie Subjekt, Objekt usf. der philosophischen Tradition zu entnehmen, so liegt dies nicht an mangelnder Einsicht in deren kulturspezifische Prägung. Es handelt sich auch nicht um eine undurchschaute Übernahme aus der wissenschaftlichen Weltauslegung. Vielmehr ist die Pointe seiner Diagnose der europäischen Krisis, daß der neuzeitliche Objektivismus nur aus einer Verlängerung der vorwissenschaftlichen Praxis verständlich zu machen ist [...]. (LPh, 387)

Die Welt des Alltags und mithin das Alltagsbewusstsein ist also nicht reines Korrektiv einer überbordenden theoretischen Vernunft, sondern birgt die Gefahr als undurchschaute Fortsetzung seiner selbst – das Alltagsbewusstsein als Wissenschaft-Treibendes – sich selbst abzuschaffen. Das Alltagsbewusstsein zu durchschauen, ist die Diagnose, die zur Therapie der *Krisis* führt. Der Übergang vom Weltbegriff des Alltags – die Welt als All der Dinge – zum philosophischen Horizontbegriff stellt sich also als Neuorientierung dar:

Gegenüber der Orientierung an den Objekten muß nunmehr dieser Horizont als das Umfassende und Universale gelten. Dinge werden allein bewußt „als Objekte im *Welthorizont*. Jedes ist etwas, ‚etwas aus‘ der Welt, der uns ständig als Horizont bewußten“ (KR, 146). So ergibt sich ein Unterschied der Seinsweise von Horizont und Dingen: Welt ist „nicht seiend wie ein Seiendes, wie ein Objekt, sondern seiend in einer Einzigkeit, für die der Plural sinnlos ist. Jeder Plural und aus ihm herausgehobene Singular setzt den Welthorizont voraus. Diese Differenz der Seinsweise eines Objektes in der Welt und der Welt selbst schreibt offenbar beiden die grundverschiedenen korrelativen Bewußtseinsweisen vor“ (KR, 146). (LPh, 380)

„Es ist diese Unterscheidung, auf der Husserls“ – und vor allem Dilchers – „weiteres Vorgehen fußt. Der Horizontbegriff lenkt den Blick von der naiven Geradehinstellung auf die Objekte zu den subjektiven Erscheinungsweisen, dem Wie der Gegebenheit von Dingen.“ (LPh, 380) Es geht also um die Unterscheidung der „Seinsweise von Objekt und Horizont“, diese „erweist sich somit als der eigentliche Schlüssel für die Gedankenlinie der Krisisschrift.“ (LPh, 381) Mit Dilchers Radikalität der Kritik kann Husserl jedoch zuweilen nicht mithalten. So muss Dilcher darauf hinweisen, dass Husserl diese Scheidung zwar intendiert, doch nicht immer rein durchhält, ja sogar selbst die Grenzen verwischt:<sup>29</sup> „Freilich ist Husserl der Vorwurf nicht zu ersparen, der Verwirrung Vorschub geleistet zu haben. Im Gang seiner Überlegungen durchkreuzen sich die beiden Weltbegriffe vielmals, oft tauchen sie sogar in einem unverbundenem Nebeneinander auf: ‚... Welt als universaler Horizont, als einheitliches Universum der seienden Objekte‘ (KR, 110, ähnlich KR, 141).“ (LPh, 381)

### Der philosophische Weltbegriff als Abkehr vom Konkreten?

Es stimmt, dass hier zwischen Seinsweisen zu unterscheiden ist. Die Welt *ist* nicht wie ein Objekt, und sie ist auch nicht die Gesamtheit aller Objekte. Mit dieser Zweiteilung ist jedoch bei weitem nicht alles gesagt. Auf einer Ebene des Husserlschen Projekts mag sie zureichend sein, doch betont man sie zu stark, scheint viel verloren zu gehen. Die Lebenswelt als Ort der Intersubjektivität oder auch der Interkulturalität gerät aus dem Blick, und damit auch der Bezug zum konkreten Erscheinen der Welt und die Dimension des Horizont-Begriffs, die ihn als erweiterbar, aber doch wesentlich beschränkt denkt. Da der Horizont-Begriff komplexer ist, als ihn Dilcher vorstellt, ist es nicht ver-

---

<sup>29</sup> Vgl. ebenso Fußnote 10, LPh, 384: „Husserl verwischt freilich diesen entscheidenden Unterschied des öfteren [...]. Dies ist wohl der Grund dafür, daß selbst in Husserl-treuen Interpretationen der Sachverhalt geradezu auf den Kopf gestellt wird.“

wunderlich, dass er in den Texten in Kombinationen vorkommt, die dem Dualismus von philosophischer und alltäglicher Lebenswelt entgegenstehen. Dilcher sieht die Problematik, nimmt sie aber nicht als Problem wahr, indem er streng scheidet zwischen ewiger Philosophie einerseits und Relativismus andererseits:

Im Übergang vom dingorientierten zum Horizontbegriff der Welt muß folglich die Lösung für die Frage gesucht werden, warum Husserl sich berechtigt glaubte, trotz aller betonten Relativität der Lebenswelt ein auf strenge Universalität verpflichtetes Philosophieren nicht aufgeben zu müssen. Mit dem Ausschluß einer Pluralität von Welthorizonten durch die Setzung der singulären Einzigartigkeit von „Welt“ weist Husserl implicite auch die relativistische Gegenposition zurück, die die Vielzahl von konkreten Lebenswelten in ihrerseits beweglichen Sinn- und Deutungshorizonten verankert. Das Problem der historischen Variabilität und Pluralität der Lebenswelten fällt so gewissermaßen zwischen Husserls zweierlei Weltbegriffen hindurch, und wird in der Folge nicht mehr verhandelt. Die sachlichen Gründe dafür müssen also in einer Erhellung der beiden Weisen der Thematisierung der Welt, in ihrem Unterschied wie ihrem Aufeinanderbezogensein, gesucht werden. (LPh, 381)

Der philosophische Horizontbegriff, für den sich Dilcher einsetzt, ist also nicht zu verwechseln mit dem jeweiligen kulturellen Sinn- und Verstehenshorizont einer bestimmten Lebenswelt. Es ist also jener *philosophische* Horizontbegriff, der die Einheit der Welt garantiert und verhindert, dass sie in eine Pluralität unverbundener Welten auseinanderfällt. (Vgl. LPh, 390) Die Einheit, die hergestellt wird, ist jedoch sehr formal. Um alle historischen, kulturellen etc. Lebenswelten zu vereinen, ist in der Dilcherschen Husserl-Interpretation jedenfalls kein Rückgriff auf einen cartesianisch anmutenden Naturbegriff notwendig – Waldenfels meint, nur eine Lebenswelt als natürlicher Kern kann eine solche Einigung vollbringen –, sondern der Rückgang auf die transzendente Subjektivität.

### Transzendentalphilosophie oder Relativismus?

Aus Dilchers Sicht – und vermutlich auch aus derjenigen Husserls – mutet Waldenfels' Position relativistisch an. (Vgl. LPh, 389f.) Tatsächlich geht es um die Frage, ob das Transzendental-Invariante sich tendenziell vom Historischen und Kulturellen abwendet. Dilcher scheint einer Abwendung zuzustimmen. Stattdessen betont Waldenfels' Rezeption die Bemühungen Husserls, Erfahrung und transzendente Voraussetzung in ihrem

Zusammenspiel zu denken, d. h. historisch.<sup>30</sup> Das Interesse gilt der Historisierung der Vernunft. Der „*Sinn in der Geschichte*“<sup>31</sup> stellt sich nach Waldenfels bei Husserl folgendermaßen dar:

Abermals ist es das Phänomen der Krisis, das Husserl nötigt, Sinn- und Vernunftgeschichte nicht als kontinuierliches Wachstum, auch nicht als zufälligen Wandel historischer Gestalten zu denken, sondern als diskontinuierliches Geschehen, skandiert durch Stiftungereignisse, in denen sich neue Sinnhorizonte auftun. Ob bei der Entstehung der Philosophie, der euklidischen Geometrie oder, wie wir mit Hannah Arendt hinzufügen können, der athenischen Demokratie, ob schließlich bei der Heraufkunft der galileischen Physik, stets handelt es sich um „Urstiftungen“, die rückwärtig eine Vorgeschichte erkennen lassen und sich in einer Geschichte fortsetzen, die durch Fortbildung, Entleerung, Vergessen und Auflösung des Ursprungssinnes gezeichnet ist, auch durch Neustiftungen, die zu „revolutionären Neugestaltungen“ (KR, 10) führen.<sup>32</sup>

Waldenfels findet bei Husserl einen diskontinuierlichen Geschichtsverlauf, besser gesagt Ansätze dazu. Die Reihe von Autoren, in die Husserl von Waldenfels gestellt wird, vermittelt gut was Orientierung am Konkreten bzw. der konkreten Erfahrung heißen kann. Sowohl Michel Foucault als auch Thomas. S. Kuhn arbeiteten penibel an bestimmten historischen Situationen, und dies, indem historische Dokumente einer bestimmten Zeit herangezogen werden:

Die Geschichte, von der hier die Rede ist, bedeutet keine bloße äußere *Tatsachengeschichte*, sondern eine innere *Sinngeschichte*, deren Formationen ihre Verständlichkeit einem „konkreten historischen Apriori“ verdanken (KR, 380f.). Von dieser *historischen Differenz* in der die signifikative Differenz des „etwas als etwas“ ihre radikale Form findet, ist der Schritt nicht mehr weit zu den „Paradigmen“ von Th. S. Kuhn und den „Epistemai“ von Foucault. Selbst Heideggers Geschichte des Seins als Geschichte gleichzeitiger Entbergung und Verbergung deutet sich an, wenn Husserl Galileis Entdeckung als „Entdeckung – Verdeckung“ (KR, 53) beschreibt. Doch vor dem letzten Schritt einer radikalen Historisierung der Vernunft scheut Husserl zurück; denn dies bedeutet für ihn nach wie vor, daß man sich dem Historismus, d.h. dem Relativismus ausliefert.<sup>33</sup>

Was hier gegenübergestellt ist, sind zwei Möglichkeiten, Vernunft zu bestimmen. Einerseits Paradigmen und Epistemai, die Zäsuren des Konkreten darstellen. Ein Paradigma bspw. ist deutlich von einem anderen geschieden; will man es beibehalten, widerstrebt

---

<sup>30</sup> Zum schwierigem Verhältnis von Invarianz und Historizität bei Husserl vgl. bspw. Stenger, Georg: *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*. Freiburg, München 2006, 153ff., 164ff., 181ff. und 169, wo zu lesen ist: „Daß ‚Subjektivität‘ selber *auch* eine konstituierte und nicht erst eine konstituierende ist, konnte Husserl noch nicht sehen.“ Zu Waldenfels’ Versuch dieses Zusammenspiel zu denken (in Bezug auf die transzendente Reduktion) siehe bspw. Waldenfels, *Grenzen der Normalisierung*, 30f. sowie seine Ausführungen zum sog. „mittleren Bereich variabler Ordnungen“ bspw. ebd., 54ff.

<sup>31</sup> Waldenfels, Bernhard: „Lebenswelt und Geschichte“, in: ders., *Einführung in die Phänomenologie*. München 1992, 38.

<sup>32</sup> Waldenfels, *Lebenswelt und Geschichte*, 38.

<sup>33</sup> Waldenfels, *Lebenswelt und Geschichte*, 38f.

dies einer Einordnung in einen homogenen Geschichtsverlauf, da dessen grobe Strukturen die kontext- und situationsgebundene Formulierung eines Paradigmas nicht ohne Verlust integrieren können. Andererseits ist es nicht sonderlich schwer und durchaus sinnvoll allgemeine, situationsübergreifende Strukturen zu finden – auch solche, die man als historisch invariant bezeichnen kann. Es ist plausibel, dass ein Subjekt sich jederzeit in einer Umwelt erfährt und dem Denken ein Gedachtes korreliert etc. Weiters müssen Charakterisierungen dieser Art nicht zwangsläufig den Blick auf die Welt verstellen, wie sie sich zu verschiedenen Zeiten und Orten als verschiedene zeigt. Allgemeine Strukturen und konkrete Ausprägung von Erfahrung müssen sich nicht widersprechen, können es aber.

Im Folgenden soll einer Abwandlung dieser Thematik mit interkulturellem Fokus nachgegangen werden. Es geht um das Verhältnis der verschiedenen konkreten Welten zueinander und darum, ob sie in einem einheitlichen Gefüge gedacht werden sollen und können – und weiters um die Probleme, die damit verbunden sind, wenn ein solches Gefüge von einer Position aus vereinnahmt wird.

#### *Vorbemerkung zu den nächsten beiden Kapiteln*

Es ist möglich, Husserls Projekt in eine Richtung zu entwickeln, die von bestimmten sonderweltlichen Verhältnissen zu Gunsten invarianter Strukturen absieht. In den Tiefen der Bewusstseinsproblematik geht es nur mehr vermittelt um Lebenswelten. Aber, wiewohl der Weg hierhin von der Lebenswelt wegführt, so kommt er doch von dort. Und historisch betrachtet, kommt er von einer bestimmten Lebenswelt, nämlich der griechischen. Hier sieht Husserl sein Projekt entspringen, das nicht weniger ist als die europäische Philosophie, sofern sie den beschränkten sonderweltlichen Horizont aufbricht und die philosophische Selbstentdeckung der Subjektivität einleitet. Davon abgesehen, dass die Transzendentalphilosophie nun beginnen kann, ist einer der vielen kulturellen Sonderwelten jetzt ein besonderer Status zuzusprechen. Hier schließt die Debatte um Husserl und den Eurozentrismus an – und damit verbunden die recht produktive Auseinandersetzung in der Interkulturellen Philosophie mit Husserls Begriffspaar

Heim- und Fremdwelt.<sup>34</sup> Was so wieder in den Blick rückt, ist das Verhältnis der Sonderwelten zueinander.

Es ist nun zu fragen, wie man sich dieses Verhältnis vorzustellen hat. Dabei geht es um das ziemlich diffizile Unterfangen, sowohl die relative Geschlossenheit eines Bereichs zu denken – ein heimweltlicher Horizont erstreckt sich nicht ewig weit –, als auch dessen Veränderbarkeit. Mit anderen Worten muss man sich davor hüten, Lebenswelten – sonderweltliche Konkretionen – zu abgeschlossenen Entitäten zu stilisieren und muss gleichzeitig ihrer relativen Geschlossenheit Rechnung tragen. Die Frage nach Heim- und Fremdwelt ist also die Frage nach dem Eigenen und dem Fremden und deren Verhältnis zueinander.

Heimwelt und Fremdwelt sind bei Husserl wichtige Momente der Lebenswelt und dabei strukturell gleichbedeutend mit anderen Momenten, bspw. der Leiblichkeit und der damit verbundenen Perspektivität. Man kann hier von einer Parallelität sprechen, denn so wie sich uns die Welt wahrnehmungsmäßig vom jeweiligen Hier unserer Leiblichkeit aus erschließt, so befinden wir uns auch von Anfang an in einer kulturell bestimmten Umwelt, von der wir geprägt sind. Ist es möglich, irreduzibel von einer (kontingenten) Heimwelt geprägt zu sein und doch über diese Beschränkung hinaus zu gelangen? Diese Frage gänzlich zu verneinen, wäre nicht in Husserls Sinn. Denn das würde heißen, einem Relativismus zuzustimmen, der mit Husserls felsenfester Überzeugung von der Universalität der Vernunft nicht in Einklang zu bringen ist, und auch interkulturelle Dialoge mit einem simplen „So ist es hier“ jederzeit abbrechen könnte. Lebenswelten sind

---

<sup>34</sup> In dieser Diplomarbeit soll diese komplexe Thematik nur behandelt werden, insofern sie von Held und Waldenfels in je einem Text aufgegriffen wird – und dabei hauptsächlich unter dem Aspekt der Einheit und Vielheit der (Lebens-)Welt. Von beiden Autoren gibt es weitere schriftliche Beiträge zu diesem Thema (Held, Klaus: „Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt“, in: *Phänomenologische Forschungen* 24/25, 1991, 305 - 337. Waldenfels, Bernhard: „Europa angesichts des Fremden“, in: ders., *Topographie des Fremden: Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*. Frankfurt/Main 1997, 131 - 144.) Auch Ernst Wolfgang Orth, der kurz zu Wort kommen wird, beschäftigt sich damit an anderer Stelle sehr ausführlich (Orth, Ernst Wolfgang: *Edmund Husserls ‚Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie‘*. Darmstadt 1999, 152f.). Ein zentraler Text Husserls für diese Thematik ist unter dem Titel „Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie“, im *Krisis*-Band abgedruckt (siehe KR, 314-348). Von Waldenfels gibt es dazu eine Einleitung (Waldenfels, Bernhard: „Einleitung“, in: Husserl, Edmund, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*. Weinheim 1995, 7 - 18.), von Iris Därmann eine scharfe Kritik (Därmann, Iris: „Der Logos der Zigeuner, Indianer und Papua“, in: dies., *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*. München 2005, 466 - 476.). Ausführlich und systematisch dazu Stenger, Georg: „Eurozentrismus‘ und Telosdenken und die Vorentscheidungen von Heimwelt und Fremdwelt“, in: ders., *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*. Freiburg, München 2006, 200 - 211.



keine Kapseln. Husserl sucht stattdessen nach allgemeinen Strukturen und findet diese in der Philosophie – entfaltet in seiner eigenen, in Vorstufen in der Geschichte der europäischen Philosophie, deren Anfang bekanntlich bei den Griechen angesetzt wird. Diese Tradition zeigt sich für Husserl als Aufgabe, die gestellt wurde und die zu übernehmen ist. Waldenfels spricht diesbezüglich von der historischen Gesamtperspektive, die dazu da ist, die Sonderwelten zu einen. Den Bogen, den Husserl dabei spannt, skizziert Waldenfels folgendermaßen: „In einer *Archäologie*, die auf Anfänge zurückgeht, die immer schon gemacht sind, und in einer *Teleologie*, die auf Ziele zugeht, die immer noch ausstehen, gewinnt Husserl eine geschichtliche Totalität, die aus der Besinnung auf die eigene Gegenwart erwächst.“<sup>35</sup>

Es soll hier darauf eingegangen werden, wie sich für Husserl aus dem Rückgang auf den historischen Ursprung – Archäologie – die Orientierung an einem europäischen Telos ergibt, das, wie gesagt, Europa eine befremdliche Exklusivität zuspricht.

#### 4.3. Held: Husserls These von der Europäisierung der Menschheit

Klaus Held beschäftigt sich mit „Husserls These von der Europäisierung der Menschheit“<sup>36</sup>. Seine groß angelegte Verteidigung und Verbesserung Husserls (vgl. ThEM, 13) soll hier in einigen Punkten besprochen werden. Insgesamt verteidigt Held Husserls Ausspruch, nach dem sich Europa, solange es sich recht versteht, auf seinen Anfang bei den Griechen zu besinnen hat, und inwiefern die Rede von der *Europäisierung* der Menschheit eine sinnvolle ist.

Held beschäftigt sich mit dem Horizont-Wandel, der durch die Stiftung der Wissenschaft, bzw. der Philosophie bei den Griechen eintrat und, so die These, erstmals erlaubte, die Welt als Universalhorizont zu erkennen, was den positiven Effekt hat, die Geschlossenheit eines heimweltlichen Horizontes zu öffnen. In dieser Leistung sieht Held mit Husserl die Einzigartigkeit Europas. Die Stiftung der Philosophie ist der Übergang vom Mythos zum Logos, was gleichbedeutend ist mit dem Verlassen des heimweltlichen Horizonts. Die Episteme in diesem Sinn ist Doxa-Kritik.

---

<sup>35</sup> Waldenfels, *Lebenswelt und Geschichte*, 39.

<sup>36</sup> Held, Klaus: „Husserls These von der Europäisierung der Menschheit“, in: *Phänomenologie im Widerstreit*, hg. v. Christoph Jamme u. Otto Pöggeler. Frankfurt/M 1989, 13-39. Im Folgenden zitiert als ThEM mit Angabe der Seitenzahl.

### Heimwelt, Mythos, Innenhorizont

In Hells Studie geht es um sonderweltliche Verhältnisse und darum, wie eine Sonderwelt sich als solche erkennt und damit über sich hinaus gelangt zur *einen* Welt, zur Welt als universalen Verweisungszusammenhang. Auch diese Untersuchung setzt im alltäglichen Leben ein, mit den Horizonten der natürlichen Einstellung, die je nach Interessenlage bestimmt und ausbaubar sind – und sich doch nur je nach dieser Interessenlage bestimmen und ausbauen. Die Verweisungszusammenhänge des Alltags sind nicht universal und – hierhin besteht das Moment der Rehabilitierung der Alltagslogik – müssen es auch nicht sein. Der alltägliche Horizont beschäftigt sich mit den Dingen des Alltags. Das erste Moment der Episteme, das Held mit Husserl nennt ist die Neugier. Diese ist im Gegensatz zur Haltung des Alltags nicht interessiert, sondern ein Staunen (*thaumazein*) über die Welt, das sich als *theoria* zur Institution der Wissenschaft entwickelt. (vgl. ThEM, 15) Die Wissenschaft, „die mit der Philosophie eine Einheit bildete“ (ThEM, 14) hat als zweites Moment „die rechenschaftliche Übernahme von letzter Verantwortung für die Gestaltung der menschlichen Existenz.“ (ThEM, 14) Die Entdeckung der Episteme ist also die Entdeckung eines Horizontes, der nicht beschränkt ist wie der des Alltags. Den Übergang dieser Horizonte ineinander beschreibt Held ausgehend von den Horizonten der Sonderwelten des Alltags, den spezifischen Interessens- und Berufswelten:

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 (ThEM, 15)

Das zweite Motiv, die verantwortliche Rechenschaft, hat insofern mit sonderweltlichen Horizonten zu tun, als dass es ihnen fehlt. „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.“ (ThEM, 16) Die Welt des Alltags ist die Welt des Streits und der persönlichen Ansichten – erst die Episteme führt aus der Doxa heraus und dies kann gelingen, wenn die Menschen „zu der Befangenheit in einseitigen Erscheinungs-

weisen eine kritische Haltung einnehmen und die Doxa transzendieren auf den universalen Verweisungszusammenhang der einen Welt hin.” (ThEM, 16) Richtig verstandene Episteme ist dann die kritische Haltung zum Alltag und der Doxa der eigenen Lebenswelt, was eine Rechtfertigung der eigenen Taten und die Übernahme der Verantwortung für diese ist. Die kritische Haltung ist als Neugierde die Suspendierung der Interessen des alltäglichen Handelns und der alltäglichen Überzeugungen.

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. (ThEM, 18)

Die Entdeckung der Episteme ist mehr als der Bruch mit den alltäglichen Interessen, darüber hinaus, läßt sie die eigene Heimwelt als Heimwelt unter anderen erkennen. Die Heimwelt wird als Sonderwelt, also als beschränkte Welt erkannt. Ihr haftet noch der Makel der Doxa an, obwohl, so Held, sie der einen Welt, die die Episteme entdeckt, zum Verwechseln ähnlich sieht. Denn die Heimwelt ist bereits eine „*universale*“ Welt, indem sie nicht etwa nur einige Spezialisten betrifft wie eine Berufswelt, sondern als kulturelle Welt den Hintergrund für alle partikularen Horizonte bildet: „Die durch Zwecksetzung entstehenden Sonderwelten bilden sich als partikulare Interessenhorizonte innerhalb einer bereits bestehenden umfassenden kulturellen Heimwelt.“ (ThEM, 18) Was die Heimwelt als Doxa von der Episteme scheidet ist in erster Linie ihr Selbstverständnis aus der Tradition heraus. Eine Heimwelt bleibt partikular, da sie einem bestimmten Typ von Doxa verhaftet bleibt, nämlich dem Mythos. Der Mythos zielt auf das Ganze; er meint universal zu sein, doch er ist es nicht und bleibt dadurch Doxa schlechthin. Held beschreibt den Mythos als einen Kanon aus Ereignissen, der (mündlich) weitergegeben wird und kulturstiftend wirkt, indem sich ein Lebensnormalstil entwickelt, der sich darauf beruft:

Mit ihm [dem Mythos, M.K.] 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“, wie Husserls glückliche Begriffsprägung lautet. (ThEM, 18)

Die Heimwelt ist „universal“ – aber nur in einem eingeschränkten Sinn:

Der heimweltliche Horizont sieht wegen seiner die partikularen Interessenhorizonte umspannenden Universalität der doxakritischen *theoria* 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 *theoria* 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 *theoria* beruht. In der mythischen Einstellung macht der Mensch sich weder doxakritisch von jeder Interessiertheit frei, noch öffnet er sich für die Welt als das Ganze schlechthin, das die *theoria* entdeckt (ThEM, 19)

Held charakterisiert den Mythos noch ausführlicher; bestimmendstes Merkmal ist aber, dass er sozusagen selbstgenügsam ist, indem er nur vermeintlich aufs Ganze geht, das er selbst ist. Der Mythos bleibt selbstbezüglich und in diesem Sinne abgeschlossen: „Der Mythos gibt zwar den Blick auf die Heimwelt als Universalhorizont frei, aber er tut dies, indem er ihn in der unaustauschbar eigenen Herkunftsdimension gründen läßt.“ (ThEM, 20) Diese Art von Horizont, ist beschränkt, indem er sich auf sich selbst bezieht und nur nach innen hin erweitert. Der entsprechende Name dafür ist Innenhorizont. Eine Tradition wird ausgelegt und damit fortgesetzt, doch

[d]ie Kehrseite dieser Geschlossenheit der Heimwelt als Innenhorizont ist die erwähnte Ablendung der möglichen Fremdwelten, d.h. die Schließung des „Außenhorizontes“, wie wir sie historisch bei den vor- oder außerwissenschaftlichen Kulturen in vielen Varianten beobachten können. Die doxakritische *theoria* hebt diese für die natürliche Heimwelt konstitutive Introvertiertheit auf. Sie öffnet den Außenhorizont, indem sie die eine Welt in den Blick bringt, worin die Heimwelten nur Sonderwelten bilden. Das aber ist die Initialzündung für die Entstehung der europäischen Kultur. (ThEM, 21)

### Europa, Logos, Außenhorizont

Was mit der Entstehung der europäischen Kultur beginnt, ist die Explikation des Außenhorizontes. Das Tradieren von Wissen steht nun in diesem Dienst, und so wie Held den Mythos mit dem Bezug zum Vergangenen identifiziert, identifiziert er den so verstandenen Logos mit der Zukunft: „Das Tradieren ist auf Zuwachs in der im Außenhorizont gelegenen offenen Zukunft angelegt. Im Unterschied zum mythischen Tradieren ist es nicht auf das ‚Drinne‘ der urzeitlichen Herkunft zurückbezogen.“ (ThEM, 21) Was hier geschieht, ist neu; „der Sinn und Stil des Tradierens selbst ändert sich, die ‚Historizität‘ wird eine andere“. (ThEM, 21)

Aus einer Kulturwelt unter anderen, aus einer Sonderwelt, bzw. einem heimweltlichen Innenhorizont, der griechischen Kultur nämlich, entsteht eine einzigartige und neue Art von Theorie (und lebensrelevanter Praxis): die Episteme entdeckt die *eine* Welt als Au-

ßenhorizont, als nun wirklich universaler Verweisungszusammenhang. Was aber heißt Außenhorizont, und was heißt *eine* Welt?

### Die Seinsweisen der Welt

Die Frage ist, wie Held mit Husserl die *Einheit* der Welt denkt, wie die Sonderwelten verbunden sind. Die Antwort ist, dass sie alle *Erscheinung* der *einen* Welt sind. Die Sonderwelten sind insofern wichtig, da sie den Zugang – den alleinigen Zugang – zur *einen* Welt eröffnen. Insofern sind sie mehr als Durchgangsstadien, die einmal passiert, obsolet geworden sind. Diese Positionalität, bzw. Standortgebundenheit – dass der Zugang von einer bestimmten Lebenswelt aus geöffnet wird, und immer nur von einer bestimmten Lebenswelt aus geöffnet werden kann – findet sich im Terminus „Außenhorizont“ – denn die Erweiterung nach *außen* erschließt sich vom Wissen um die eigene Position, die also relativ zum *Außen* ein *Innen* ist. Das Wissen um diese Verhältnisse ist ein Wissen um den eigenen Standort, der unter dieser Hinsicht in eine Reihe mit anderen Standorten verwiesen wird.

Der Mythos kann durch die doxakritische Einstellung korrigiert werden, die heimweltliche Rückgebundenheit bleibt. Der Mythos nimmt gewissermaßen vorweg, was der Logos sein wird: Die Universalität der Welt zeigt sich *als* Universalität der Heimwelt; das Große zeigt sich im Kleinen:

Mit dem Übergang in diese [doxakritische, M.K.] Einstellung wird klar, daß die Universalität des heimweltlichen Horizonts die Weise ist, wie der vortheoretisch lebende Mensch die Universalität des durch die *theoria* eröffneten „wahren“ Universalhorizonts erfährt. Die heimweltlichen Universalhorizonte gehören also in *dem* Sinne im theoretisch entdeckten Universalhorizont zusammen, daß sie seine vortheoretischen Erscheinungsweisen sind. (ThEM, 22)

Der Mythos bleibt im Irrtum, denn er ist nicht universal; doch er wird ein wenig rehabilitiert, da er als Vorahnung an der „wahren“ Universalität partizipiert. Er ist die vortheoretische Vorwegnahme des theoretisch zu Erkennenden. Nach Held funktioniert das, indem das Verhältnis, das zwischen einem heimweltlichen Horizont und den darin liegenden spezifischen Horizonten besteht, sich in einem anderen Maßstab wiederholt: So wie die partikularen Horizonte einer Heimwelt sich in den sie umspannenden kulturellen Gesamthorizont einfügen, fügen sich die Heimwelten – sobald sie doxakritisch als

Sonderwelten erkannt wurden – in den *einen* universalen Verweisungszusammenhang ein. (vgl. ThEM, 22)

Die Zusammengehörigkeit von Welten wird als Horizont gedacht. Welt in der Phänomenologie ist nicht zu verwechseln mit einem All der Dinge. Die Welt ist nicht wiederum ein Ding unter Dingen, das diese enthält. Es gilt hier zwei verschiedene Seinsweisen auseinanderzuhalten. Auch Held bestätigt dies; interessant ist aber, dass sich eine erstaunliche Parallele zwischen Ding und Welt auftut: So wie sich ein Ding nur in seinen Erscheinungsweisen zeigt, sich in diesen aber nicht erschöpft, so zeigt sich auch die Welt nur in Erscheinungsweisen, erschöpft sich aber nicht in ihnen. Was bei beiden bleibt, ist ein gewisses *Mehr*. Welt und Ding lassen sich *vergleichen* – verblüffend ist die Ähnlichkeit, die sich in diesem Vergleich zeigt.

Ein Gegenstand erscheint immer *als etwas*, in dieser oder jener Erscheinungsweise. Nur so kommt er zu Gesicht. Die Erscheinungsweisen ändern sich, die *Identität* des Dings hält sich durch sie hindurch. Das Ding *ist* nur in den Weisen, wie es sich zeigt. „[D]ie Zusammengehörigkeit von Erscheinungsweisen ist immer durch den gemeinsamen Bezug auf ein Identisches vermittelt.“ (ThEM, 22) Mit der einen Welt und den Heimwelten, resp. den Umwelten verhält es sich ebenso; die Welt zeigt sich in Umwelten – und doch sind die Seinsweisen von Ding und Welt nicht zu verwechseln. Einerseits hält Held fest: „Die eine Welt ist zwar kein Identisches in dem Sinne, wie jedes Vorkommnis in der Welt jeweils ein identisches Etwas ist, das uns auf unterschiedliche Weise erscheinen kann. Die eine Welt ist kein Gegenstand, sondern der Universalhorizont für die Erfahrung von Gegenständen.“ (ThEM, 22) Andererseits scheint der Unterschied doch nicht so groß, denn strukturell gleichen sie sich; direkt im Anschluss an das letzte Zitat fährt Held fort:

Trotzdem kann man das Verhältnis, in dem sie [die Welt, M.K.] zu ihren vortheorietischen Erscheinungsweisen, den Heimwelten, steht, mit dem eines identischen Gegenstandes zu seinen Erscheinungsweisen vergleichen: Jede Erscheinungsweise ist ein Erscheinen *des* Gegenstandes, und doch ist „der Gegenstand“ mehr als die Weise, wie er sich bei Gelegenheit der jeweiligen Situation darbietet. So ist die in der *theoria* entdeckte eine Welt „mehr“ als jedes jeweilige heimweltliche Erscheinen ihrer Universalität. Was immer dieses „mehr“ beim Gegenstand und bei der einen Welt bedeuten mag, klar ist jedenfalls, daß es den Bezugspol bildet, über den jede Verweisung einer jeweiligen Erscheinungsweise auf andere mögliche Erscheinungsweisen verläuft. (ThEM, 22f.)

Sowohl das Ding als auch die Welt werden in einer gewissen Offenheit gedacht.<sup>37</sup> Sie erschöpfen sich nicht in den jeweils gegebenen Erscheinungsweisen – eine Heimwelt mit ihrer mythischen Weltauffassung bspw. ist nicht die Welt im Ganzen – und die Offenheit eines vollen Weltbegriffs ist markiert durch ein unkonkretisiertes *Mehr*:

Was Held hier versucht, ist Offenheit und Pluralität des Konkreten – dass es viele verschiedene Lebenswelten gibt – zusammenzudenken mit ihrer notwendigen Einheit in der einen Welt. Das Bindeglied, das hier eingesetzt wird, ist nichts weniger als das *Korrelationsapriori*, „die Fundamenteinsicht der Phänomenologie“ (ThEM, 23): Etwas kann nur so erscheinen, dass es jemandem auf je bestimmte Weise begegnet. So begegnet die Welt je nur in der Erscheinungsweise einer bestimmten Umwelt:

Den Grundzug der von der *theoría* entdeckten Welt bildet ihre *Universalität* als Verweisungszusammenhang. Die entsprechende Erscheinungsweise kann nur die *Universalität* des heimweltlichen Horizonts sein. Deshalb kann dem Menschen die eine Welt der *theoría* nur im Ausgang von und im Durchgang durch eine jeweilige Heimwelt erscheinen. (ThEM, 23)

### Die eine Welt, die sich in vielen Welten zeigt

Die Leistung, die Held dem universalen Verweisungszusammenhang zuspricht, könnte kaum größer sein. (vgl. ThEM, 34f.) Die Welt bleibt trotzdem schwer zu fassen. Zusammenfassend lässt sich, Held interpretierend, folgendes über sie sagen: Die Leistung des Außenhorizonts, bzw. des universalen Verweisungszusammenhangs besteht darin,

---

<sup>37</sup> Dass es sich um einen Vergleich handelt, und nicht um eine tatsächliche Vergegenständlichung der Welt, muss betont werden. Denn die Welt als Ding gedacht, bedeutet ihre Seinsweise misszuverstehen. Dass dies durchaus produktiv sein kann, belegt die objektivistische Bestimmung der Welt als Korrelat der Wissenschaften. Dort dient die idealisierte Vorstellung der Welt als eines im unendlichen liegenden Ansich, das nicht auf subjektive Erscheinungsweisen angewiesen ist, als regulative Idee. Diese objektivistische Deutung der Welt in den Wissenschaften zeigt sich als Fortsetzung des alltäglichen Bewusstseins, das auf Erfüllung angelegt ist:

„Indem die eine Welt selbst zum Thema gegenständlichen Interesses [der Wissenschaften, M.K.] wird, kann sie als Identitätspol aufgefaßt werden, der in seinen Erscheinungsweisen, den Sonderwelten aller Art, bloße Antizipation geblieben war und nun selbst idealisiert werden kann. Für diese Möglichkeit spricht, daß das sonderweltliche Bewußtsein in seiner Endlichkeit mit der Gegenstandserfahrung vergleichbar ist: So wie die horizonthaft mitbewußte unendliche Mannigfaltigkeit der überhaupt möglichen Erscheinungsweisen beim Gegenstand auf die jeweils aktuell vollzogene Erscheinungsweise eingeschränkt werden muß, so gehört zum sonderweltlichen Bewußtsein die praktische – sei es an bestimmten Zwecken, sei es mythisch am Heil interessierte – Ablenkung der anderen möglichen Welten. Durch die idealisierende Vergegenständlichung der einen Welt wird diese zum Bezugspol unendlicher Erscheinungsweisen, von denen wir theoretisch nur in der Beschränktheit des endlichen sonderweltlichen Bewußtseins wissen. Diesem ausdrücklichen Unendlichkeitsbewußtsein entsprechend ist der Forschungsprozess der modernen Einzelwissenschaften von der regulativen Idee geleitet, er könne sich der einen Welt nur annähern, sie aber nie erreichen. So bleibt die Welt als das Uneinholbare jenseits aller Erkenntnisanstrengungen und in diesem Sinne ein im Unendlichen liegendes Ansich.“ (ThEM, 32f.)

dass das Wissen um ihn zugleich das Wissen um die Unabgeschlossenheit der eigenen kulturellen Heimwelt ist. Er ist so gesehen wesentlich Bruch mit der Doxa und dem Mythos. Der Außenhorizont als Verweisungszusammenhang weist weg vom Eigenen und hin auf das Fremde. Die eine Welt darf dabei nicht als das Ganze der verschiedenen Heimwelten vorgestellt werden; verstünde man sie auf diese Weise nach dem Muster von Teil und Ganzem, vergäbe man auf ihre Seinsweise, die Horizontalität. (vgl. ThEM, 22) Die eine Welt, so hat es den Anschein, ist eher als Korrektiv der vermeintlichen Abgeschlossenheit, die der Mythos behauptet, sie hat den Charakter eines Grenzbegriffs. Darin, dass auch die Welt den Bedingungen des Korrelationsaprioris folgt – dass sie sich nur in Sonderwelten zeigt –, steckt ein interkulturell äußerst wichtiges Moment, so Held. Held entdeckt darin den Urquell der Pluralität, womit Husserl gegen den Eurozentrismus-Vorwurf verteidigt wäre:

Damit ist klar, daß die griechische Urstiftung ihrer ursprünglichen Tendenz nach nicht auf eine Einebnung aller heimweltlichen Kulturen zugunsten einer Einheitskultur der einen Welt hinausläuft. Die neuartige Aufgeschlossenheit für die eine Welt rückt zwar die Zusammengehörigkeit aller Heimwelten als Erscheinungsweisen der einen Welt in den Blick, aber das neugierige Staunen, durch das die Aufgeschlossenheit motiviert ist, impliziert gerade den Respekt für die Mannigfaltigkeit dieser Erscheinungsweisen. So liegt in der griechischen Urstiftung eine ideelle Vorgabe für eine geschichtliche Entwicklung der Menschheit im ganzen: Alle bislang introvertierten Heimwelten sind nunmehr dazu bestimmt, sich füreinander zu öffnen, aber unter Bewahrung der Eigenart ihres letztlich im Mythos verankerten Lebensnormalstils. (ThEM, 24)

Held unternimmt den Versuch, die *Einheit* der Welt mit der Pluralität der Lebenswelten zusammen zu denken. Dass dies möglich ist, daran besteht für ihn kein Zweifel, ebenso wenig daran, dass die Aktualisierung dieser Möglichkeit von Europa ausging. Was aber von Europa ausging, kann für Held unmöglich in dem Sinn Europa verhaftet geblieben sein, dass man sagen könnte, eine sonderweltliche Sicht vergisst ihre eigene Beschränktheit und schickt sich an, ihre Auffassung als die allgemeine – alle Sonderwelten umfassende – auszugeben. Denn dass Europa der Name für eine neutrale Offenheit, die Offenheit schlechthin ist, scheint für Held außer Frage zu stehen. Doch genau in dieser *Einzigartigkeit*, die für Europa in Anspruch genommen wird und die darin besteht, den Schlüssel für die tatsächliche Allgemeinheit der Welt bereit gestellt zu haben, liegt eine befremdliche Ambivalenz. Bei aller Großzügigkeit und einem gewissen Maß an Bescheidenheit, die in diesem Konzept stecken, sind Exklusivität und Deutungshoheit, die für Europa beansprucht werden, frappant. Die Welt als *eine* Welt vorgestellt im Sinn des



universalen Verweisungszusammenhangs, bzw. gemäß dem Korrelationsapriori als einer Identität, die sich nur in mannigfaltigen Erscheinungsweisen zeigen kann, ist in ihrer Formalität äußerst bestimmend. Vor allem, wenn dieser kulturspezifische Hergang als allgemein und diese Bestimmung der Welt als historisch-invariant ausgegeben wird. Was nicht *europäisch* in diesem Sinn ist, d.i. seine Doxa durch Erkenntnis des Verweisungszusammenhangs aufgebrochen hat, ist mythisch.

Der Zusammenhang von neugierigem Staunen, Aufgeschlossenheit und Respekt für die Mannigfaltigkeit der Erscheinungsweisen der Welt ist weniger zwingend, als Held ihn ausgibt; und die teleologische Entwicklung der Menschheit in der Pluralität ihrer Lebenswelten – die These von der Europäisierung der Menschheit –, die Held in Aussicht stellt, erscheint als höchst spekulative Folge einer theoretischen Bestimmung der Welt. Europa mit Offenheit zu identifizieren, bzw. einen solchen Zusammenhang zu diskutieren, ist die eine Sache – *alle* Offenheit als *europäisch* zu bezeichnen ist in seiner Exklusivität eine abgründige Form der Aneignung – und tatsächlich will Held *darin* die *Einzigartigkeit* Europas finden. So gesehen, zeigt sich eine gewisse Ambivalenz in der Stilisierung Europas als Offenheit schlechthin, wie Held sie versucht:

Es ist charakteristisch, daß bei diesem Prozeß der Europäisierung die europäischen Völker keineswegs einseitig die Gebenden waren. Diese Beobachtung ist nicht nur kein Einwand gegen Husserls Europäisierungsthese, sondern gerade deren Bestätigung: Weil der europäische Geist von seiner griechischen Urstiftung her unbefangen und unbeschränkt für die eine Welt im ganzen Reichtum ihrer immer wieder überraschenden heimweltlichen Facetten offen ist, deswegen ist er bereit und fähig, fremde „Einflüsse“ aufzunehmen. Von Europa gilt das Wort von Karl Jaspers: „Es ist eigen vielleicht nur dadurch, daß es der Möglichkeit nach alles ist.“ Diese These könnte auch von Husserl stammen. (ThEM, 28)

Die eine Welt als wirklich eine Welt, und nicht etwa als mythische Selbsttäuschung, ist europäisch. Der Logos ist europäisch und wer an ihm partizipiert, wird Europäer, unge-

achtet seiner Herkunft – so die fragwürdige Seite des Projekts.<sup>38</sup> Dem gegenüber – bzw. darauf aufbauend – gibt es den Versuch, die Pluralität der Lebenswelt mit ihrer notwendigen Einheit im Zusammenhang zu denken und dies in großer Achtung vor der heimweltlichen Herkunft der Partizipierenden.<sup>39</sup> Denn die Pluralität der Heimwelten im Verweisungszusammenhang der einen Welt, ist Helds großes Anliegen – und das Gegenteil dieser Pluralität, die Nivellierung der differenten Heimwelten durch die Homogenität einer globalen einheitlichen Kultur, ist die Verfallserscheinung der griechischen Urstiftung, der er den zweiten Teil seines Texts widmet. (vgl. ThEM, 28ff.; 34) Was Held hier kommen sieht, ist der globale Rückfall in den Mythos, der sich nach der Logik der erarbeiteten Begriffe zwangsläufig einstelle, wenn die Heimwelten sich nicht mehr voneinander unterscheiden und es dadurch keine Fremdwelt, mithin auch keinen Außenhorizont geben könne. (vgl. ThEM, 29f.)

#### 4.4. Waldenfels: Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt

Mit dem Verhältnis der vielen Sonderwelten zur einen Lebenswelt beschäftigt sich Waldenfels hauptsächlich durch Husserls Begriffe Heim- und Fremdwelt – genauer

---

<sup>38</sup> So bspw. folgender Abschnitt, in dem die Einzigartigkeit Europas auf einen einzigen und ausschließlichen Weg, der einzuschlagen ist, hinausläuft. Europa wird verstanden als der Ort, an dem das begriffliche Denken sich auf wissenschaftliches Niveau erhob. Diese Weise zu denken ist die Weise, wie der universale Verweisungszusammenhang zu Bewusstsein kommt, und diese Weise zu denken, ist erlernbar. (vgl. ThEM, 24ff.) Dieses Lernen ist das Europäisieren und das Erlernte ist die Weltoffenheit. Um was es hier geht, ist die Gratwanderung zwischen dem Feststellen einer Einzigartigkeit, die tatsächlich gegeben sein kann, und dem unzulänglichen Aneignen von Dingen, die einem nicht gehören, durch einen Exklusivitätsanspruch: „Diesen vorwissenschaftlichen Gebrauch von Begriffen darf man nicht mit dem ausdrücklichen Bewußtsein vom Begriff verwechseln, das erst durch die Urstiftung von Philosophie und Wissenschaft möglich wurde. Nun erst treten die Identitäten als Begriffe hervor, d.h. als Gegebenheiten, die sich durch ihre Allgemeinheit von der Vielfalt und Partikularität ihres situationsrelativen Erscheinens abheben; sie werden als etwas durch ‚Abstraktion‘ eigens zu erzeugendes und situationstranzzendierendes Universales aufgefaßt. Das aber ist nur einem Bewußtsein möglich, dem die Einbettung jedweden situationsrelativen Erscheinens in den Universalzusammenhang der einen Welt aufgegangen ist; denn erst im Lichte dieser Weltoffenheit enthüllt sich die Allgemeinheit der Identitäten als Zugang zur Universalität der einen Welt und damit erst als Allgemeinheit, d.h. als Begriff. In diesem strengen Sinne kennt keine Kultur vor der griechischen den Begriff.“ (ThEM, 25)

<sup>39</sup> So bspw. in diesem Abschnitt zur Identität der Welt in ihren notwendig differenten Erscheinungsweisen: „Gemäß dem phänomenologischen Korrelationsapriori kann die eine Welt auch nach der durch die griechische Urstiftung angebahnten Öffnung der vormals geschlossenen Heimwelten nur in heimweltlicher Erscheinungsweise ans Licht treten. Deshalb wird der Geist der Urstiftung nur dann unverfälscht bewahrt, wenn bei der Europäisierung die geschichtliche und letztlich mythische Herkunft der Heimwelten respektiert wird, worin ihr kulturelles Gepräge verwurzelt ist.“ (ThEM, 29)

geht es Waldenfels dabei um die „Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt“<sup>40</sup>. Mit dem Motiv der Verschränkung eng verknüpft sind zwei Momente der Phänomenologie, die bei Waldenfels stark betont werden: die Perspektivität der Wahrnehmung als einer gewissen Standortgebundenheit und der Erfahrungsbegriff, der betont, dass *etwas als etwas* erscheint, d. h. jeweils in einer bestimmten Deutung. Waldenfels trifft allgemeine Aussagen über die Lebenswelt – dabei gilt es zu differenzieren, denn es gibt verschiedene Formen der Allgemeinheit, von denen einige unzulässig sind. So verträgt sich bspw. die Annahme der Erfahrung einer kulturell ungedeuteten Natur nur ein Stück weit mit der *Als*-Struktur der Erfahrung. Man muss einschränken: *theoretisch* kann die Natur so betrachtet werden, der alltäglichen, *vorthoretischen* Erfahrung entspricht dies nicht. Problematisch wird es, wenn diese Deutung der Natur als nicht-kulturelle Grundlage aller kulturellen Deutungen dienen soll. Es drängt sich der Gedanke auf, dass gerade umgekehrt, die Vorstellung einer ungedeuteten Natur nicht kulturunspezifisch ist, sondern der Stiftung der Naturwissenschaften in der Neuzeit entspringt.<sup>41</sup> Was das Verhältnis der Sonderwelten als Interkulturalität angeht, ist es wichtig, auf solche Übergriffe zu achten. Was hier auftaucht, ist das Problem, dass Aussagen über das Allgemeine mit hoher Wahrscheinlichkeit weniger allgemein sind, als sie vorgeben. Das Allgemeine als aufgeblasenes Besonderes. Die Frage nach dem Verhältnis von Heimwelt und Fremdwelt ist anders formuliert die Frage nach dem *Eigenen* und dem *Fremden*. Waldenfels versucht hier zu zeigen, wie sich das Eigene als *Antwort* auf das Fremde versteht. So entsteht ein Moment des *Zwischen*, bzw. der *Verschränkung*, das sich deutlich von einer Konzeption unterscheidet, in der abgeschlossene Kulturwelten nachträglich zu kommunizieren beginnen.

---

<sup>40</sup> Waldenfels, Bernhard: „Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt“, in: Philosophische Grundlagen der Interkulturalität. Studien zur interkulturellen Philosophie 1, hg. v. R.A. Mall u. D. Lohmar. Amsterdam, Atlanta 1993, 53-65. Im Folgenden zitiert als VHF mit Angabe der Seitenzahl.

<sup>41</sup> Vgl. bspw. die Ausführungen unter der Überschrift „Abstrakte oder konkrete Erfahrung der Lebenswelt?“

## Die Lebenswelt als Zwischenwelt

Die Lebenswelt wird immer als konkrete Umwelt erfahren, d. h. jeweils in einer bestimmten kulturellen Deutung. Es gibt viele Arten der Grenzen und Zäsuren in ihr, die Lebenswelt ist „kein allumfassende[r] Lebensstrom“ (VHF, 53):

Vielmehr zerteilt sich die Lebenswelt in Heimwelt und Fremdwelt, sie erscheint *a limine* als Zwischenwelt; sofern sie sich als Kulturwelt darstellt, gehört die Interkulturalität zu ihren Grundaspekten. Freilich kommt alles darauf an, wie dieser Grundcharakter gedacht wird, wie radikal er gedacht wird, und hier scheiden sich die Geister. Die Grundannahme der Phänomenologie, daß das, was erscheint, nicht abzutrennen ist von der Art und Weise, wie es erscheint, daß also Seinsgehalt und Zugangsart der Erfahrung unzertrennlich zusammen gehören, wird hier auf eine besondere Probe gestellt. (VHF, 53)

Der Versuch, das Zwischen zu denken, ist der Versuch, die Standortgebundenheit – in wortwörtlicher und übertragener Bedeutung – ernst zu nehmen. Denn das Denken des Zwischen verunmöglicht es, sich selbst auf einen neutralen Beobachterposten zu platzieren und sich so aus den Verweisungen des Zwischen auszunehmen. Stattdessen geht man davon aus, dass man involviert ist, d. h., dass das Eigene vielfältig auf Fremdes bezogen ist. Es stellt sich die Frage, „ob das Denken *des* Zwischen sich anders fassen läßt denn als Denken *im* Zwischen, ob also Philosophie der Interkulturalität eine Interkulturalität der Philosophie voraussetzt oder nicht. Man kann die Frage auch so stellen: gibt es einen Topos des Denkens, dessen Heterotopie sich nicht in eine Allgegenwart aufheben läßt?“ (VHF, 53)

Das Verhältnis der Sonderwelten wird also als *Verschränkung* gedacht. Diese Denkfigur erlaubt einen Blick auf Gemeinsamkeiten und Differenzen, der weder nivellierend noch hierarchisierend ist. In Waldenfels' Lektüre verwandelt sich die *eine* Lebenswelt in ein *Netz* von Lebenswelten:

Die zentrale Denkfigur der Verschränkung widersetzt sich dem extremen Gegensatz von vollständiger Deckung oder völliger Fusion einerseits und vollständiger Disparatheit andererseits. Wenn wir diese Denkfigur auf den Gegensatz von Eigenem und Fremdem anwenden, so besagt Verschränkung zum einen, daß Eigenes und Fremdes *mehr oder weniger* ineinander verwickelt sind, so wie ein Netz sich verdichten oder lockern kann, und es besagt zum anderen, daß zwischen Eigenem und Fremdem immer nur *unscharfe Grenzen* bestehen, die mehr mit Akzentuierung, Gewichtung und statistischer Häufung zu tun haben als mit säuberlicher Trennung. Die Verschränkung widersetzt sich jeder Form von Reinheit, sei es die Reinheit einer Rasse, einer Kultur, einer Idee oder die einer Vernunft, die „mit nichts Fremdartigem vermischt ist“. (VHF, 54)

Dem Versuch Eigenes und Fremdes als Verschränkung zu denken, stellt Waldenfels ein Kugel-, bzw. Schichtenmodell kontrastierend gegenüber, in dem „alles Fremde sich auf

einen Kern oder eine Grundschicht reiner Eigenheit zurückbeziehen läßt.” (VHF, 54) Nimmt man die Denkfigur der Verschränkung zum Prinzip, hat sie gewissermaßen „ent-eignende” Züge, die verhindern, dass die Thematisierung des Fremden auf „eine Zen-trierung oder Fundierung des Gemeinsamen im Eigenen hinaus[läuft]”. (VHF, 54)

Was Verschränkung heißen kann, diskutiert Waldenfels am Beispiel der Personal- und Sozialstruktur in unserer modernen westlichen Kultur und in der traditionellen japani-schen. Die philosophische Beschäftigung bleibt in diesem Beispiel oft eng an „vortheo-retischen” Formen des Umgangs und ihrer sprachlichen Form – sie ist eine philoso-phisch-sprachliche Reflexion auf Ordnungen des Alltags. Sie bewegt sich also auf der Ebene der Kultur, wo demnach interkulturelle Differenzen auftreten können.

Bezeichnend für die westliche Kultur sind Formen des Individualismus und Egozen-trismus: ersterer, indem er „eigene und fremde Rede, eigene und fremde Handlung auf verschiedene ‚Subjekte’ aufteilt”, zweiterer dadurch, dass er „der ersten Person eine Vorzugsrolle einräumt, indem er die okkasionelle Selbstbezeichnung des Sprechers als ‚ich’ in ein Substantiv verwandelt, das sich als *das* Ich mit Majuskeln schreibt.” (VHF, 54) Den sprachlichen Formen entspricht eine gesellschaftliche und philosophische Wirklichkeit: „Hume und Descartes sprechen philosophisch aus, was durchaus in die modernen Lebensverhältnisse selbst eingeschrieben ist, nämlich eine Tendenz zur gene-ralen Zerstückelung, Bemächtigung und Aneignung der Wirklichkeit”. (VHF, 54) In der japanischen Tradition sieht Waldenfels eine andere Form der Ordnung, „die einer sol-chen Separierung und Zentrierung strikt zuwiderläuft” (VHF, 54f.):

Dies zeigt sich, wie schon vielfach erörtert, im Gebrauch der Personalpronomina. Nicht nur steht der gewöhnlichen kanonischen Dreizahl der Personalpronomina eine Vielzahl entspre-chender Pronomina gegenüber, die kontextuell je nach Art, Nähe und Rang der Beziehung variieren, sondern es kommt hinzu eine viel größere Impersonalität gängiger Redeweisen, denen nicht einmal auf Grund der Verbform die Zuordnung zum Sprecher oder zum Ausge-sprochenen bzw. überhaupt zu einer bestimmten Person abzulesen ist. Ein Wortwechsel, der in unserer Sprache etwa so lauten würde: „Was machst *du*?” – „*Ich* höre Musik”, würde sich im Japanischen etwa anhören wie: „Was machen?” (nani shiteruno) – „Musik hören” (ongaku o kiiterundayo). Die Zurückhaltung im Gebrauch der Personalpronomina geht so weit, daß es üblich ist, Mutter, Vater und Geschwister sein Leben lang nicht mit „Du” anzu-reden, sondern mit „Frau Mutter” (oka-san) usf. Hinter dieser kontextuellen und restringier-ten Personalisierung steht der Vorrang eines Zwischenen, das im „Ki”, einer klimatisch-atmo-sphärischen Sphäre zwischen Mensch und Mensch, seinen eigentümlichen, nur mit größter Mühe zu übersetzenden sprachlichen Ausdruck gefunden hat. (VHF, 55)

Die Unterschiede lassen sich auf verschiedene Weise aus- und bewerten. So kann bspw. „aus einer bestimmten eurozentrischen Perspektive [...] die japanische Sprech- und Ver-

haltensweise als Ausdruck mangelnder Differenzierung, die einer ‚naturwüchsigen‘ Ordnung verhaftet bliebe“ (VHF, 55) erscheinen. Und umgekehrt die westliche Kultur mit ihrer „Subjektivierung als Ausdruck einer übersteigerten Individuierung, in der das soziale Gefüge aus dem Blick und aus den Fugen gerät.“ (VHF, 55) Dieses Für und Wider ließe sich nach Waldenfels noch weiter fortsetzen; oder auch beenden, wenn man davon ausginge, dass beide Kulturen „inkommensurabel“ wären. Denkt man das Verhältnis der Kulturen als Verschränkung, fügt man diesen beiden Möglichkeiten noch eine dritte hinzu, die die andere Kultur nicht als tendenziell defizitär, abweichend oder korrumpiert auffasst, und auch nicht einfach die Verbindung kappt, indem von einer totalen Inkommensurabilität ausgegangen wird. Von der Figur der Verschränkung auszugehen bedeutet, „daß jeweils Spuren des Anderen im Eigenen zu finden sind, und daß intrakulturelle Differenzen den interkulturellen Differenzen entgegenkommen“. (VHF, 55) Es finden sich auch in der westlichen Tradition Elemente – z.B. in ihrem „Anfang“ bei den Griechen –, die weit entfernt sind vom neuzeitlichen Verständnis des „Ich“ und der Subjektivität, das so charakteristisch geworden ist:

Es genügt, daran zu erinnern, daß es für Platon und Aristoteles nur eine Seele und ein Selbst gibt, aber kein substantiviertes ego. Und ebenso kann man darauf hinweisen, daß die Subversion und Destruktion des „Subjekts“, die uns schon seit langem im westlichen Denken begegnet, so etwa in Lichtenbergs oder Nietzsches Zweifel daran, daß hinter jedem Gedanken ein Denker, hinter jeder Tat ein Täter stehe, in Rimbauds Alterierung des Ich, in der Betonung von Passivität und Anonymität in der Phänomenologie von Husserl, Merleau-Ponty, Levinas und anderer, im Bestehen auf strukturalen Differenzen, deren Spiel bestimmte Dominanten zuläßt, doch keine zentrale Instanz voraussetzt, – daß dies und anderes mehr auf ein soziales Zwischenfeld hinzielt, das sich im japanischen „Zwischen“ in mannigfacher Hinsicht annähert. (VHF, 55f.)

Das Zwischen, wie Waldenfels es skizziert, ist kein homogener Raum und nicht zu denken ohne Spannungen und Hierarchien – welche allerdings keine Konstanten, sondern Verfestigungen sind, die sich wieder lösen können. Weil eine Struktur verschränkt ist, ist sie nicht zugleich beruhigt:

Wird Verschränkung als ein Prozeß betrachtet und nicht als Resultat, so fällt sie zusammen mit dem intra- und interkulturellen Austausch zwischen Eigenem und Fremdem, der stets auch etwas von einer Auseinandersetzung an sich hat. Die Verschränkung schließt den Widerstreit ein, gerade weil die Austauschpartner weder in einer gemeinsamen Welt noch in getrennten Welten leben, sondern eben in einer Zwischenwelt. (VHF, 56)

Vorerst lässt sich zusammenfassen, dass „[d]ie Anwendung des Modells der Verschränkung im Bereich von Sozialität und Kulturalität besagt, daß wir sowohl Eigenes im

Fremden wie auch Fremdes im Eigenen finden. Eine Konsequenz daraus wäre, daß wir nicht nur Ethnologen einer fremden, sondern auch Ethnologen unserer eigenen Kultur werden können". (VHF, 56) Eigenes und Fremdes sind aufeinander bezogen, so zwar, dass sie sich nicht völlig fremd sind; das Eigene ist nicht gänzlich eigen und das Fremde nicht völlig fremd. Waldenfels nähert die beiden einander an. Dabei geht das eine dem anderen nicht voraus, sondern sie bedingen sich gegenseitig: „Eigenheit und Fremdheit [bilden] eine Differenz, die nur als Resultat einer Differenzierung aufgefaßt werden kann, also einen Zustand relativer Indifferenz voraussetzt." (VHF, 56) Am Beginn stehen keine positiven Einzelglieder. Würde zu Beginn kein „Zustand relativer Indifferenz" vorausgesetzt,

müßte man mit Einzelpersonen rechnen, die erst nachträglich einen Kulturaustausch pflegen. Man würde als unmittelbar nehmen, was erst einer isolierenden Sicht oder Praxis entstammt. Einzelnes, das unabhängig gedacht würde von einem Prozeß der Vereinzelung, wäre ein Konstrukt oder Phantasma wie die von Marx ironisierte Robinsonade. (VHF, 56)

Eigenheit und Fremdheit werden zwar differentiell bestimmt, doch das Motiv der Standortgebundenheit – ohne das die Rede von Eigenem und Fremdem keinen Sinn ergibt – erlaubt es nicht, von *neutralen* Differenzen auszugehen. Waldenfels verbindet Motive des Strukturalismus mit phänomenologischen. Die systematische Gleichgültigkeit des Strukturalismus erhält so Orientierung:

Doch die Orientierung an einer *puren Differenz*, wie sie auch zwischen Elementen eines Systems besteht, reicht nicht aus, den spezifischen Charakter von Eigenheit und Fremdheit zu erfassen. Europäische Nationalkultur und afrikanische Stammeskultur verhalten sich nicht zueinander wie die Vokale a und o in einem sprachlichen Lautsystem. Hier herrscht eine Symmetrie, die es gleichgültig macht, ob a von o oder o von a unterschieden wird. Hinter dieser Differenz steht eine grundlegende *Indifferenz*, die es gleichgültig machen würde, ob man die Sklaverei von Seiten des Sklavenhalters oder von der des Sklaven aus betrachtet. Zur Differenz von Eigenheit und Fremdheit gehört dagegen eine unaufhebbare *Präferenz* des Eigenen, und dies nicht im Sinne eines Besseren oder Höheren, sondern im Sinne eines *Sich-unterscheidens*, eines Selbstbezugs in der Beziehung, der dem Verhältnis zwischen Ich und dem Anderen, zwischen Eigen- und Fremdkultur eine unaufhebbare *Asymmetrie* verleiht. (VHF, 56f.)

In dem linguistischen Beispiel, das Waldenfels bringt, ist die Symmetrie nicht problematisch, wenn es um die Thematisierung des Fremden geht, ist sie es dagegen schon. Es gibt Kontexte, in denen es nicht gleichgültig ist, von welcher Seite man eine Differenz thematisiert. Diese *asymmetrischen* Verhältnisse handeln von Perspektiven und Standpunkten – im wortwörtlichen Sinn: Waldenfels versucht an diese Probleme als *räumliche* heranzugehen. So wie das *Zwischen* eine räumliche Dimension beschreibt, soll das

Verhältnis von Eigenem und Fremdem überhaupt in einer *Topologie* gedacht werden. Der Raum, von dem hier die Rede ist, ist kein neutraler, quantitativer Raum wie der eines Koordinatensystems, sondern ein Raum verschiedener Beschaffenheiten. Waldenfels arbeitet hier ausgehend von der Definition des Fremden bei Husserl. Für diesen, so Waldenfels,

besteht das Fremde in einer „bewährbaren Unzugänglichkeit des original Unzugänglichen“ [...]. Die viel zu wenig beachtete Eigenart dieser sonderbaren Definition besteht darin, daß sie die geläufige Bahn der Was-ist-Fragen verläßt und nicht fragt, *was* das Fremde ist, sondern *wo* es ist und *wie* es erreichbar ist. Hier zeigen sich Ansätze der bereits erwähnten Topologie. (VHF, 57)

Mit dem Übergang der Was-ist-Frage in dieses räumliche Annäherungsverhältnis soll sich ein neues Problemverständnis einstellen. Bemerkenswert an Waldenfels' Konzeption ist, dass in diesem Lokalisations- und Annäherungsverhältnis an das Fremde stets eine Distanz bleibt, ein irreduzibles Moment der Ferne: „Der Fremde als Fremder ist anderswo, an einem Ort, an dem ich nicht bin und niemals sein kann. Eine bloße Relativlogik oder eine strukturelle Kombinatorik würde diesen Graben zwischen Eigenem und Fremdem zuschütten, bevor er überhaupt gewahr wird.“ (VHF, 57)

Zur Beschaffenheit dieses Erfahrungsraums gehört, dass es in ihm Distanzen gibt, also Ferne und Nähe. Eine Bedingung dafür ist, dass es ein *Hier* gibt. Dieses Hier, das ein Ausgangspunkt ist, denkt Waldenfels mit Husserl als *leibliches*. Die Welt wird von einem leiblich-körperlichen Ausgangspunkt aus erfahren. Demgemäß kommt ihm in der Bestimmung der „Unzugänglichkeit des Fremden“ (VHF, 57) eine ausgezeichnete Rolle zu:

Fremd ist, 1. was außerhalb des eigenen Bereichs vorkommt (*externum, peregrinum, xenon, étranger, foreign*), 2. was einem anderen gehört (*alienum, alien*), 3. was von fremder Art ist, als Fremdartiges (*insolitum, xenon, étrange, hétérogène, strange, heterogenous*). Es sind also Aspekte des *Ortes*, des *Besitzes* und der *Art*, die dem Fremdem im Gegensatz zum Eigenen sein Gepräge geben. Entscheidend ist dabei das leibhaftige Hier, der Ortsaspekt also, der ohne die beiden anderen Aspekte, nämlich ohne die Okkupation als Inbesitznahme und die Ausübung einer Eigenart nicht zu denken ist, der aber auf gewisse Weise den Ton angibt. (VHF, 57)

Dieser Ort nun, so Waldenfels, „läßt sich kulturell verschieden gestalten.“ (VHF, 57) Wie das zum Beispiel geschehen kann, wird wieder am Unterschied vom traditionellen



japanischen zum modernen westlichen Stil erläutert.<sup>42</sup> Der Ort, das Hier, zeigt sich nicht abstrakt, sondern als kulturell gestalteter. Ähnlich wie Husserl davon spricht, dass sich die Lebenswelt jeweils als bestimmte Umwelt gibt, erschließt sich auch diese allgemeine Struktur bezogen auf konkrete Erfahrung. Eigenes und Fremdes, so wie Waldenfels sie versteht, sind der Versuch einer Denkbewegung, die sich deutlich von einem traditionellen Denken unterscheidet, wenn sie sich auch mit ähnlichem beschäftigen. Es ist der Anspruch, Probleme die keineswegs neu sind, auf eine neue Art anzugehen und so zu anderen Ergebnissen zu gelangen:

Wie auch immer dieser Ort sich im einzelnen gestalten mag, zu ihm gehört eine Schwelle, die Eigenes von Fremdem trennt. Anders als das onto-logische *Andere* (*heteron, aliud*), das dem *Selben* (*tauton, idem*) entgegensteht und einer Geste der *Abgrenzung* entstammt, geht das Fremde, das dem Selbst (*ipse*) und seinem Eigenen entgegensteht, aus einem Prozeß der *Ein- und Ausgrenzung* hervor, einem Prozeß, der sich nicht zwischen zwei Termen abspielt, sondern zwischen zwei Topoi. Das Drinnen als dem Bereich des Eigenen im Gegensatz zum Draußen als dem Bereich des Fremden läßt sich immer nur okkasionell bestimmen, nämlich vom Ort des Sprechers oder Täters her, und insofern widersetzt es sich einer universalen Einordnung. (VHF, 57f.)

Es ist vor allem der letzte Satz, der für das Weitere wichtig wird, wenn es um die Möglichkeit *universaler* Aussagen geht, bzw. um das Fremde, das sich der Einordnung widersetzt. Der Rückbezug der Aussage auf den *Ort*, von dem aus sie getätigt wird, verhindert gewissermaßen ihre Universalität. Zumindest wird eine Einschränkung gemacht: von *diesem* Ort aus, ist die Aussage universal. Anders formuliert: ein Denken, das *im* Zwischen bleibt, das von einem gewissen Ort ausgeht, nimmt keinen äußerlichen Standpunkt ein, im Gegensatz zu einem Denken *des* Zwischen, das von außen agiert, ohne seine Position selbst zur Disposition zu stellen. Es geht darum, sich nicht aus dem Spiel auszunehmen, oder sich den Anschein zu geben, es zu tun. Die Topologie von Eigenem und Fremdem soll genau das bewerkstelligen. Was passiert, ist folgendes – zuerst die negativen Bestimmungen:

Diese erste Ortsbestimmung des Eigenen und Fremden zieht eine wichtige Konsequenz nach sich. Eigenes und Fremdes sind *unvergleichlich* in einem ganz besonderen Sinne. Sie sind nicht in dem Sinne unvergleichlich, daß die eine Lebensform oder die eine Sprache ganz anders wäre als die andere. Eine solche Annahme würde bereits einen anfänglichen Vergleich voraussetzen, obwohl dieser sich doch verbietet, wenn eines vom anderen *toto*

---

<sup>42</sup> Waldenfels verweist auf eine Studie, die davon spricht, „wie sehr die moderne westliche Wohnung mit ihren abgeteilten Zimmern und geschlossenen Türen sich von der traditionellen Anlage des japanischen Hauses als einem von Zimmer zu Zimmer durchlässigen ‚Zwischen-Raum‘ unterscheidet.“ (VHF, 57)

*coelo* verschieden wäre. Um eine solche qualitative oder quantitative Verschiedenheit geht es hier jedoch nicht. (VHF, 58)

Die Betonung des Orts hat nicht das Ziel im Eigenen, komme was wolle, zu verbleiben. Davon abgesehen, dass das Eigene nicht mehr so leicht zu bestimmen ist, geht es vielmehr darum, das Fremde *als* Fremdes nicht sofort zu integrieren, indem man von einem Vergleich ausgeht, der es vielleicht subtil, aber doch, bestimmt. Ein Vergleich setzt einiges voraus, es soll aber voraussetzungslos an das Fremde herangegangen werden. Waldenfels fährt anschließend an das vorige Zitat fort:

Unvergleichlichkeit besagt in der Fremderfahrung etwas anderes, nämlich daß das Fremde als Fremdes jedem Vergleich *entrückt* ist, eben weil es gar nicht *etwas* ist, was wir vorwegnehmen, erwarten, erfassen oder bestimmen können. Als etwas, als unbestimmtes X wäre es auf gewisse Weise bereits angeeignet, in Eigenes verwandelt; denn selbst wenn es noch unbestimmt wäre, so wäre es doch bestimmbar und fortbestimmbar. Das Fremde würde sich reduzieren auf noch nicht Bekanntes und noch nicht Bewältigtes. (VHF, 58)

Der Logik des Vergleichs erscheint das Fremde nicht *als* Fremdes, sondern als potenziell Eigenes, als Eigenes, das noch nicht voll entwickelt ist. Das Fremde, sofern es nicht Eigenes in irgendeiner Stufe ist, scheint unerreichbar. Waldenfels' Kniff ist es, die vermeintliche Abgeschlossenheit des Eigenen zu problematisieren. Das Eigene ist bezogen auf Fremdes – es zeigt sich in Grenz- und Randerfahrungen:

Das Fremde als solches ist dagegen jenes, wovon wir bereits ausgehen, wenn wir fragen, was es ist. Wir gehen vom Fremden aus, bevor wir darauf zugehen. Das Fremde kündigt sich an in Form einer Beunruhigung, eines „je ne sais quoi“, einer Situation, wo wir uns nicht ein- und auskennen. (VHF, 58)

Man muss ergänzen: das Eigene ist bezogen auf Fremdes, indem es von ihm angesprochen ist und antworten muss:

Dialogisch gesprochen erscheint das Fremde als jenes, *worauf* wir antworten, wenn wir etwas sagen und tun. Es wirkt mit als Anspruch, Anruf, Anreiz, Anforderung oder Herausforderung, als Provokation im vielfältigen Sinne dieses Wortes. Zwischen Anspruch und Antwort gibt es keinen Konsens, keine Einigung, keinen Vergleich, weil jede Zustimmung und Übereinstimmung bereits voraussetzt, daß wir auf den anderen hören, und weil jeder Vergleich auf ähnliche Weise voraussetzt, daß wir auf etwas Fremdes eingehen, seinen Attraktionen und Repulsionen unterliegen. (VHF, 58)

„Zwischen Anspruch und Antwort gibt es keinen Konsens“ – das Fremde tritt bei Waldenfels zunächst als eine Beunruhigung auf, zu der es sich zu verhalten gilt. In diesem Verhalten gibt es einen Spielraum an Möglichkeiten, da die Antwort aber nur kompromisshaft ausfallen kann, wird das ganze sehr offen gedacht. Es ist ein Anspruch, der nicht zu tilgen ist. Der Anspruch des Fremden, in seiner ganzen Offenheit, geht, wie ge-

sagt, einem Vergleich voraus. Eher ist der Vergleich eine der Möglichkeiten, die zur Auswahl stehen. Seine Grenzen und seine Leistungsfähigkeit sind zu prüfen:

Angesichts eines solchen Fremden, das sich jedem Vergleich entzieht, bedeutet jedes Vergleichen ein „Gleichsetzen des Nichtgleichen“, wie Nietzsche sagt, oder ein „Vergleichen des Unvergleichlichen“, wie es bei Levinas heißt. Dieses Vergleichen geschieht vom Standpunkt eines Dritten aus, der abgrenzt und abwägt und das Denken im Zwischen durch ein Denken des Zwischen ersetzt. Komparatistik ist stets möglich, sie ist auch zweckdienlich, doch verfehlt und vergewaltigt sie die Fremdheit des Anderen, wenn sie sich in die Rolle eines Überschauers von Welten, Kulturen und Sprachen etabliert und den ersten Rang beansprucht. (VHF, 58)

Der Vergleich ist durchaus sinnvoll – innerhalb seiner Grenzen. Problematisch wird es, werden diese überschritten, wird also nicht beachtet, dass er seinen Gegenstand zu rechtstutzt und als etwas behandelt, das er nicht ist.

Mit der untilgbaren Differenz von Anspruch und Antwort kommt die Notwendigkeit, eine Form des Denkens zu etablieren, die mit dem Kompromiss umgehen kann – und nicht der Meinung ist, einen Konsens erreicht zu haben, der nicht zu erreichen ist.

#### Zurück zu Heim- und Fremdwelt

Zurück auf der Ebene von Heimwelt und Fremdwelt sind verschiedene Grade der Fremdheit zu unterscheiden. *Die Lebenswelt* zeigt sich, wenn man den Blick darauf richtet, als eine Vielzahl von (Sonder-)Welten, die sich alle mehr oder weniger fremd sind: „Allgemein gesprochen gibt es sovielen Fremdheiten, wie es Ordnungen gibt, die sich in den spezialisierten Sonderwelten einer bestimmten Lebenswelt oder in verschiedenen, historisch und geographisch variierenden kulturellen Lebenswelten niederschlagen.“ (VHF, 59)

Im nächsten Schritt wird dies präzisiert – Waldenfels differenziert die Fremdheit und bietet dabei eine Interpretation von Husserls Begriffspaar Heim- und Fremdwelt. Es sind drei Fremdheiten, von denen er spricht:

Stets wäre hierbei zu unterscheiden zwischen *alltäglichen* oder *normalen* Fremdheiten innerhalb einer Ordnung, wozu im Normalfall (der jederzeit gestört oder stetig untergraben werden kann) die Fremdheit unserer Stadtnachbarn oder der Straßenpassanten gehört, sodann einer *strukturalen* Fremdheit, die alles betrifft, was außerhalb einer bestimmten Ordnung sich befindet und den Charakter des Fremdartigen annimmt, und schließlich einer *radikalen* Fremdheit, die uns außerhalb jeder Ordnung versetzt. In gewisser Weise trifft dies zu auf Hyperphänomene wie Eros und Tod, es sei denn, der Mensch macht den Versuch, in einer umfassenden Ordnung heimisch zu werden – oder doch wenigstens in einer funktionierenden Ordnung, die dem Fremden den Stachel nimmt. (VHF, 59)

Was die radikale Fremdheit betrifft, ist Waldenfels nicht sonderlich ausführlich. Die Funktion des radikal Fremden scheint aber zu sein, die Unabgeschlossenheit einer Ordnung zu markieren. Das radikal Fremde lässt sich nicht überbrücken, so wie das normale Fremde beispielsweise, das man zumindest in Ausschnitten mehr und mehr kennen lernen kann. Das Fremde bei Waldenfels soll etwas Beunruhigendes haben, etwas sein, womit man umgehen lernen muss, ohne dass man es einer endgültigen Lösung zuführen kann. Das recht verstandene Fremde bei Waldenfels behält seinen Stachel.

Entlang dieser Linie, lässt sich das Hyperphänomen Tod interpretieren. Der Tod markiert dann eine Leerstelle, die interpretativ verschiedenst aufgefüllt werden kann, womit er sein Unbestimmtes verliert. Eine Ordnung, die sich noch in die Leere des Todes projiziert unternimmt tatsächlich den Versuch, umfassend zu sein – wobei offen bleibt, wie überzeugend eine solche Antwort ausfallen kann. Wenn auch das Hyperphänomen Tod keine theoretische Antwort zulassen mag und in dieser Hinsicht *absolut* ist – unter einer anderen Hinsicht ist der Tod sehr präsent und auf eine bekannte Weise unvertraut –, möchte Waldenfels das *radikal* Fremde nicht mit einem *absolut* Fremdem verwechselt wissen:

Wohlgemerkt, radikale Fremdheit bedeutet keine absolute Fremdheit. Alles Außer-Ordentliche bleibt bezogen auf die jeweilige Ordnung, der es sich entzieht und die es übersteigt. Um ein naheliegendes Beispiel zu wählen: eine Fremdsprache, die absolut anders wäre als die eigene Sprache, würde nicht einmal als Sprache gehört, sie wäre keine *Fremdsprache* mehr und würde sich in ein merkwürdiges Geräusch verwandeln. (VHF, 59)

Es geht Waldenfels nicht darum, das Fremde schlechthin auszumachen. Das Fremde soll nicht losgelöst gedacht werden, sondern von einem Ort aus, von einem Standpunkt, von dem aus es fremd sein kann. Das radikal Fremde ist der Grenzbegriff, der von einer Ordnung aus über diese Ordnung hinaus weist; in diesem Sinn spricht Waldenfels von ihm als dem Außer-Ordentlichen. Es ist eine schwierige Sache mit dem radikal Fremden, überhaupt wenn es als Außer-Ordentliches gefasst wird: zu schnell ist es vereinahmt; nennt man es ein bloßes X, ist es schon mit einem Begriff der Ordnung bestimmt, und insofern in diese eingeholt. Und doch ist es nicht etwas gänzlich anderes, sondern das *Außer-Ordentliche* und damit mit der Ordnung verbunden – und wenn es nur durch den vagen Anflug einer Unsicherheit ist. Das radikal Fremde bleibt in einer Ambivalenz – dramatisch formuliert –, bedrohlich und bedroht zugleich. Einerseits eine

jede Ordnung subtil unterlaufend und verunsichernd, andererseits von diesen Ordnungen tendenziell negiert.

Entlang dieser Linie – ob die Radikalität des Fremden gewahrt bleibt oder nicht – diskutiert Waldenfels Husserl. (vgl. VHF, 60) Es ist die Frage, ob eine Ordnung den Anspruch erhebt völlig schlüssig und geschlossen zu sein. Vor allem was die Lebenswelt-Problematik anlangt – das Verhältnis der Sonderwelten zueinander und ihre Gliederung als Heim- und Fremdwelt –, findet Waldenfels bei Husserl statt der Radikalität des Fremden den Versuch, eine durchgehende Gemeinsamkeit zu etablieren. Die Kritik hat zwei Momente, die verschränkt sind. Einerseits betrifft sie die Natur als „Wahrung eines intakten Kernes oder einer fundamentalen Schicht von Eigenheit“ (VHF, 69), die auf eine einzige Lebenswelt hinausläuft und andererseits geht es um ein gewisses Verständnis von Europa.

Der erste Punkt, die Konzeption einer Natur, die aller Kultur fundierend zu Grunde liegt und ihre Kritik wurden bereits ausführlich diskutiert.<sup>43</sup> Auf die so verstandene Lebenswelt beziehen sich Waldenfels' Einwände:

Doch eine einzige Lebenswelt, die den ersten Boden und letzten Horizont aller Erfahrung abgäbe und einer einzigen Vernunft zum Durchbruch verhülfe, hätte zur Folge, daß die Fremdheit – wie im antiken Kosmos oder wie in der Hegelschen Vernunftgeschichte – auf eine vorläufige Form der Fremdheit oder Entfremdung reduziert würde. Fremdheit wäre kein Radikal, sondern ein Derivat. Die Verständigung von Eigenheit und Fremdheit würde unterbaut von einer anfänglichen Eigenheit vor der Fremdheit, sie würde überhöht von einer möglichen Gemeinsamkeit jenseits von Eigenheit und Fremdheit. (VHF, 60)

Dieses bestimmte Verständnis von Natur, das Husserl entwickelt, hat das Potenzial, die Radikalität der Fremdheit zu verdecken. Es braucht ein bestimmtes Verständnis der Lebenswelt, so Waldenfels, um die Lebenswelt trotz ihrer synchronen und diachronen Differenzen als einheitliche zu beschreiben. Die Einigung der Sonderwelten auf diese Weise ist für ihn aus mehreren Gründen problematisch. Sowohl wegen der Modifikationen am Begriff der Erfahrung, die dafür nötig sind und weiters, darauf aufbauend, dass unberechtigterweise die Differenz von Eigenem und Fremden entschärft wird. Denn als kulturell-invariante würde die Natur allen kulturellen Differenzen zu Grunde liegen und Eigenes und Fremdes schnell auf eine gemeinsame Grundlage stellen. Gewisse allgemeine Merkmale in der Natur zu finden ist dabei die eine Sache, bspw. dass Körper ü-

---

<sup>43</sup> Vgl. Punkt 4.1. und dessen Unterpunkte.

berall auf der Welt naturwissenschaftlich *beschreibbar* sind. Auf einem anderen Blatt steht, ob dieses Verständnis der Natur tatsächlich *die* Natur beschreibt, oder doch eines von vielen möglichen Naturverständnissen ist, ein bestimmtes, nämlich ein naturwissenschaftliches. Es ist dabei die Frage, wie sehr Husserls Verständnis der Natur von dem der neuzeitlichen Naturwissenschaften beeinflusst ist.

Damit kommt auch das zweite Moment der Kritik in den Blick, nämlich Waldenfels' Kritik an Husserls Europa-Verständnis – denn immerhin werden die Wissenschaften mit Europa identifiziert als dem Ort, wo sie gestiftet wurden. Husserls Ambivalenz hat zur Folge, so Waldenfels' Lesart, „daß er gewissen Vorurteilen des westlichen Denkens verhaftet bleibt, auch und gerade dort, wo er am Ende seines Lebens die ‚Krisis der *europäischen* Wissenschaften' beschwört.“ (VHF, 60)

### Europa – das Allgemeine?

Der Idee, dass Husserl von Europa ausgehend denken will, kann Waldenfels einiges abgewinnen, dem Verständnis, das dieser von Europa hat wenig:

Die Überlegungen zum Verhältnis von Heimwelt und Fremdwelt würden ortlos bleiben, wenn sie nicht ausgingen von einer bestimmten Heimwelt, die in unserem Falle die europäische ist, eine Heimwelt also, die einen Namen trägt. Was hat ein Eigenname verloren in einer Geschichte der Vernunft? Ist Europa überhaupt ein gewöhnlicher Eigenname, ist er nicht vielmehr ein geographischer Name für die Vernunft selbst, für eine umfassende Form der Vernunft, für eine „ideale Lebens- und Seinsgestalt“ (KR, 320)? (VHF, 60f.)

Es ist richtig, sich dessen bewusst zu sein, von einem bestimmten Ort ausgehend zu denken. Es kommt darauf an, was man unter ihm versteht. Waldenfels sieht Husserl in einer Tradition europäischer Denker, deren Verständnis von Europa und der Welt den *philosophischen* Eurozentrismus ausmachen. Dieser Zentrismus ist keine Selbstbehauptung, die „sich unter anderen Vorzeichen auch in anderen Kulturen findet“ (VHF, 61), gemeint ist etwas spezielleres, denn seine Eigenheit ist es „mit dem Eigenen zu beginnen, durch das Fremde hindurchzugehen, um schließlich beim Ganzen zu enden. Die schlichte Aneignung durch ein Ich oder Wir wird ersetzt durch die sublimale Aneignung mittels eines Logos, dem auf die Dauer kein Sinn fremd bleibt.“ (VHF, 61)

Von Europa ausgehend als Europäer denkend hat man die sonderweltliche Beschränktheit einer Heimwelt hinter sich gelassen:

Der Europäer darf, solange er sein griechisches Erbe wahrt, darauf bauen, als Kosmopolit *bei sich zu Hause in der Welt und in der Welt bei sich zu Hause zu sein*. Wer es ihm gleich-tun will, wird sich europäisieren, während der Europäer keinen Grund sieht, sich zu indianisieren (KR, 320). Europa als kulturelle „Übernationalität“ betrachtet sich als Vorhut einer Gemeinwelt, die von einer Allgemeinschaft bewohnt wird (KR. 320, 336). (VHF, 61)

Waldenfels formuliert die Bedingungen für diese Art des Denkens, das dem, das er entwickeln möchte, entgegengesetzt ist. Das Eigene, das kein Fremdes kennt, tendiert unter Berufung auf sich selbst zu Diskriminierung<sup>44</sup> und im äußersten Fall bis zu vernichtender Brutalität:

Doch diese Vereinigung von Eigenem und Fremdem, von Ego- und Logozentrismus setzt voraus, daß die Kontingenz alternativer Ordnungen sich mehr oder weniger bruchlos und vorbehaltlos in eine Gesamtordnung einfangen oder einer Grundordnung unterwerfen läßt, die in ihrer Allgemeinheit keine Fremdheit mehr kennt [...]. Was dann noch fremd bleibt, ist nicht uns fremd, sondern dem rechten Glauben und der rechten Vernunft; es erweist sich als barbarisch, heidnisch oder primitiv, als Bodensatz der Vernunftgeschichte, der getrost eliminiert werden kann. (VHF, 61)

Es handelt sich um zwei verschiedene Arten Interkulturalität zu denken, es sind zwei (Lebens-)Welt-Entwürfe – die Überschrift, unter der Waldenfels diese Problematik behandelt lautet „Gemeinwelt oder Zwischenwelt?“ (VHF, 60) Die Problematik mit der Gemeinwelt ist, dass das Gemeinsame, das sie behauptet, eine Fortsetzung des Eigenen unter anderem Namen ist, so Waldenfels’ Befund und Darstellung: „Die Gemeinwelt, die sich hier abzeichnet, läßt sich bestimmen als Eigenwelt, die sich erweitert, indem sie ihre Möglichkeiten erweitert, doch dabei den Spielraum *eigener Möglichkeiten* nicht verläßt.“ (VHF, 62)

Dass es hier um schwierige Unterscheidungen geht, ist klar. Was zum Beispiel, ist eine *eigene* Möglichkeit? Waldenfels hat einen sehr strengen und zugleich weiten Begriff des Eigenen, was man daran erkennt, wie das *radikal* Fremde bei ihm bestimmt ist – es wird schon angeeignet, wenn man es ein X nennt. Die Radikalität des Fremden ist leicht ge-

---

<sup>44</sup> Waldenfels gibt ein Beispiel aus der Philosophie, erneut aus der Sprachanalyse:

„Ein Beispiel unter vielen für eine rationale Bewältigung des Fremden finden wir bei Hegel, der in seiner ‚Enzyklopädie‘ sich immerhin die Mühe macht, die Fremdartigkeit der chinesischen Schriftsprache, die bloße Vorstellungen bezeichnet, gegenüber der Buchstabenschrift, die sich auf Töne bezieht, die selbst schon Zeichen sind, eindeutig abwertet. Eine Schrift, die mit Ideogrammen arbeitet, ist ‚notwendig verwickelt und verworren‘, weil sie sich dem Wechsel der Vorstellungen anzupassen hat. Wenn sie ihre Funktion doch einigermaßen erfüllt, dann in Folge des ‚Statarischen‘ der chinesischen Gesellschaft, ihrer Philosophie und Bildung. Exemplarisch ist der Überlegenheitsgestus, mit dem verschiedene Schriftarten einem einzigen Maßstab unterworfen werden, als wäre es nicht denkbar, daß etwa der pikturale Schrifttyp in seiner mehrdimensionalen Bildlichkeit und Räumlichkeit gegenüber der Linearität der Buchstabenschrift eigene Vorzüge bewahrt hätte und daß diese umgekehrt eine gewisse Verarmung der sprachlichen Ausdrucksmittel hervorruft.“ (VHF, 61f.)

nommen und das Fremde in eine Vorstufe des Eigenen verwandelt. Was den Eurozentrismus betrifft, speziell denjenigen Husserls, zeigen sich die Schwierigkeiten der Unterscheidung und Zurechnung bspw. in dem rasanten Hin und Her von Einschätzungen bei Ernst Wolfgang Orth<sup>45</sup>, der Husserl aus skeptischer Distanz – unter anderem – verteidigt. Nach Orth ist das, was Husserl in der griechischen Urstiftung sieht, nicht Eurozentrismus und kann es auch gar nicht sein. Denn „[d]ie Entdeckung der griechischen Philosophie als ‚neuartiges historisches Dasein der Menschheit‘“, bzw. „des Daseins aus dem Geiste der Autonomie“ [...]“<sup>46</sup> würde „einer möglichen ethnozentrischen Anmaßung gegenüber anderen Kulturen, also auch dem Eurozentrismus gleichsam beiläufig den Boden [...] entziehen.“<sup>47</sup> Der Boden wird den Einwänden entzogen, da „[m]ögliche Adressaten der philosophischen ‚Mission‘ [...] nun also gerade auf ihre Autonomie hin angesprochen [werden], die gleichsam ex definitione nicht auf die europäische Kultur beschränkt sein kann.“<sup>48</sup> Sieht man sich also an, was Husserl sagt und besinnt man sich darauf, was „Autonomie“ im vollen Sinn heißt, ist Husserl verteidigt. Denn „Autonomie“ im vollen Sinn muss über eine sonderweltliche kulturelle Beschränktheit bereits hinaus sein. Was dann aber noch bleibt, ist die Diskussion darüber, inwiefern *die* Autonomie mit Europa identifiziert werden kann. Orth verweist auf Husserls Unterscheidung von geistigem und empirischem Europa;<sup>49</sup> das *empirische* Europa ist der geographische Ort der Entdeckung einer Geisteshaltung – einer Geisteshaltung, die das *geistige* Europa markiert, welches mit der Idee der vollen Autonomie koinzidiert. Europa wird als geistiges Europa mehr als eine Sonderwelt unter anderen. Hier wird die Autonomie geboren mitsamt einer neuen Menschheit, nämlich der der Autonomie. Wer sich entschließt diese Idee zu seiner eigenen zu machen, ungeachtet der Herkunft, wird zum geistigen Europäer.

---

<sup>45</sup> Orth, Ernst Wolfgang: „Interkulturalität und Inter-Intentionalität. Zu Husserls Ethos der Erneuerung in seinen japanischen Kaizo-Artikeln“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 47 (H.3), 1993, 333-351. URL: <http://www.jstor.org/stable/20483545>.

<sup>46</sup> Orth, *Interkulturalität und Inter-Intentionalität*, 334.

<sup>47</sup> Orth, *Interkulturalität und Inter-Intentionalität*, 334.

<sup>48</sup> Orth, *Interkulturalität und Inter-Intentionalität*, 334.

<sup>49</sup> Vgl. Orth, *Interkulturalität und Inter-Intentionalität*, 334.



Wenn Europa die Autonomie entdeckt, ist diese dann das Eigene Europas? Die Autonomie gehört jedenfalls nicht dem empirischen Europa – aber das geistige Europa scheint ein anderer Name für sie zu sein. Europa – streng genommen müsste es heißen „geistiges Europa“ – wird so zum Namen der Freiheit überhaupt. Orth sieht das nicht als überzogene Selbsteinschätzung, aber mit leiser Ironie – direkt an das vorige Zitat anschließend setzt er fort:

Und zudem ist nach Husserl zwischen Europa im „geistigen Sinn“ und dem „empirischen Europa“ zu unterscheiden [...]. Dennoch bleibt ein Vorrang des empirischen Europa, nämlich derjenige, daß es zwar nicht allein autonom ist, daß es aber den Begriff der Autonomie entdeckt hat und ausdrücklich macht. Gerade damit erhält es ja den Rang des geistigen Europa. Immerhin scheint man daraus folgern zu dürfen, daß zumindest heutige Europäer gegenüber heutigen Nicht-Europäern hinsichtlich der Autonomie-Entdeckung keineswegs privilegiert sind. Denn sie sind beide bloß Erben. Der Beweis, daß wir unser Erbe (vielleicht auch jeweils uns selbst) nicht genau kennen, läßt sich aber wohl bei uns allen und so auch bei Husserl leicht führen.<sup>50</sup>

Waldenfels teilt dieses Europa-Verständnis offenkundig nicht. Die These von der Autonomie, die europäisch ist und doch allen gehört, wird nicht diskutiert. Die Zurückweisung funktioniert über den Vollständigkeitsanspruch, der – so Waldenfels – das europäische Denken bestimmt und der kein radikal Fremdes kennen kann und will. Diese Art des europäischen Denkens, wie eben gehört, erweitert also seine Möglichkeiten, ohne seinen eigenen Spielraum zu verlassen in einer umfassenden Gemeinwelt. Dagegen Waldenfels' Konzeption einer Zwischenwelt:

Anders verhält es sich mit Zwischenwelten, die einander fremd sind und fremd bleiben. Eigenes entsteht hier in der Antwort auf *fremde Ansprüche*. Jede umfassende Welt- und Weltgeschichtsordnung geht von der Voraussetzung aus, der Ursprung der Ordnung könne eingeholt und in die Ordnung selbst einbezogen werden. Anfang und Ende würden sich berühren im Zuge einer Wiedererinnerung oder einer wechselseitigen Anerkennung, wie wir dies aus Platons Lehre von der Anamnesis und aus Hegels Dialektik kennen, aus maßgebenden Denkformen also, auf die auch Gadammers Hermeneutik sich weiterhin beruft. Der teleologische, dialektische, hermeneutische oder kommunikative Zirkel kennt kein definitives Außen. (VHF, 62)

Die Zwischenwelt hingegen ist eine Verschränkung von Ordnungen; denn diese haben notwendig ein Moment der Kontingenz, das in die Ordnung mit eingeht und so verhindert, dass sie sich gänzlich schließt. Was bleibt, sind eben offene Ordnungen, die sich zu ihrer unveräußerlichen Kontingenz verhalten müssen. Dabei skizziert Waldenfels mit seiner Logik der Antwort den Fall einer Ordnung, die ihre Offenheit nicht theoretisch

---

<sup>50</sup> Orth, *Interkulturalität und Inter-Intentionalität*, 334.

und weiters praktisch zu verdecken sucht. Es ist also die Skizze eine Ordnung, die um die Kontingenz ihrer Stiftung weiß – darum, dass es ein Außen gibt, zu dem sie sich nicht nur verhalten muss, sondern *aus* dem sie sich sogar versteht:

Anders steht es, wenn die Ordnung aus einer Antwort erwächst auf eine Herausforderung, deren die Antwort nicht Herr ist. In diesem Fall gehört die Stiftung der Ordnung, das Grundfaktum ‚daß „es Ordnung gibt“, nicht selbst zu den Elementen oder Phasen dieser Ordnung. Damit eröffnet sich im Eigenen der eigenen Kultur eine „wilde Region“, die nicht in die eigene Kultur eingeschlossen ist und über die wir mit anderen Kulturen in Verbindung stehen [...]. Die Fremdheit unserer selbst, unserer eigenen Kultur öffnet eine Flanke, wo Eigenes *volens nolens* dem Fremden ausgesetzt und mit ihm verschränkt ist. (VHF, 62)

Bei Waldenfels gibt es Figuren der Beschränkung<sup>51</sup>: so z.B. wenn die Antwort auf den Anspruch nur unvollständig, bzw. nur in der Form eines Kompromiss auftreten kann – wenn also mehrere Antworten möglich sind, die verschieden ausfallen, was aber nicht nach einem allgemeinem Besser oder Schlechter bewertbar ist. Eine andere Figur der Beschränkung, also wieder eine Art, Kontingenz zu denken, ist bei Waldenfels markiert durch die Begriffe *Selektivität* und *Exklusivität*, wie sie bspw. im Text „Die Abgründigkeit des Sinns. Kritik an Husserls Idee der Grundlegung“, zuvor besprochen wurden. Auch hier geht es darum, dass es in der Gründung einer Ordnung ein Moment gibt, das ihr versagt, ihren Gültigkeitsbereich unbeschränkt auszuweiten. Eine Ordnung kann sich nur etablieren, indem sie aus dem Feld des Möglichen auswählt – wobei diese *eine* Wahl nur dadurch bestehen kann, dass sie Alternativen, die ebenfalls zur Wahl stehen, ausgrenzt. Zumindest der Möglichkeit nach bestehen diese dennoch fort. Ähnlich verhält es sich mit der „wilden Region“ aus dem obigen Zitat, die zwar zum Eigenen gehört und doch zugleich über dieses hinausweist, indem sie der Verweis auf alternative Ordnungen ist, auf ausgeschlossene Möglichkeiten.

Passend zu den vielen sprachphilosophischen Belegen, lässt sich auch der Anspruch auf das Allgemeine, der unter dem Namen Europa gestellt wird, als sprachlicher Akt formulieren:

Die Illusion einer Verschmelzung von Eigenheit und Allgemeinheit nährt sich [...] von der Illusion, die Rede *für* das Ganze sei Ausdruck des Ganzen selbst und das Ereignis des Sagens lasse sich selbst noch in den Sinn des Gesagten integrieren. Europa wäre die Kultur aller Kulturen, die sich selbst umfaßt. Größe und Elend Europas hängen an der Zweideutigkeit einer Fürsprache, die in eine Sprache des Ganzen hinübergleitet. Diese Fürsprache

---

<sup>51</sup> Ausführlich dazu Waldenfels, Bernhard: „Der Mensch als Grenzwesen“, in: ders., *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt/Main 2006, 15-33.

kann je nach Bedarf in kultureller, religiöser oder politischer Form auftreten; in jedem Fall tendiert sie dazu, die Multikulturalität in eine Monokultur aufzuheben. (VHF, 62)

Wenn unter dem Namen Europa das Allgemeine beansprucht wird, und es sich selbst damit über den sonderweltlichen Status hinaushebt, verweist Waldenfels wieder auf eine Diskrepanz, die verhindert, dass diese Fürsprache restlos schlüssig wird – der Akt des Sagens ist ein Überschuss über den Inhalt des Gesagten, er ist *mehr* als das Gesagte. Ähnlich wie in eine Ordnung der Akt ihrer Gründung nicht eingeschlossen ist, ist das Sagen vom Gesagten zu unterscheiden. An anderer Stelle führt Waldenfels genauer aus, wie die *Rede* vom Ganzen Vermittlungsschritte voraussetzt, wodurch „das Ganze“ provisorisch bleibt. Die Rede vom Ganzen ist nur möglich vermittelt der Figur des Fürsprechers, d. h. einer Person, die als Stellvertretung fungiert, ohne diese aber tatsächlich im vollen Sinne leisten zu können. Waldenfels skizziert einen interkulturellen Dialog, in dem die Beteiligten von ihrem Standpunkt aus sprechen und nicht von einer vermeintlich neutralen Instanz aus. Die Rede vom „Wir“ ist dabei ebenso notwendig wie sie Gefahr läuft, Identitäten zu konstruieren, die mehr in sich fassen als sie sollten; die Rede vom „Wir“ ist potentiell eine Anmaßung:

Aus der Perspektive der Beteiligten kann ein kultureller Austausch sich sprachlich nur so ausdrücken, daß „wir“ „euch“ gegenüberreten: Wir Deutsche – Ihr Polen, Wir Europäer – Ihr Afrikaner. Diese kollektive Konfrontation muß sich nicht auf der Ebene der Sprache abspielen; es genügen Blicke, Gesten oder Gerüche, um eine Fremdheitssphäre zu erzeugen. Doch bleiben wir bei der ausdrücklichen Form von Wir-Rede und Ihr-Anrede. Das „Wir“, das in diesem kollektiven Wortwechsel zum Ausdruck kommt, bedeutet zunächst einmal ein exklusives Wir, das die Angeredeten nicht mit einbezieht; andernfalls wäre die Fremdheit von Anfang an in einer umgreifenden Gemeinsamkeit aufgehoben. Ferner ist das wir nicht als schlichter Plural aufzufassen, der ein „Ich“ oder „Du“ in die Mehrzahl setzt, wie wenn bestimmte Exemplare einer Gattung oder Elemente einer Menge zusammengefaßt werden. Das Wir gehört dem Aussagevorgang an und kann niemals völlig dem Aussagegehalt zugerechnet werden. Schließlich gibt es kein Wir, das „wir“ sagt, sondern ich sage „wir“ oder ein anderer sagt „wir“, wobei jeweils ein Einzelner für andere mitspricht. Das Wir braucht einen *Fürsprecher*, der die Gruppe vertritt, auch wenn diese Vertretung reihum geht und nicht an eine repräsentative Person oder Personengruppe gebunden ist. Äußerungen, in denen Ausdrücke wie „Wir Deutsche“ oder „Ihr Afrikaner“ vorkommen, sind nach dem Ort zu befragen, von dem aus jemand derart für andere spricht. Kulturen begegnen einander nur über herausragende oder durchschnittliche Vertreter der jeweils anderen Kultur.<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> Waldenfels, Bernhard: „Zwischen den Kulturen“, in: ders., *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt/Main 2006, 121f.

## Die Universalisierung im Plural

Die Lebenswelt durch das Motiv der Verschränkung zu verstehen soll einerseits verhindern, dass sie in Sonderwelten zerfällt, die miteinander nichts zu tun haben, andererseits soll verhindert werden, dass sie vorschnell in einer bestimmten Deutung festgemacht wird. Es gilt zwei Ansprüchen gerecht zu werden: zum einen einem distinkten Verständnis des Eigenen, das um seine Grenzen weiß und darum, dass es unveräußerliches Fremdes gibt, und zum anderen dem Anspruch, dass das, wofür man steht, mehr ist als nur ein partikularer Anspruch unter anderen, den man vertreten kann oder auch nicht. Wie geht man mit dem Anspruch auf theoretische Vollständigkeit und universale Aussagen um? Das Eigene soll dabei weder ausufernd noch zu beschränkt gedacht werden. Waldenfels' Vorschlag:

Nicht nur an einer gewissen Konturierung des Eigenen ist festzuhalten, sondern auch an einer gewissen Form von Universalisierung, die sich über den Stand des Eigenen erhebt. Eine solche Universalisierung ist allerdings nur dann mit der interkulturellen Verschränkung von Heim- Fremdwelt vereinbar, wenn man das Paradox einer Universalisierung im Plural zulässt. (VHF, 63)

Diese Art der Universalisierung dürfte dem Anspruch des Eigenen sich auszubreiten Genüge tun, und wenn es wirklich die Akzeptanz des *Paradox* einer Universalisierung im Plural ist, sollte für die nötige Einschränkung des Anspruchs auch gesorgt sein. *Mehrere* Universalisierungen erzeugen freilich eine Spannung, die nicht leicht zu beruhigen ist.<sup>53</sup> Bei Waldenfels wird diese Spannung affirmiert, denn der Gedanke liegt nahe, dass sie unvermeidlich auftritt, wenn man die Ansprüche bzw. die Ordnungen, die sie vertreten, behandelt, wie sie behandelt werden sollen, nämlich als verschiedene. Geht man also davon aus, dass in Ordnungen notwendig ein Moment des Unvergleichlichen liegt, generiert man unvermeidlich Spannungen, wenn man nichtsdestotrotz vergleicht, was ja

---

<sup>53</sup>„In diesem Zusammenhang erinnere ich mich an eine Gesprächssituation, die man dem Gespräch der Weltreligionen zurechnen kann. Auf einer Tagung zum interkulturellen Dialog, die unlängst in Rom stattfand, trafen zwei Redner aufeinander, ein Rabbiner und ein Wortführer des Buddhismus. Beide Sprecher bezogen auf ihre Weise die jeweils vom anderen vertretene Religion in ihre Sichtweise mit ein. Der Vertreter der jüdischen Tradition erinnerte an den Bund Gottes mit Noah, den Gott mit allen Menschen schloß und nicht nur – wie den späteren Bund mit Abraham – mit dem ‚auserwählten Volk‘. Der Vertreter des Buddhismus wies demgegenüber darauf hin, daß eine Religion, die aus dem Nichts des Schweigens hervorgeht, alle Religionen umfaßt, auch jene Religionen, die von einem Wort Gottes ausgehen. Eine solche doppelte Universalisierung bleibt zweifellos kontextuell gebunden, da die verschiedenartige Gewichtung von schweigendem Nichts und adressierendem Urwort sich nicht einer einheitlichen Gewichtungsskala zuordnen läßt. Im Anschluss daran stellt sich die Frage, ob eine ähnliche Asymmetrie nicht auf alle Bereiche der Kultur und somit auch auf die Interkulturalität der Philosophie zutrifft, also auch auf unsere eigenen Überlegungen zur Grenze zwischen Eigenem und Fremdem.“ (VHF, 63)

nicht einfach unterlassen werden soll. Wenn Waldenfels davon spricht, dass keine einheitliche Gewichtsskala vorhanden ist, so tut er das im Einklang mit der Forderung, den Ort von dem aus man argumentiert, zu bedenken. Denn geht man davon aus, dass man nur *in* und *aus* einer Ordnung denken kann, dann steht kein allgemeines, d. h. neutrales Kriterium zur Verfügung. Das alles vorausgesetzt – dass nämlich Kulturen nicht partikular zu denken sind, obwohl die Universalisierung viele Schwierigkeiten mit sich bringt – liegt auf der Hand, dass „[e]ine Universalisierung im Plural [...] nicht zu verwechseln [ist] mit jenem schlichten kulturalistischen Relativismus, der sich umso leichter tut, je mehr die Dinge an Gewicht verlieren.“ (VHF, 63)

Bisher war oft von Einschränkung die Rede, wenn es um das Verhältnis von Eigenem und Fremdem ging, und die Einschränkung der Expansion des Eigenen – wie auch immer das geschehen mag – ist eine wichtige Dimension der Interkulturalität. Es ist aber nicht so, dass diese Art der Einschränkung bloß einen negativen Nutzen hat. Sie ist kein Abschneiden von Möglichkeiten, im Gegenteil, einher mit der Einschränkung kommt eine Erweiterung anderer Art, die verhindert, dass das Eigene sich unablässig wiederholt. Zwischen der Passivität des Angesprochen-Werdens und der Aktivität der Antwort entsteht ein kreatives Moment:

Antworten schließen ein Hören auf die Stimme des Fremden ein, jedoch keine Hörigkeit; denn Antworten, die wir geben, sind zu erfinden, nicht bloß wiederzufinden. Doch das, worauf wir antworten und zu antworten haben, liegt nicht in unserer Hand und entstammt nicht unserer freien Erfindung. Eigenheit, die aus dem Antworten erwächst, hat ihren Schwerpunkt außer sich im Fremden, auf das wir antwortend eingehen. Fremdheit ist auf diese Weise in die Eigenheit eingeschrieben. Eine reine Eigenkultur wäre eine Kultur, die keine Antworten gibt, sondern nur noch vorhandene Antworten repetiert oder variiert. (VHF, 63f.)

## 5. Schlussbetrachtungen

Held, Dilcher und Waldenfels interpretieren verschiedene Motive Husserls, um die Einheit der Welt zu denken. Die Art der Einigung fällt dabei ebenso unterschiedlich aus wie ihr Ausmaß. Insgesamt ergibt sich ein Spannungsverhältnis zwischen universalen Strukturen der Lebenswelt und ihrem jeweiligen konkreten Erscheinen als kulturell gestaltete. Die größten Differenzen treten also dort auf, wo es um die Frage geht, wie gut sich die Lebenswelt als konkret-geschichtliche mit der Lebenswelt als invariant-universaler verträgt – wie gut kann man von einem bestimmten Ort, einer bestimmten Zeit, einer bestimmten Erfahrung absehen, und wie sinnvoll erscheint es? Dass Abstraktion nötig ist, ist unbestritten, ebenso dass die Thematisierung der Lebenswelt aus einer Distanz erfolgt und notwendig abstrahierend verfährt. Aber welcher Grad von Abstraktion kann erreicht werden und welcher ist erstrebenswert? Die Frage nach dem Umgang mit der (lebensweltlichen) Erfahrung in Hinblick auf Kultur und Natur ist für diese Auseinandersetzung ein Beispiel, ebenso die Frage nach der Rolle Europas, denn hier zeigt sich die Lebenswelt eigenartig vermischt als universale und konkret-geschichtliche. Das Postulat einer formalen Grundstruktur, einer invarianten Struktur aller Varianten, steht sowohl im Falle der Erfahrung als auch im Falle des Verhältnisses der Sonderwelten zueinander in der Gefahr ungerechtfertigte Hierarchisierungen einzuführen. Die *eine* Welt steht in allen Fällen als Grenzbegriff im Raum; eine Tendenz auf Einigung gibt es immer, die Frage ist dabei, *wie* dieser Tendenz nach mit den Differenzen umgegangen wird. Die Frage nach der Binnenstruktur der Lebenswelt ist mehr als bloß die neutrale Frage nach den Verhältnissen von Sonderwelten zueinander, sondern die Frage nach dem virulenten Ort „menschlicher Bedeutsamkeit“ im weitesten Sinne. Dementsprechende Vorsicht ist geboten.

Was die Tendenz auf Einigung der Lebenswelt(en) angeht, gibt es einige Gemeinsamkeiten von Held und Waldenfels: bei beiden wird betont, dass die Lebenswelt in Heim- und Fremdwelt gegliedert ist, und das irreduzibel. Unterschiede ergeben sich in erster Linie dort, wo es darum geht, mit der Zerklüftetheit der Lebenswelt umzugehen: Held versucht aus Husserls Vorgabe der einen Welt, die sich nur als Umwelt zeigen kann, das größtmögliche Maß an Offenheit und Pluralität herauszuholen, indem die Vielheit im Wesen der Welt verankert wird. Der Rahmen, in dem Interkulturalität, bzw. die Kom-

munikation der verschiedenen Lebenswelten, stattfindet, ist dabei auf schillernde Weise universal und europäisch zugleich. Europa und Universalität werden gewissermaßen synonym – die Offenheit dieser Offenheit und dieses Rahmens wird dadurch aber höchst fragwürdig: wird die Lebenswelt dadurch nicht zu sehr von einer ihrer Binnenwelten aus gedacht?

Waldenfels ist in dieser Universalisierungsfrage vorsichtiger. Auch bei ihm werden allgemeine Aussagen über die Welt getroffen, was zu einer gewissen Widersprüchlichkeit führt, denn auch so wird ein allgemeiner Rahmen der Erfahrbarkeit angesetzt, werden allgemeine Regeln formuliert. Wird hier nicht wieder ein allgemeiner Standpunkt eingenommen? Doch Waldenfels' Vorsichtsmaßnahmen bestehen eben darin, aus der Notwendigkeit allgemeiner Aussagen über die Welt, diese so zu gestalten, dass – um Waldenfels' Terminologie zu verwenden – die Radikalität des Fremden gewahrt bleibt und nicht vom Eigenen usurpiert wird. In seinen Texten tauchen dabei unterschiedliche Strategien auf, die Annäherungen an das Allgemeine zu denken, so z.B. die Paradoxie von mehreren Universalisierungen (von denen die europäische eine sein könnte) die in Dialog treten können, bzw. sich jeweils mit ihren eigenen Mitteln gegenseitig denken. Oder auch die Figur des Fürsprechers, der ein ‚Wir‘ verwendet, das potenziell korrigiert werden kann und sozusagen eine Sollbruchstelle aufweist, die es erleichtert das postulierte Allgemeine wieder aufzubrechen, wenn es nicht mehr adäquat erscheint. Hervorgehoben wird der provisorische und temporäre Charakter dieser Vertretungen.

Alle drei Autoren – Waldenfels, Held und Dilcher – verwenden phänomenologische Mittel und berufen sich auf verschiedene Motive Husserls. Die Verschiedenheit der Ergebnisse, die dabei herauskommt, spiegelt die Komplexität und auch die Widersprüchlichkeiten in Husserls Werk. So treten bspw., vermittelt durch Husserl, einige Spannungen zwischen Waldenfels und Dilcher auf. Ausgangslage ist die Lebenswelt als Welt der Doxa, die in sich vielfach differenziert ist und verschiedene Ordnungen aufweist, die Gegenstand der theoretischen Beschäftigung werden können. Dilcher versucht von hier aus die Doxa in Episteme zu überführen und dies, indem er einen sehr spezifischen Begriff von Philosophie von Husserl übernimmt. Dieser Einstellungswechsel, der auf Universalität abzielt, das Invariante der lebensweltlichen Varianten sammelt und letztlich die Leistungen der transzendentalen Subjektivität auszumachen sucht, sucht in der

Lebenswelt nach genau jenen ahistorischen Strukturen und Gemeinsamkeiten, die für Waldenfels problematisch sind. An der verschiedenen Einschätzung der Rolle der Natur bei Husserl zeigt sich das verschieden gelagerte Interesse deutlich. Während Dilcher Husserl weitgehend gewähren lässt, die Einheitlichkeit der verschiedenen alltäglichen Erfahrungsweisen zu suchen, um sie so philosophisch aufzuhellen (wobei das Geschick des Natur-Theorems von untergeordneter Bedeutung ist), sieht Waldenfels darin vor allem im Falle der Natur einen Eingriff der Philosophie, der das kritische Potenzial verspielt, das die Erfahrungsweise der Doxa der Episteme gegenüber korrigierend einbringen könnte. Gemeinsame, allgemeine Strukturen der Lebenswelt ausfindig zu machen, steht bei Waldenfels unter dem Generalverdacht, zu Gunsten abstrakter Strukturen und Regeln das an der Lebenswelt zu übersehen, was sie interessant macht und ihre Differenzen unzulässigerweise zu kitten. Die Einheit der Lebenswelt gibt es nur auf hoher Abstraktionsebene.

Zum Teil ist diese Diskussion das Ausspielen zweier Husserlscher Motive gegeneinander, der Betonung der Bedeutung der lebensweltlichen Erfahrung auf der einen Seite, die Erkundungen der Leistungen der transzendentalen Subjektivität auf der anderen. Ungeachtet dessen, ob es sich wirklich um zwei sich gegenseitig ausschließende Möglichkeiten handeln muss, ist durch die Diskussion allein das Husserlsche Motiv der Rehabilitierung der Lebenswelt aufgegriffen und fortgeführt. In einem sehr weiten Sinn ist Waldenfels' Projekt, das viele Momente von Husserls Philosophie aufgreift, getragen von diesem Motiv der Rehabilitierung. Es ist weniger die Rehabilitierung des lebensweltlichen gegen die spezifischen Ansprüchen und Gefahren des Objektivismus, wie Husserl sie als das Hauptproblem ausmacht, sondern eher der ständige Prozess der Rehabilitierung pluraler Lebensweltlichkeit gegenüber (theoretischen) Geltungsansprüchen überhaupt, die „die“ Lebenswelt unzulässig bestimmen. Dabei geht es weniger darum *dass* die Einheit der Lebenswelt hergestellt werden kann, als darum, wie dadurch theoretische Positionen ausufernd werden. Dieser Vorwurf kann auch auf Husserl bezogen werden: die Bestimmung eines allgemeinen Musters aller Varianten der Lebenswelt, verträgt sich nicht mit dem Versuch, Ordnungen als radikal beschränkte zu denken. Eine solche Ordnung hat nicht nur ein Fremdes, dessen Grundmuster bereits vorliegt und



dessen Grad an Bekanntheit nach und nach zu erhöhen ist. Die Radikalität des Fremden besagt für eine Ordnung, dass sie wesentlich beschränkt bleibt und nie umfassend wird.

## 6. Literaturliste

### 6.1. Siglenverzeichnis

- AS Waldenfels, Bernhard: „Die Abgründigkeit des Sinns. Kritik an Husserls Idee der Grundlegung“, in: ders., *In den Netzen der Lebenswelt*. Frankfurt/Main 1985, 15 - 33.
- EH Held, Klaus: „Edmund Husserl“, in: *Klassiker der Philosophie. Zweiter Band. Von Immanuel Kant bis Jean-Paul Sartre*, hg. v. Otfried Höffe. München 1981, 274-297.
- KR Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hg. v. Walter Biemel. Husserliana 6, Den Haag 1954.
- LPh Dilcher, Roman: „Über das Verhältnis von Lebenswelt und Philosophie“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 57 (H.3), 2003, 373-390. URL: <http://www.jstor.org/stable/20485163>.
- ThEM Held, Klaus: „Husserls These von der Europäisierung der Menschheit“, in: *Phänomenologie im Widerstreit*, hg. v. Christoph Jamme u. Otto Pöggeler. Frankfurt/M 1989, 13-39.
- VHF Waldenfels, Bernhard: „Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt“, in: *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität. Studien zur interkulturellen Philosophie I*, hg. v. R.A. Mall u. D. Lohmar. Amsterdam, Atlanta 1993, 53-65.
- WphB Vetter, Helmuth (Hrsg.): *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Hamburg 2004.

## 6.2. Zusätzliche Literatur

Biemel, Walter: „Einleitung des Herausgebers“, in: Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana 6, Den Haag 1954, XIII - XXII.

Därmann, Iris: „Der Logos der Zigeuner, Indianer und Papua“, in: dies., *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*. München 2005, 466 - 476.

Held, Klaus: „Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt“, in: *Phänomenologische Forschungen* 24/25, 1991, 305 - 337.

Husserl, Edmund: „Beilage LIV: Relativismus des Weltlebens: die eine Welt erfahren in Form einer immerzu wechselnden Umwelt. Die Aufgabe einer transzendentalen Ästhetik“, in: ders., *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass 1916 – 1937*, hg. v. Rochus Sowa. Husserliana 39, Dordrecht 2008, 691 - 693.

Husserl, Edmund: „Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie“, in: ders., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana 6, Den Haag 1954, 314-348.

Janssen, Paul: *Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie*. Freiburg, München 1976.

Orth, Ernst Wolfgang: *Edmund Husserls ‚Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Darmstadt 1999.

Orth, Ernst Wolfgang: „Interkulturalität und Inter-Intentionalität. Zu Husserls Ethos der Erneuerung in seinen japanischen Kaizo-Artikeln“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 47 (H.3), 1993, 333-351. URL: <http://www.jstor.org/stable/20483545>

Sowa, Rochus: „Einleitung des Herausgebers“, in: Husserl, Edmund, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass 1916 – 1937*. Husserliana 39, Dordrecht 2008, XXV - LXXXI.

Stenger, Georg: *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*. Freiburg, München 2006.

Waldenfels, Bernhard: „Der Mensch als Grenzwesen“, in: ders., *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt/Main 2006, 15-33.

Waldenfels, Bernhard: „Einleitung“, in: Husserl, Edmund, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*. Weinheim 1995, 7 - 18.

Waldenfels, Bernhard: „Europa angesichts des Fremden“, in: ders., *Topographie des Fremden: Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*. Frankfurt/Main 1997, 131 - 144.

Waldenfels, Bernhard: *Grenzen der Normalisierung: Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*. Frankfurt/Main 2008, 2. erweiterte Auflage.

Waldenfels, Bernhard: „Lebenswelt und Geschichte“, in: ders., *Einführung in die Phänomenologie*. München 1992, 35-40.

Waldenfels, Bernhard: „Zwischen den Kulturen“, in: ders., *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt/Main 2006, 109 - 132.

### Abstract (Deutsch)

Die Lebenswelt in der Phänomenologie Edmund Husserls erscheint im Kontrast zur Welt der objektiven Wissenschaften auf den ersten Blick relativ homogen, wird aber bei genauerem Hinsehen in eine Pluralität von Welten aufgefächert: mit den Begriffen Um-, Nah-, Heim- und Fremdwelt wird die Binnenstruktur der Lebenswelt phänomenologisch untersucht, wobei ein Spannungsverhältnis herrscht zwischen der Pluralität der Sonderwelten und deren Einheit in der *einen* Lebenswelt. Wie ist diese Einheit zu denken, bzw. wie verhält sich diese Einheit zu den Differenzen der Lebenswelt?

Nach einer breiteren Kontextualisierung dieser Thematik in der Phänomenologie Husserls, folgt die Diskussion dreier Möglichkeiten, die Husserl anbietet, um die Problemstellung zu lösen – diese Diskussion durch Bernhard Waldenfels, Klaus Held und Roman Dilcher ist Hauptgegenstand der vorliegenden Diplomarbeit. Das Augenmerk liegt darauf, dass die Versuche die Lebenswelt zu *einen* ständig in der Gefahr stehen, sie entweder zu abstrakt zu bestimmen – womit die Stärke der Lebenswelt, nämlich ihre Anschaulichkeit, verloren ginge – oder vorschnell als einen allgemeinen Zug auszugeben, was selbst ein besonderes Moment der Lebenswelt ist.

Mit Held und vor allem mit Waldenfels wird versucht, Universalität und Pluralität der Lebenswelt gemeinsam zu denken.

### Abstract (Englisch)

The concept of *lifeworld* (*Lebenswelt*) in Edmund Husserl's phenomenology seems at first glance to be rather homogenous, when addressing it as being opposed to the so-called world of the objective sciences, but on closer inspection reveals itself to be widely differentiated: with terms like Um-, Nah-, Heim- and Fremdwelt the phenomenology seeks to explore the lifeworld's inner structure – and along with that has to face a certain tension between the plurality of *special worlds* (*Sonderwelten*) and the singularity of *the* lifeworld unifying them.

How could one imagine this kind of unity, or rather how does it deal with the lifeworld's differences?

A wide and more general contextualization of this question in Husserl's phenomenology will be followed by a discussion of three different methods provided by Husserl to solve this problem. The discussion of these approaches by Bernhard Waldenfels, Klaus Held and Roman Dilcher is the main part of this thesis. It focuses on the difficulties that might occur when trying to unify the lifeworld: Either it is understood in a too abstract manner, which might cause that it loses its distinctive richness, or a specific feature of the lifeworld is privileged and unduly promoted to a general principle.

With Held and especially with Waldenfels the attempt will be made to think both the lifeworld's plurality and its universality.

## Lebenslauf

Mathis Leonard Kronschläger

Geboren am 04.11.1985 in Linz.

1992 – 2004	Freie Waldorfschule Linz
2004 –2005	Maturalehrgang, Waldorfschule Linz
2005 – 2006	Zivildienst im Seniorenzentrum Dornach-Auhof, Linz
Oktober 2006 – April 2012	Diplomstudium Philosophie an der Universität Wien; freie Wahlfächer: Deutsche Philologie
Sommer 2007 und 2009	Praktika im Adalbert-Stifter-Institut Linz, Sprach- forschung
Seit Sommer 2011	Beschäftigung an der Bibliothek der Wirtschaftsuni- versität Wien