

## HUSSERL, DERRIDA UND DIE KRISE DER VERNUNFT

Tanja Staehler\*

### Abstract

In his late text *Rogues. Two Essays on Reason* Derrida turns to Husserl's late philosophy, particularly the *Crisis*. My thesis is that Derrida turns to Husserl because in the context of an investigation of reason, Husserl contributes an essential voice by presenting reason as something that can undergo crises, and something that is historical in a non-relativist sense.

Furthermore, Husserl's reflections in the *Crisis* show how closely the concepts of reason, history, origin, and teleology are intertwined. Derrida claims that any 'teleologism' and thus also Husserl's teleological concept of history runs counter to the event, or the 'eventfulness of what comes'. At the same time any phenomenological examination of history needs to consider Husserl's thoughts on ideal objects and the mathematization of nature. Here, Derrida comes full circle with his early investigations of Husserl and the origin of geometry.

**Keywords:** Husserl, Derrida, crisis, reason, history.

Die Geometrie und die sich daran anknüpfenden Wissenschaften., abgeschnitten von prinzipiellen Einsichten und des Sehens unfähig, festgemacht an Hypothesen, die sie für Prinzipien halten, Symbole mit Wahrheit vermengend – scheinen uns zu träumen.  
Platon, *Politeia* 533c (Derrida, *EUG*, 140)

In seinem späten Text *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft* wendet Derrida sich Husserls *Krisis*-Schrift zu. Diese Zuwendung ist überraschend; denn sie erfolgt zu einem Zeitpunkt, zu dem Husserls Sorge, als ein «Reaktionär» zu erscheinen (Hua VI, 337), begründeter wirkt als je zuvor, vor allem auch aus der Perspektive von Postmoderne, Poststrukturalismus und Kritischer Theorie. Der Begriff der Lebenswelt ist zwar in verschiedene Diskurse und Disziplinen integriert worden, doch gerade damit erscheint die Notwendigkeit, Husserls Texte zur Lebenswelt zu lesen, außerhalb der Husserl-Forschung immer geringer.<sup>1</sup> Die *Krise*, um die es Husserl geht, scheint auf die 1930er Jahre beschränkt; inzwischen hat die Krise ganz andere Dimensionen, aber auch andere Schwerpunkte angenommen: Es handelt sich nicht um eine Krise

\* Dr. Tanja Staehler – senior lecturer in the philosophy department at the University of Sussex; T.Staehler@sussex.ac.uk.

der europäischen Wissenschaften, sondern momentan vor allem um eine Krise der globalen Wirtschaft. Unwahrscheinlich, dass Husserl diese Krise für uns beleuchten könnte – doch Derrida scheint dieser Auffassung zu sein.

Natürlich behauptet Derrida keineswegs, dass Husserls Krise mit unserer identisch wäre. Aber Husserl entwickelt einen Begriff von Geschichtlichkeit, der es uns erlaubt, diese Zusammenhänge zu denken. Die Krise der europäischen Wissenschaften, über die Husserl 1935/36 schreibt, ist nämlich Husserl zufolge im «Urstiftungssinn» von Philosophie und Wissenschaft bei den antiken Griechen bereits angelegt. Die Krise wird vor allem durch den Objektivismus der Wissenschaften hervorgerufen, und dieser Objektivismus fällt weder im zwanzigsten Jahrhundert vom Himmel noch zu Beginn der Neuzeit, sondern ergibt sich aus einer gewissen Spannung im Urstiftungssinn selbst, die im Folgenden besprochen wird. Es stellt sich heraus, dass die Begriffe von Krise, Idealisierung und Geschichte für Husserls Überlegungen in der *Krisis*-Schrift zentral sind. Diesen drei Begriffen und ihren Verschränkungen möchte ich daher im vorliegenden Aufsatz nachgehen. Es wird sich herausstellen, dass Derridas Kommentare alle drei Leitbegriffe deutlicher zum Vorschein bringen. Gleichzeitig nimmt Derrida jeweils eine Kritik oder Korrektur vor, die dem jeweiligen Begriff aus phänomenologischer Sicht ein vollständigeres Profil gibt und den Zusammenhang mit unserer momentanen Krise deutlicher zeigt. Dabei stellt sich im Hinblick auf den Begriff der Krise der Text *Schurken* als entscheidend heraus, für den der Idealisierung hingegen Derridas «Einleitung» zu Husserls *Ursprung der Geometrie*, und für Husserls Begriff der Geschichte beide gerade erwähnten Derrida-Texte.

Derrida wird hier aber nicht nur einbezogen, um Husserls Ideen deutlichere Konturen zu geben und sie zu ergänzen. Vielmehr liegt meinem Aufsatz die Überzeugung zugrunde, dass Husserl für Derridas Philosophie der Dekonstruktion eine entscheidende Rolle spielt. Diese Behauptung ist im Bezug auf Derridas frühe Texte ganz unbestritten<sup>2</sup>; es ist jedoch aufschlussreich, dass Derrida in dem späten Text *Schurken* noch einmal auf Husserl zurückgeht, und zwar im Rahmen einer genaueren Bestimmung dessen, was Dekonstruktion bedeuten kann:

«Denn die Dekonstruktion, wenn es so etwas gibt, bleibt in meinen Augen ein unbedingter Rationalismus...» (*Schurken*, 191).<sup>3</sup>

Für ein Verständnis von Dekonstruktion ist also der Begriff der Vernunft entscheidend, und zur Untersuchung dieses Begriffs wendet Derrida sich Husserls Spätwerk zu. Genauer gesagt geht es um eine Radikalisierung der Vernunft, und damit greift Derrida eine Bewegung auf, die für Husserls Phänomenologie charakteristisch ist, hatte doch Husserl die Phänomenologie immer als radikalisiertes Zurückgehen auf den Urstiftungssinn sowie als Radikalisierung der skeptischen *Epoché* betrachtet. Derrida greift also Husserls Radikalisierungsbewegung auf und zeigt gleichzeitig, dass Husserl selbst nicht radikal genug gewesen

ist – zum Beispiel darin, dass Husserl in seinen Begriff der Geschichte eine für selbstverständlich genommene Teleologie aufgenommen hat.

Wenn Derrida aber der Auffassung ist, dass Husserls Begriff von Krise, Idealisierung und Geschichte hilfreich sind, um Vernunft zu verstehen (und wir, mindestens in der Philosophie, an der Vernunft festhalten müssen) und Derrida es sich daher zur Aufgabe macht, diese Begriffe zu hinterfragen und radikalieren, so scheint es Derridas Absicht zu sein, Husserls Begriffe ernstzunehmen und von innen heraus zu stärken. Wir können daher hoffen, dass Derrida der beste Anknüpfungspunkt ist, um zu sehen, wie Husserl aus sich heraus über sich hinausgetrieben werden kann.

### I. Das Paradox der Krise

Derrida nähert sich der Krise im Sinne Husserls mit folgender Frage:

«Was hätte sich für uns seit 1935/36 verändert, seit jenem Husserlschen Aufruf an das philosophische Gewissen Europas im Angesicht einer Krise der Wissenschaften und der Vernunft?» (*Schurken*, 168).

Eine Antwort auf diese Frage kann sich nur im Durchgang durch Husserls Überlegungen zur Krise zeigen, doch bevor Derrida sich in der Tat auf Husserls Erwägungen einlässt, macht er bereits den Vorschlag, dass wir «vielleicht» versuchen müssen, etwas zu denken, das «etwas anderes als eine Krise der Vernunft, der Wissenschaft und des Bewusstseins, etwas anderes als eine Krise Europas» wäre (ebd.). Es scheint am Ende, dass es sich doch auch um eine Krise der Vernunft handelt oder zumindest um eine Krise, auf die wir nur durch eine Radikalisierung der Vernunft antworten können. Es handelt sich aber nicht mehr nur um eine Krise der Wissenschaft, und auch nicht nur um eine Krise Europas; aber vielleicht können ‘wir’ uns der Krise doch zunächst nur durch Besinnungen auf Europa und die europäischen Wissenschaften nähern, und dies wäre dann einer der Gründe, an dieser Stelle auf Husserl zurückzugehen, wie Derrida es vorschlägt.

Naturgemäß kann die Frage nach unserer Geschichte sich nur aus der Frage ergeben: Wo stehen wir heute? Diese Frage beantwortet Husserl dahingehend, daß unsere gegenwärtige Erfahrung die einer Krise, nämlich einer Krise der Wissenschaften sei. Diese Krise erfahren wir darin, daß die Wissenschaft auf unsere wesentlichen, uns in unserer Existenz betreffenden und bewegenden Fragen keine Antworten gibt, sondern sich von diesen Fragen ganz bewußt abkehrt, da sie nach gänzlicher Objektivität strebt und alle das Subjekt betreffenden Fragen ausklammert. Diese Krise ist jedoch nicht bloß eine Krise der Wissenschaften, da wir in einer Zeit leben, in der die Wissenschaften unser Dasein *im ganzen* bestimmen.<sup>4</sup> Die Wissenschaften sagen uns, wer wir sind, und, so sagt Husserl lapidar, «bloße Tatsachwissenschaften machen bloße Tatsachmenschen» (Hua VI, 4). Der Objektivismus der Wissenschaften führt dazu, daß die Wissenschaften zu Fragen, die uns in unserem Leben betreffen, nichts zu sagen haben.

Den Hauptgrund für die gegenwärtige Krise, also für das Scheitern der neuzeitlichen Wissenschaften, sieht Husserl in ihrem Objektivismus: sie vergessen, daß Wissenschaft immer eine Leistung der Subjektivität ist. In ihrer «Lebensweltvergessenheit» übersehen die Wissenschaften, daß die alltägliche, subjekt-relative Lebenswelt immer ihr Sinnesfundament bildet und daß die Ergebnisse der Wissenschaften in die Lebenswelt einfließen, «einströmen». Diesen Vorgängen werden wir unter der Überschrift der «Idealisierung» genauer nachgehen. Doch bevor die Ursachen der Krise genauer zutage treten, zeigen sich bereits erste Schwierigkeiten im Begriff der Krise, die Derrida zufolge sogar auf ein Paradox hindeuten.

Bezüglich der Krise stellt sich die Frage, ob sie gewissermaßen «kuriert» werden kann.<sup>5</sup> Wie auch Derrida herausstellt (*Schurken*, 169), steht der medizinische Begriff der Krise im Hintergrund von Husserls Überlegungen. In diesem medizinischen Begriff ist der Doppelsinn und damit die Schwierigkeit der Krise bereits angedeutet: Die Krisis im medizinischen Sinne ist der Wendepunkt einer Krankheit, nach dem es entweder bergauf oder bergab geht. Die Möglichkeit der Heilung steht also offen, aber gleichzeitig eignet der Krankheit eine innere Notwendigkeit, die den Ausgang der Krisis entscheidet. Ähnlich handelt es sich bei der Krise des europäischen Menschentums um eine Diagnose, die gewisse Heilungschancen verspricht (durch Untersuchung der Ursachen der Krise), die aber doch auch eine innere Notwendigkeit hat, da sie im ursprünglichen Sinn von Philosophie und Wissenschaft schon angelegt ist.<sup>6</sup>

Der Urstiftungssinn muß befragt werden: Die gegenwärtige Krise resultiert zwar, so Husserl, daraus, daß Philosophie und Wissenschaften dem ursprünglichen Sinn nicht gerecht werden konnten. Dieses Scheitern ist allerdings kein zufälliges, sondern geht aus einer Zweideutigkeit im Urstiftungssinn selbst hervor: In der Suche nach dem identischen Ansichsein im Unterschied zu den relativen Gegebenheitsweisen sind der neuzeitliche Objektivismus und die damit einhergehende Subjektivvergessenheit bereits angelegt. So beschreibt Husserl in einem Ergänzungstext eine der antik-griechischen Einsichten auf eine Weise, die vielleicht naiv wirkt und doch aufschlussreich ist: «Es ist doch dieselbe Sonne, derselbe Mond, dieselbe Erde, dasselbe Meer usw., das so verschieden mythologisiert wird in den verschiedenen Völkern gemäß je ihrer Traditionalität» (Hua XXIX, 387) – aus dieser Erfahrung entspringt die Philosophie und begibt sich auf die Suche nach dem Seienden als solchem, nach der beständigen Wahrheit, nach dem identisch an sich Seienden im Unterschied zu seinen mannigfaltigen subjektiven Auffassungsweisen.

In diesem Ziel klingt bereits die Gefahr an, der die neuzeitlichen Wissenschaften erlagen, nämlich die Gefahr der einseitigen Verabsolutierung der Objektivität und der Vernachlässigung der immer zugrundeliegenden Subjektivität. Und in der Tat muß die Tendenz zum Objektivismus in der Urstiftung der Wissenschaften bereits angelegt sein, wenn Husserls These zutrifft, daß die Wissenschaften aus einem einheitlichen

Sinn heraus gegründet wurden und ein einheitliches Ziel verfolgen. Eine Neubefragung des Urstiftungssinnes müßte demgemäß versuchen, gerade zu jener Unterscheidung von Gegebenheitsweisen und irrelativem Kern zurückzugehen und an jener Gabelung nicht einseitig das Augenmerk auf den irrelativen Kern zu legen. Das Unternehmen der Zuwendung zu den Gegebenheitsweisen ist in der Tat Aufgabe der von Husserl begründeten Phänomenologie.

Das Paradox der Krise kann man nun so beschreiben, dass Husserl den Ausweg aus der Krise in einer Radikalisierung der Vernunft sucht und die Krise doch gleichzeitig aus der Vernunft entsteht, nämlich aus der doppelten Ausrichtung der Vernunft auf objektive Einheit und subjektive Vielfalt, wobei die Objektivität immer eine besondere Anziehungskraft ausübt. Im Sinne Derridas wird die Krise also von der gleichen Kraft erzeugt, die nun zu ihrer Überwindung ins Feld geführt werden soll:

«Im Zuge ihres Fortschritts erzeugt die wissenschaftliche Vernunft aus sich heraus die Krise» (*Schurken*, 172).

Diese Paradoxie der Krise ist in der Tat zutreffend charakterisiert, und Derrida stellt den Doppelcharakter der Vernunft als Krise erzeugend und doch einzig verfügbares Gegenmittel zur Krise sehr gut heraus.

Auf Grundlage von Derridas Text stellt sich jedoch die Frage, ob Husserl sich der problematischen Wechselimplikation von Krise und Vernunft bewusst ist. In einer Wendung, die an seine Lektüren von Platon, Hegel und andere erinnert, konzentriert Derrida sich auf eine Husserl-Stelle, die besagt, der «Grund des Versagens einer rationalen Kultur» liege «nicht im Wesen des Rationalismus selbst» (Hua VI, 347, Verweis in Derrida, *Schurken*, 176). Nun trägt zum einen Husserl die Spannungen in seinen Überlegungen meistens in den Texten aus (und nicht vor dem Schreiben der Texte). Zum anderen ist die Stelle keineswegs definitiv; Husserl geht es hier vor allem darum, dass von einem «Scheitern des Rationalismus» als solchem keine Rede sein kann (ebd.) und die Antwort auf die Krise keineswegs im Irrationalismus zu finden wäre. Wie Derrida auch selbst zugibt, ist der Objektivismus kein Zufall und kein Unfall (*Schurken*, 172), also kein der Vernunft von außen Zustoßendes. Um die Einseitigkeit der Vernunft, die Husserl zufolge die Krise der Wissenschaften herbeigeführt hat, genauer zu verstehen, sollen nun die Vorgänge der Idealisierung und Mathematisierung genauer betrachtet werden.

## II. Idealisierung und ideale Gegenstände

Husserl bespricht die Mathematisierung der Natur im neunten Paragraphen der *Krisis* unter der Überschrift «Galileis Mathematisierung der Natur». Der unter dem Titel *Der Ursprung der Geometrie* durch Merleau-Ponty, Derrida und andere französischsprachige Autoren bekannt gewordene Text stellt einen Ergänzungstext zur *Krisis* dar, den Eugen Fink nach Husserls Tod unter dem Titel *Die Frage nach dem Ur-*

*sprung der Geometrie als intentional-historisches Problem* veröffentlichte. Wenngleich der Galilei-Paragraph durch seine Einbettung in den Gesamttext der *Krisis* gewisse Vorteile für die Interpretation bietet, ist die Aufmerksamkeit, die dem Geometrie-Text zukommt, durchaus berechtigt. So schreibt Derrida: «Nie aber waren die Verurteilungen von Historizismus und Objektivismus so ineinander verschlungen wie im Ursprung der Geometrie» (*EUG*, 34), wobei Historizismus hier in erster Linie eine wissenschaftliche Haltung bezeichnet, die empirische historische Tatsachen und deren kausale Verknüpfungen zur Grundlage nimmt. Die Verbindung der Kritik an den mathematischen Wissenschaften und an den Geschichtswissenschaften (und daran, wie wir dazu neigen Objektivismus und Historizismus unhinterfragt zu übernehmen) führt dazu, dass Husserl im Ursprungs-Text der Geometrie und der Geschichte ein gleiches thematisches Recht zukommen lässt.

Der Galilei-Paragraph hingegen erklärt ausdrücklicher die Mathematisierung der Natur, setzt sich aber nicht mit der ursprünglichen Stiftung der Geometrie auseinander, sondern mit einer Umstiftung, welche die universale Anwendbarkeit der Geometrie betrifft: Galilei war selbst bereits ein ‚Erbe‘ der Geometrie. Dennoch sollen zunächst einige Ergebnisse des Galilei-Paragraphen rekapituliert werden; denn zum einen zeigt sich hier die Idee der Mathematisierung und Idealisierung, die zur Krise führt, genauer; zum anderen kann Husserl, schon allein wegen der größeren geschichtlichen Nähe, eine genauere Darstellung dieser neuzeitlichen Vorgänge geben. Im Gegensatz dazu wird sich *Der Ursprung der Geometrie* als ein Text herausstellen, in dem die Schwierigkeiten der husserlschen Vorgehensweise zutage treten, an denen Derrida zurecht besonders interessiert ist.

Die Frage der Mathematisierung der Natur steht für Husserl in ganz engem Zusammenhang zur Lebensweltproblematik; denn durch die Mathematisierung kommt es zum Vergessen der Lebenswelt, die im Vergleich zur idealisierten Welt mehrdeutiger und aus Sicht der verführenden Objektivität minderwertig ist. Um zu untersuchen, was die Wissenschaften sind und wie sie unser Leben verändern, fragt Husserl nach der vor- und außerwissenschaftlichen Welt. Die Frage lautet letztlich, wie die Wissenschaften entstanden sind, also wie und mit welchem Sinn sie gestiftet wurden; doch da die Wissenschaften für uns schon lange zur Selbstverständlichkeit geworden sind, ist der Zugang zu einer Welt ohne Wissenschaft nur durch Abstraktion möglich.<sup>7</sup> Allerdings wissen wir, daß Wissenschaften und insbesondere moderne Wissenschaften etwas geschichtlich Gestiftetes sind und es eine Welt ohne Wissenschaften gegeben hat – dies rechtfertigt die Frage nach einer solchen Welt. Die Lebenswelt im engeren Sinn, wie sie in der *Krisis* zunächst eingeführt wird, ergibt sich aus dieser Rückfrage und Entgegensetzung als *vor- und außerwissenschaftliche Welt der sinnlichen Anschauung* (Hua VI, 108 u. 113).<sup>8</sup> Diese Welt der Anschauung ist vortheoretisch, vorkulturell und ungeschichtlich – und so muß sich Husserl sehr bald die Frage stellen, ob diese Welt wirklich existiert.<sup>9</sup> Es handelt sich bei der Anschauungswelt um ein theoretisches Konstrukt, ein Produkt der Abstraktion, das aber

dennoch hilfreich ist, nämlich um die Entstehung der Wissenschaften zu beleuchten.

Die Lebenswelt im ersten, engeren Sinne ist wesentlich dadurch gekennzeichnet, daß sie «subjektiv-relativ» ist (Hua VI, 127), also gegeben für ein jeweiliges Subjekt, dem diese Anschauungen zukommen. Dieser Subjektrelativität stellen die modernen Naturwissenschaften das Ideal der Subjektunabhängigkeit, der Objektivität und Allgemeingültigkeit gegenüber. Der Vorgang, den Husserl nachzeichnet, besteht darin, daß die Wissenschaften eine Welt der exakten Idealitäten bilden, und zwar so, daß die Lebenswelt schließlich durch die Welt der Idealitäten ersetzt bzw. an letzterer als der wahren Welt gemessen wird. Daß die Lebenswelt den Boden der Wissenschaften darstellt und sie ohne diese bodenlos sind, wird von den Wissenschaften vergessen – der Prozeß des Bildens der idealen Welt muß demnach so beschaffen sein, daß er es zuläßt, die Bodenfunktion der Lebenswelt außer acht zu lassen. Wie also wird die ideale Welt gebildet? Die entscheidenden Stichwörter, mit denen Husserl diesen Vorgang bezeichnet, lauten «Mathematisierung» und «Idealisierung».

Der neunte Paragraph der *Krisis* wird eingeleitet mit der entscheidenden Frage: «*Was ist der Sinn dieser Mathematisierung der Natur, wie rekonstruieren wir den Gedankengang, der sie motivierte?*» (Hua VI, 20). Indem Husserl diese Frage stellt, impliziert er bereits etwas Wesentliches, nämlich die These, daß die Mathematisierung der Natur ihre Wurzeln in der lebensweltlichen Erfahrung hat. Es gibt, wie sich zeigen wird, in unserem alltäglichen Leben Tendenzen, die der Idealisierung in gewisser Weise ähnlich sind und diese vorbereiten können. Dennoch ist die Idealisierung keine kontinuierliche Fortsetzung dieser lebensweltlichen Tendenzen, sondern hat einen wesentlich anderen Charakter.

Die Wissenschaften können mit der Idealisierung an die Tendenz des vorwissenschaftlichen Bewußtseins anknüpfen, sich den Gegenstand zu immer genauerer Gegebenheit zu bringen. Diese Tendenz, die man als Vervollkommnungstendenz bezeichnen könnte, wird durch praktische Ziele bestimmt und beschränkt: Obwohl wir uns den Gegenstand nie zu vollkommener Gegebenheit bringen, gibt es im praktischen Bereich ein Vollkommenes, nämlich «in dem Sinne, daß das spezielle praktische Interesse dabei eben voll befriedigt ist» (Hua VI, 22). Wenn der Schrank schließt und der Tisch nicht wackelt, müssen wir uns um exakte rechte Winkel keine Sorgen machen. In der praktischen Vervollkommnung gelangen wir nie zu wissenschaftlichen Idealitäten, die von jeder Unbestimmtheit frei sind. Solche Idealitäten sind «Limes-Gestalten», nämlich «invariante und nie zu erreichende Pole» der jeweiligen «Vervollkommnungsreihe» (ebd.). Husserl bedient sich im Zusammenhang der Mathematisierung der Natur einer mathematischen Sprechweise: Ein Limes kann beispielsweise der Limes einer Folge von Zahlen sein, die nach einem bestimmte Gesetz gebildet werden. Wenn wir von der Zahl 1 ausgehen und auf diese das Gesetz der Halbierung anwenden, gelangen wir zu einer Folge von immer kleiner werdenden Zahlen ( $1/2$ ,  $1/4$ ,  $1/8$ ,  $1/16$ ,  $1/32$  usw.). Diese Zahlen nähern sich der

Zahl 0 an, ohne letztere jemals zu erreichen; daher ist 0 der Limes jener Folge. Übertragen auf die wahrnehmbaren Gegenstände sagt uns dieses Beispiel zum einen, daß die Limes-Gestalt des Gegenstandes auf einer anderen Ebene liegt als der anschauliche Gegenstand und von diesem aus nur sozusagen in einem Überstieg erreicht werden kann. Zum anderen deutet das Beispiel der Zahlenfolge an, wie wir uns den Überstieg zu denken haben, nämlich als Durchlaufen einer Folge von Gestalten, deren Entwicklung eine bestimmte Richtung zeigt, und schließlich als Denkleistung, welche die Folge ins Unendliche fortsetzt und damit den Schluß auf eine Limesgestalt zieht. Die unendliche Fortsetzung ist ein spezifisch neuzeitlicher Gedanke, da erst die Neuzeit sich unendliche Aufgaben stellte und mit einer Mathematik, die den Überstieg ins Unendliche nicht schreckte, das unendliche Seinsall beschreiben wollte.<sup>10</sup> Die vorneuzeitliche Mathematik «kennt nur endliche Aufgaben», sagt Husserl (Hua VI, 19).

Die Idealisierung beschränkt sich auf eine bestimmte Hinsicht des Gegenstandes (und zwar notwendigerweise), nämlich auf die räumliche Ausgedehtheit des Gegenstandes. Diese räumliche Ausgedehtheit bietet sich für die Mathematisierung, also sozusagen die quantitative Beschreibung an, während andere Eigenschaften des Gegenstandes nur indirekt mathematisiert werden können. Husserl bezeichnet die nicht-raumzeitlichen Eigenschaften des Gegenstandes als «spezifische Sinnesqualitäten» oder als «Füllen» (Hua VI, 27ff.). Es läßt sich sogar ein Grund angeben, warum die direkte Mathematisierung der Füllen unmöglich, und zwar «prinzipiell unmöglich» ist: Es gibt nur *eine* Mathematik des Raumes, nur *eine* Geometrie. Husserl sagt:

«Wir haben nur *eine*, nicht eine doppelte Universalform der Welt, nur *eine*, und nicht eine zwiefache Geometrie, nämlich eine solche der Gestalten, und nicht auch eine zweite der Füllen» (33).

Die quantitative Beschreibung der Welt ist nur auf eine Weise möglich. Die Geometrie ist eine Wissenschaft, die auf der Grundlage der empirischen Meßkunst entwickelt wurde und für Galilei bereits fertig vorlag; der besondere Beitrag, den Galilei in der Entwicklung der modernen Wissenschaften leistet, liegt in der Hypothese, daß eine umfassende, universale Mathematisierung der Welt möglich sei.

Husserl fordert dazu auf, daß wir uns die «Befremdlichkeit» dieses Gedankens der universalen Mathematisierung, der uns heute selbstverständlich geworden ist, vor Augen führen. Wie gestaltet sich die indirekte Mathematisierung der Füllen? Husserl nähert sich diesem Vorgang, indem er darauf hinweist, daß die Füllen mit den raumzeitlichen Gestalten «in einer ganz besonderen Weise geregelt verschwistert sind» (Hua VI, 33), wie es das Beispiel der von den Pythagoreern festgestellte Abhängigkeit der Tonhöhe von der Länge der schwingenden Seite zeigt (Hua VI, 36). Entscheidend ist, daß die Füllen in Graden vorkommen: es gibt verschiedene Grade von Wärme, verschiedene Tonhöhen usw. Diese Gradualität motiviert den Gedanken, sie in Zahlen beschreiben zu können, wobei dann abhängig von der jeweiligen Qualität eine Möglich-

keit gefunden werden muß. Doch es ist noch ein großer Schritt von solchen einzelnen Beispielen zur Idee der universalen Mathematisierung der Welt; diese These kommt Galilei zu. Galileis Hypothese einer universalen Mathematisierbarkeit der Welt ist für die Wissenschaften deshalb so attraktiv, weil sie streben eine Mathematisierung des gesamten Gegenstandes und dann eine Mathematisierung aller Gegenstände an; denn sie wollen universal sein.

Der entscheidende Schritt ist nun, daß diese Welt der Idealitäten zur vor- und außerwissenschaftlichen Lebenswelt in ein Verhältnis gesetzt wird, und zwar dergestalt, daß die Lebenswelt der idealen Welt untergeordnet und an letzterer gemessen wird: Es kommt zu einer «Unterschiebung der mathematisch substruierten Welt der Idealitäten für die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt – unsere alltägliche Lebenswelt» (Hua VI, 49). In der Unterordnung der anschaulichen Lebenswelt wird jedoch übersehen, daß die Naturwissenschaften einerseits auf dem Boden der Lebenswelt stehen, andererseits selbst der Lebenswelt zugehören. Was den ersten Punkt anbelangt, so setzen die Wissenschaften die Lebenswelt nicht nur in dem Sinne voraus, daß sie historisch in und aus der Lebenswelt entstanden sind, sondern die anschauliche Lebenswelt bildet «fortwährend» den Boden für die Wissenschaftler (Hua VI, 123f.). Zweitens gilt, daß die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung in die Lebenswelt einströmen und sich dort niederschlagen, so daß wir in vielfacher Weise mit ihnen umgehen, ohne uns dessen überhaupt bewußt zu sein (Hua VI, 115). Husserl sagt, daß das Phänomen des Einströmens die Entgegensetzung von Lebenswelt und Welt der Idealitäten zusammenbrechen läßt (Hua VI, 462). Die Lebenswelt ist weitaus mehr als eine bloß vor- und außerwissenschaftliche Welt; als allumfassende, konkrete Welt unseres Lebens, als Universalhorizont umfaßt sie die Wissenschaften. Die Lebenswelt im weiteren und eigentlichen Sinne ist geschichtliche Welt und umgreift Natur ebenso wie Kultur.

Doch wenn die Lebenswelt zum Thema der Philosophie werden soll, kommt gleich eine Schwierigkeit auf: Wie kann die Lebenswelt in ihrer Subjektrelativität überhaupt philosophisch untersucht werden? Das Projekt einer «Ontologie der Lebenswelt» wurde von Husserl für wichtig erachtet (Hua VI, §37), aber er führte es nie vollständig durch.<sup>11</sup> In jedem Fall geht es in einer solchen Ontologie darum, irrelative oder invariante Strukturen der Lebenswelt zu suchen, die ein «lebensweltliches Apriori» bilden (Hua VI, 143). Husserl ist nämlich überzeugt, dass die Lebenswelt «in allen ihren Relativitäten ihre *allgemeine Struktur*» hat, die «nicht selbst relativ» ist (Hua VI, 142). Die Annahme eines solchen Aprioris fördert Derridas Misstrauen herauf, dem er in der «Einleitung» zum *Ursprung der Geometrie* nachgeht. Gleichzeitig rückt Derrida aber eines von Husserls besten Beispielen für solche invarianten Strukturen in den Vordergrund: den Erdboden, der das Phänomen bezeichnet, dass jede Kultur auf einer Art von Erdboden ruht, sich die Gestalt dieses Erdbodens und damit die tatsächliche Erscheinung des Erdbodens je nach Kultur und Epoche wandelt.<sup>12</sup> Die Rede von inva-

rianten Strukturen besagt nicht, daß diese uns in immer gleicher und unveränderlicher Weise gegeben wären: Invariante Strukturen sind konkret immer als geschichtlich vermittelte gegeben, und doch hält sich die Struktur als solche durch.

Derridas Vorbehalte gegenüber solchen invarianten Strukturen und Aprioris beziehen sich nun vor allem auf die Rolle der Äquivozität oder Ambiguität; denn Husserl spricht sich im *Ursprung der Geometrie* für die «Eindeutigkeit des sprachlichen Ausdrucks» aus (Hua VI, 372). Derrida hält dagegen: «Äquivozität ist das Geburtsmerkmal aller Kultur» (*EUG*, 137). Derrida untersucht auf verschiedenen Ebenen, denen wir hier nicht im Einzelnen nachgehen können, inwiefern Husserl das allgemeine Phänomen des idealen Gegenstandes (d.h. des nicht-natürlichen, sondern intellektuell erzeugten Gegenstandes) am mathematischen Gegenstand abliest und die hier gewonnenen Ergebnisse und Ziele auf Sprache und Schrift überträgt. Durch die Privilegierung der Eindeutigkeit besteht aber die Gefahr einer Verarmung der Sprache (*EUG*, 136).<sup>13</sup> Husserl fällt also auf höherer Ebene der gleichen Verführung des eindeutigen, objektiven Gegenstandes zum Opfer, so scheint es; denn er spricht nicht nur von der Kraft einer eindeutigen Sprache, sondern es geht in seiner Phänomenologie auch um den Aufweis invarianter Strukturen. Allerdings hat Husserl weder die Verführungskraft noch die Bedeutsamkeit des identischen Gegenstandes nie bestritten; nur muss diesem identischen Gegenstand die Vielheit der Erscheinungen mit gleichem Recht gegenübergestellt werden. Dies wird als methodische Aufgabe zwangsläufig dort besonders schwierig, wo es um die geschichtliche Lebenswelt geht.

Man könnte Derridas Kritik auch so zusammenfassen, dass Husserl zwar gut daran tut, auf die Bedeutung der Idealisierung hinzuweisen, sie aber doch vorrangig in eine Richtung untersucht; die andere Richtung, die der Verkörperlichung wird von Husserl unterbelichtet. Dies macht es unmöglich, das «Einströmen» in die Lebenswelt überzeugend darzustellen. So gilt beispielsweise für Sprache und Schrift, dass die Körperlichkeit des Zeichens «unverzichtbar» und in diesem faktischen Sinne also notwendig ist; «[d]ennoch interessiert Husserl die Hypothese einer ... faktischen Destruktion nicht im geringsten» (*EUG*, 125). Die verbrennbaren Exemplare von Büchern, Schriften, Notentexten, Zeichnungen usw. sind für Husserl nur *Exemplare*, die sich von der *Idee* unterscheiden.

Wenn man solche Möglichkeiten der Schriftenverbrennung in Gedankenexperimenten nachgeht, zeigt sich der Unterschied zwischen mathematischen Gegenständen und idealen Objekten im Sinne der Geisteswissenschaften – ein Unterschied, der Husserl insgesamt zu entgehen scheint. Stellt man sich zum Beispiel vor, dass alle Zettel und Bücher, auf denen der Satz des Pythagoras vermerkt ist, gesammelt würden, und dieser Sammelplatz fiel dann einem Brand zum Opfer, so wäre es wohl in der Tat plausibel, mit Husserl zu sagen, dass der Satz des Pythagoras von diesen Exemplaren getrennt ist und sogar überleben würde. Denn das systematische Gebäude der Geometrie, auf das Hus-

serl sich immer wieder bezieht, würde eine Leerstelle zeigen, an der die Rekonstruktion des Satzes von Pythagoras erfolgen kann (z.B. anhand von Euklids Höhensatz). Viel schwieriger steht es jedoch mit literarischen und philosophischen Beispielen: Platons Vortrag *Über das Gute* ist verloren, auch wenn wir Verweise besitzen<sup>14</sup>; und wie steht es erst mit einem Gedicht, auf das zur Zeit seiner Vernichtung (noch) niemand verwiesen hatte?

Insgesamt bezeichnet Derrida den Sinn des «Verschwindens der Wahrheit» als schwierigstes Problem für den *Ursprung der Geometrie* und Husserls Philosophie der Geschichte insgesamt (*EUG*, 124). Denn dabei um den «Sinn des Erscheinens» (ebd.), also um das Wesen der Phänomenologie angesichts von Materialität und damit einhergehender Äquivokazität. Diese Themen stoßen auch insofern ins Zentrum der Phänomenologie, als Husserl von dieser Problematik aus auf die Spannung von Transzendentelem und Empirischem eingeht, der sich eine Phänomenologie und/oder Ontologie der geschichtlichen Lebenswelt stellen muss. Angesichts von Husserls Weigerung oder Unvermögen, dieses Verhältnis zu klären, stellt sich die Aufgabe, den Sinn der Geschichte in Husserls Philosophie genauer zu betrachten.

### III. Geschichte ohne Teleologie?

In der «Einleitung» zum *Ursprung* schreibt Derrida, es sehe nicht so aus, als hätte Husserl sich «irgendwann für so etwas wie Geschichte interessiert» (*EUG*, 155). Bei genauerem Zusehen ist diese Bemerkung jedoch nicht so abwertend, wie es zunächst scheint. Derrida geht es nämlich vielmehr darum, dass Husserl nicht erfolgreich zwischen Geschichte und Geschichtlichkeit unterscheidet und es diverse Phänomenbereiche innerhalb des Gebiets der Geschichtsthematik gibt, die Husserl nicht wirklich interessieren (dazu gehören verschiedene Manifestationen oder Verkörperlichungen idealer Gegenstände). Was aber ist es an Husserls Geschichtsverständnis, das Derrida kritisiert? Meines Erachtens findet sich die Antwort auf diese Frage in letzter Instanz in *Schurken* (während Derrida in *EUG* noch zwischen verschiedenen Optionen oszilliert); es geht, kurz gesagt, darum, dass die Verknüpfung von Geschichte und Teleologie keinen Raum bietet für ein Ereignis im emphatischen Sinne.

Wie sieht eine phänomenologische geschichtliche Besinnung aus? Der entscheidende Unterschied zur traditionellen Herangehensweise an die Geschichte wird am prägnantesten dadurch benannt, daß Husserl seine Überlegungen als «ideengeschichtlich» bezeichnet; das Stichwort *Idee* steht dabei im Kontrast zur (äußerlichen) «Tatsache». Die objektiven Wissenschaften betrachten die Welt als eine «wenn auch geregelte, so doch sinnlose Tatsache» (Hua VIII, 230). Wenn die Geschichte zum Thema der Philosophie wird, dann geht es «um den ‘Sinn’, um die Vernunft in der Geschichte», und überstiegen wird «die Welt als Universum der bloßen Tatsachen» (Hua VI, 7). Bei den Betrachtungen der *Krisis* handelt es sich daher nicht um historische Betrachtungen im herkömm-

lichen und gewöhnlichen Sinne, sondern darum, die *Teleologie* im geschichtlichen Werden verständlich zu machen (Hua VI, 71). Eine ideengeschichtliche Einleitung vollzieht sich im Hinblick auf die in der Geschichte wirksamen Absichten und leitenden Ziele, die der Geschichte innere Einheit und Zusammenhang verleihen. In der Charakterisierung dieser Teleologie benutzt Husserl Formulierungen, die denen Hegels erstaunlich ähnlich sind; im Gegensatz zu Hegel betont Husserl allerdings die Offenheit der Geschichte: Das Telos ist eine im Unendlichen liegende Idee absoluter Vollkommenheit. Diese Ziele können abgewandelt werden, und es können neue Ziele aufkommen.

Husserl ist vielfach vorgeworfen worden, die Zukunft spiele in seiner Auffassung von Geschichte eine unbedeutende Rolle, und insbesondere die Zukunft im Sinne der Überraschenden findet wohl schwerlich einen Platz in einer Philosophie, der es vor allem um «Rationalisierung» zu gehen scheint. Für Husserl hat die transzendente Phänomenologie die Aufgabe, den Urstiftungssinn zu erfüllen, der in verdeckter Weise in der vergangenen Philosophie am Werk war. Damit scheinen die Aufgaben, Möglichkeiten und Grenzen der Phänomenologie im voraus festzustehen. Ein Begriff, der in diesem Zusammenhang von Bedeutung ist und der eine Rückwendung bezeichnet, ist derjenige der «Reaktivierung». Reaktiviert wird ein erster stiftender Akt (Hua XXIX, 371), beispielsweise der Akt der Urstiftung von Philosophie und Wissenschaft. In dieser Reaktivierung liegt jedoch, und das ist entscheidend, ein Gerichtetsein auf die Zukunft, welches darin besteht, «daß ich nun 'hinfort' diese bleibende Willensrichtung habe» (371f.). Reaktivierung bedeutet also, daß ich durch Besinnung einen Entschluß oder eine Aufgabe wieder aufnehme. Darin liegt aber, daß ich diese Aufgabe nicht einfach wiederhole, sondern sie für mich neu lebendig mache (und sie dabei notwendig so modifiziere, daß sie für mich gegenwärtig lebendig sein kann).

Menschen sorgen sich um die Zukunft; sie begegnen der Ungewissheit der Zukunft mit der Vernunft, zum Beispiel mit 'vernünftigem' Planen. Wie läßt sich die Vernunft aufweisen, wie tritt sie in Erscheinung? Im Zusammenhang der Kaizo-Aufsätze zeigte sich, dass Husserl Vernunft im Sinne des griechischen Logos versteht, der dasjenige bezeichnet, an dem die Menschen teilhaben. Das, was die Menschen teilen, findet einen Ausdruck im Logos als Sprache. Gleichzeitig zeigt sich das Phänomen der Sprache nicht als etwas Einheitliches, sondern wir haben es normalerweise mit einer Muttersprache, eventuell einigen halbwegs vertrauten Fremdsprachen und vielen ganz fremden Sprachen zu tun. Husserls Intersubjektivitätstheorie erhält im Rahmen einer Phänomenologie der Geschichte eine neue Form, die wesentlich durch das Verhältnis von heimischen und fremden Welten bestimmt ist. Wir haben es jeweils mit verschiedenen heimischen und fremden Horizonten zu tun, nicht mit einer einheitlichen Welt. Ebenso läßt sich Geschichte nicht auf eine abschließbare Einheit reduzieren, sondern offene Horizonte erstrecken sich in die Zukunft hinein.

Eine transzendente Phänomenologie, die unsere Geschichtlichkeit ernst nimmt, muß freilich ihren Wissenschaftscharakter neu bedenken.

Zum einen ändert sich der Status der Subjektivität, auf die sie zurückfragt. Wir selbst, die Philosophierenden, sind geschichtlich situiert (Hua VI, 196); wir können uns nicht *über* die Welt erheben und einen absolut festen Standpunkt einnehmen. Insofern ist Husserls Rede davon, daß ich nach Durchführung der Epoché *über* der Welt stünde<sup>15</sup>, mißverständlich, da sie impliziert, daß ich einen Standpunkt außerhalb der geschichtlich werdenden Welt einnehmen könnte. Zum anderen ändert sich der Charakter des Wissens:

«Eine Geschichte, die überzeitlich-endgültig feststellen könnte, 'wie es wirklich gewesen' ist aus prinzipiellen Gründen eine Unmöglichkeit» (Hua XXIX, 233).

Da die geschichtliche Welt aber keinen Verweis enthält auf eine jenseits ihrer liegende Welt endgültiger Wahrheiten, läßt sich die geschichtliche Welt mit gutem Recht als ein «wahres reines Phänomen» im phänomenologischen Sinne bezeichnen.<sup>16</sup>

Wenn Husserl in einer Beilage zur *Krisis* von der *Dichtung der Philosophiegeschichte* spricht, die sich wieder und wieder wandelt, dann sind dabei zwei Punkte zu beachten: Erstens geht es Husserl in dieser *Dichtung* immer darum, «die' Philosophie als einheitliches Telos» zu verstehen (Hua VI, 513); es wird also keineswegs Beliebigkeit proklamiert, sondern es wird anerkannt, daß sich das Telos der Philosophie wandelt und daher auch unterschiedlich darstellt. Zweitens gesteht Husserl zu, daß wir auf die «Dichtungen» angewiesen sind, um die Vergangenheit zu verstehen. Es gibt kein ‚wie es wirklich gewesen‘ außerhalb des uns Überlieferten, sondern es kommt darauf an, die «Dichtungen» zu deuten, ins Verhältnis zu setzen und auf ihre innere Wahrheit hin zu befragen.<sup>17</sup>

Indem wir die «Dichtungen» verschiedenster Art hören und lesen, gewinnen wir einen Zugang zu Anderen, die nicht unsere Zeitgenossen sind. Zu der Zeit, als das Konzept der Einfühlung den Kern von Husserls Intersubjektivitätstheorie ausmachte, war Intersubjektivität im Prinzip auf meine Zeitgenossen beschränkt. Mit Husserls Zuwendung zur Geschichte gewinnt die Sprache in seiner Philosophie zunehmend an Gewicht. Intersubjektivität wird nun beschrieben als sich «durch die offene Kette der Generationen hindurch» erstreckend (Hua XV, 219), und dies ist nur möglich aufgrund der Tatsache, daß «sprachliche Mitteilung ... am Bau des Erfahrungssinnes der Welt» immer beteiligt ist (Hua XV, 220). Wir brauchen sprachliche Aussagen, genauer gesagt, wissenschaftliche Aussagen, um zu verstehen, worauf Wissenschaft «hinauswill» (Hua XV, 221) – um also den Urstiftungssinn von Philosophie und Wissenschaft zu verstehen.

Husserls Geschichtsbegriff ist also offener und – meines Erachtens – plausibler als es zunächst erscheinen mag; er ergibt sich folgerichtig aus der phänomenologischen Beschreibung dessen, dass Geschichte durch die Taten und Worte, Absichten und Reaktionen von vernünftigen Wesen zustandekommt. Es sind also Ziele im Spiel, und gleichzeitig sind diese Ziele nicht endgültig, sondern wandelbar. Der Begriff

des Horizonts erlaubt es, die Verschränkung zeitlicher Horizonte zu beschreiben, aber auch die räumliche Bildung heimischer und fremder Horizonte, so dass eine bestimmte Kultur als ein Horizont beschreiben werden kann, gekennzeichnet durch Offenheit, aber nicht Beliebigkeit (sondern, wie Husserl sagen würde, bestimmbare Unbestimmtheit).

Derrida hatte bereits in der «Einleitung» zum *Ursprung* gewisse Vorbehalte gegenüber dem teleologischen Charakter des husserlschen Geschichtsbegriffs angemeldet, doch diese betreffen in erster Linie das Zusammenfallen von Apriorischem und Teleologischem (*EUG*, 155). Die «reine Geschichte», die für Husserl phänomenologisch aufschlussreicher ist als alle empirisch-faktische Geschichte, ist durch apriorische Strukturen und teleologischen Sinn gekennzeichnet, doch weil das Verhältnis zwischen reiner und empirischer Geschichte ungeklärt bleibt, ist es fragwürdig, inwiefern sich diese Strukturen tatsächlich niederschlagen. Gleichzeitig scheint Derrida aber die Unhintergehrbarkeit und Unausweichlichkeit dieser Dualität anzuerkennen; denn Teleologie ist die «gefährdete Einheit ... von Phänomenologie und Ontologie», die sich allerdings immer nur besprechen lässt, indem sie in einer (bestimmten) philosophischen Sprache ausgedrückt wird, wodurch die prekäre Einheit von Ontologie und Phänomenologie zugunsten der Phänomenologie zerbricht (*EUG*, 200).

Das entscheidende Phänomen, das sich dem teleologischen Geschichtsbegriff entzieht, ist das «Ereignis», das Derrida in der «Einleitung» bereits benennt (*EUG*, 200), aber erst in *Schurken* genauer untersucht. Die Teleologie «neutralisiert» nämlich den «unvorhersehbaren und unberechenbaren Einbruch, die einzigartige und exzeptionelle Andersheit dessen, was kommt» (*Schurken*, 174). Das unvorhersehbare Ereignis ist das, was aus allen Sinnverbindungen herausfällt und für sich steht; selbst im Rückblick lässt es sich nicht wirklich integrieren. Nun ist die Kritik, dass es Husserl nicht gelingt, die Zukunft im Sinne des Unvorhersehbaren zu denken, nicht neu; sie wurde beispielsweise von Emmanuel Lévinas formuliert. Derrida kritisiert jedoch Lévinas dafür, die Geschichte auszuklammern, und fragt, «ob die Geschichte nicht mit dem Verhältnis zum Anderen beginnt, das Levinas jenseits der Geschichte ansiedelt» (*GM*, 144).

Letztlich geht es also Derrida in *Schurken* nicht so sehr darum, dass Husserls Geschichtsbegriff das Ereignis neutralisiert bzw. es nicht zu denken erlaubt, sondern darum, dass der Durchgang durch Husserl notwendig ist, wenn wir Vernunft und Krise denken wollen. Es handelt sich nämlich um eine Krise der Vernunft, bei unserer Krise wie auch bei derjenigen Husserls; allerdings muss der Genitiv als subjektiver und objektiver gleichzeitig gedacht werden, da die Krise die Vernunft betrifft und wir uns gleichzeitig im Lichte der Krise der Vernunft zuwenden müssen (– daher ist die Krise paradox). Wir können die Vernunft nicht überspringen; doch Vernunft zu denken heisst, sie als geschehende in ihren geschichtlichen Manifestationen zu denken. Vernunft und Geschichte zusammen zu denken wiederum führt zu einer teleologischen Geschichtsauffassung.

Der von Derrida geforderte «unbedingte Rationalismus» (*Schurken*, 191) muss daher prüfen, welche unausgesprochenen, selbstverständlichen Voraussetzungen unseren Vernunftbegriff durchziehen. Damit würde Derrida Husserls Projekt fortsetzen und radikalieren, indem er Vernunft und Geschichte ganz und gar ernst nimmt. Dieses Ernstnehmen erfordert methodische Umwälzungen, wie sie sich der Phänomenologie mehrfach aufgedrängt haben. Die Phänomenologen können dann nicht mehr «über» dem Boden stehen; sie müssen die Lebenswelt im umfassenden, geschichtlichen und kulturellen Sinne denken und das «Einströmen» in beiden Richtungen, einschließlich aller einströmenden Äquivokität.

Statt regulativen Ideen im kantischen Sinne leiten dann vielleicht nur noch «morphologische Gestalten» (Hua III, § 75; *EUG*, 165 ff.) die Untersuchung. Die regulativen Ideen im kantischen Sinne sind es nämlich, mit denen Husserl seine Auffassung von teleologischer Geschichtlichkeit stützt; sie haben den großen Vorteil, im Unendlichen zu liegen und unerreichbar zu sein, während sie doch unsere Wahrnehmungs- und Idealisierungsprozesse leiten. Derrida bezeichnet die regulativen Ideen im kantischen Sinne als einen «letzten Ausweg», spricht ihnen aber auch eine gewisse «Würde» zu und schließt nicht aus, dass er auch einmal auf einen solchen würdevollen letzten Ausweg zurückgreifen muss (*Schurken*, 119). Gleichzeitig deutet er jedoch Vorbehalte, die angesichts einer so attraktiven Option, auf scheinbar ungefährliche Weise ein einheitliche und eindeutige Zielpunkte aufrechtzuerhalten, die im Unendlichen liegen und doch eine gewisse Flexibilität zeigen, wichtig sind. Derrida zufolge bleibt die regulative Idee doch noch in der «Ordnung des Möglichen», bloß für immer aufgeschoben. Statt dessen kommt es für ein Denken der Geschichte darauf an, das Unmögliche zu denken, das Unberechenbare und das Unbedingte. Der Objektivismus, in seiner Verschlingung mit dem Historizismus, bezeichnet letztlich auch das, was das Unberechenbare, Unbedingte undenkbar macht. Eine Geschichte ohne Teleologie jedoch ist im emphatischen Sinne unmöglich, aber nicht im Sinne des Aufgeschobenen, sondern im Sinne dessen, was uns hier und jetzt betrifft:

«Dieses Unmögliche ist also keine (regulative) Idee und kein (regulierendes) Ideal. Es ist das, was unbestreitbar real ist. Und sinnlich. Wie der andere» (*Schurken*, 120).

Wie der andere – und wie die Geschichte in ihrer Sinnlichkeit, an der unser Denken immer wieder scheitert und an der es sich immer wieder versuchen muss.

### **Liste der im Text verwendeten Kürzel**

*Edmund Husserl:*

Hua III = *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine

Phänomenologie. Hrsg. K. Schuhmann. Husserliana Bd. III. Den Haag: Kluwer, 1976.

Hua VI = *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. W. Biemel. Husserliana Band VI. Den Haag: Kluwer, 1954.

(darin auch: «Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem», S. 365–386)

Hua VIII = *Erste Philosophie* (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Hrsg. R. Boehm. Husserliana Bd. VIII. Den Haag: Kluwer, 1959.

Hua IX = *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester 1925. Hrsg. W. Biemel. Husserliana Bd. IX. Den Haag: Kluwer, 1962.

Hua XV = *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929–1935. Hrsg. I. Kern. Husserliana Band XV. Den Haag: Kluwer, 1973.

Hua XXIX = *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlaß 1934–1937. Hrsg. R. Smid. Husserliana Band XXIX. Den Haag: Kluwer 1993.

*Jacques Derrida:*

*Schurken* = *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*. Übers. H. Brühmann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2006.

*EUG* = «Einleitung» zu Husserls *Ursprung der Geometrie // Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*. Übers. R. Hentschel, A. Knopp. München: Fink, 1987. S. 33–203.

*GM* = «Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas» // *Die Schrift und die Differenz*. Übers. R. Gasché. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976. S. 121–235.

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Innerhalb der Husserl-Forschung werden die Texte zur Lebenswelt im Allgemeinen als weniger streng oder rigoros betrachtet, verglichen mit Husserls frühere Schriften.
- <sup>2</sup> Dies zeigt vor allem Leonhard Lawlor in seinem Buch: *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*. Bloomington: Indiana UP, 2002. Der vorliegende Aufsatz versteht sich gewissermaßen als Fortsetzung von Lawlors Untersuchung mit besonderem Blick auf die Thematik der Geschichtlichkeit und insbesondere Derridas Text *Schurken*.
- <sup>3</sup> Freilich ist Husserl nicht der einzige Autor, der in *Schurken* eine wichtige Rolle spielt. Im ersten Essay, «Das Recht des Stärkeren (Gibt es Schurkenstaaten?)», wendet Derrida sich gegen Ende des Textes Heidegger zu, und zwar gerade dem Satz «Nur ein Gott kann uns noch retten» aus dem Spiegel-Interview (nr. 23/1973). Michael Naas hat untersucht, inwiefern eine solche Wendung in einem Text über Demokratie in der Tat überraschend und doch gleichzeitig durch Derridas Überlegungen gut motiviert ist (Naas M. One Nation... Indivisible. Jacques Derrida on the Autoimmunity of De-

mocracy and the Sovereignty of God // *Research in Phenomenology*. 2006. S. 15–44). Derrida geht es nämlich darum herauszustellen, dass die paradigmatische Figur für unseren Begriff des Souveräns zwangsläufig Gott ist und wir dabei immer geneigt sind, von Gott als einer rettenden Kraft auszugehen. Heidegger bringt in all seiner Kritik und Destruktion der Geschichte der Metaphysik gerade diese Vorstellung des rettenden Gottes zum höchsten Ausdruck. Was aber, wie Derrida fragt, wenn es um die Möglichkeit eines nicht rettenden Gottes geht? «Gewiß, nichts ist weniger gewiß als ein Gott ohne Souveränität, gewiß, nichts ist weniger gewiß als sein Kommen. Ebendarum ebendarüber sprechen wir...» (*Schurken*, 158).

<sup>4</sup> Vgl. den Titel des Wiener Vortrags, der die Vorstufe der *Krisis*-Abhandlung bildet: «Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie» (Hua VI, 314).

<sup>5</sup> Eine ausführliche Diskussion verschiedener Begriffe von Krise findet sich in: Dodd J. *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*. Den Haag: Kluwer, 2004.

<sup>6</sup> Es scheint angesichts von Husserls Text wichtig, beide Begriffe der Krise im Auge zu behalten. Dodd vereinseitigt daher meines Erachtens den Krisenbegriff, indem er einen Begriff von Krise zum Leitfaden seiner Untersuchung nimmt, den er folgendermaßen charakterisiert: «On this reading, if crisis is a disease, it is one for which there is no cure, critique or not; it would be like calling life itself a disease» (Dodd, op. cit., S. 52–56).

<sup>7</sup> In diesem Sinne schlägt Husserl in der *Krisis* vor, zunächst eine *Epoché* hinsichtlich aller objektiven Wissenschaften durchzuführen, was «nicht bloß eine Abstraktion von ihnen», sondern eine Enthaltung von jedem Mitvollzug bedeutet (Hua VI, 138). Zur *Epoché* vgl. unten Kapitel 5a.

<sup>8</sup> Mit diesem Sinn von Lebenswelt schließt Husserl an seine Betrachtungen in den Vorlesungen zur *Phänomenologischen Psychologie* an, wo er auf die vorbegriffliche oder vorprädikative Welt schlichter Erfahrung zurückgegangen war, in der «jede präzisierende, theoretisierende Tätigkeit ... außer Spiel» bleibt (Hua IX, 59). Die Welt der schlichten Anschauung bezeichnet Husserl in den zwanziger Jahren als Lebenswelt.

<sup>9</sup> Husserl sagt schon in den Vorlesungen zur *Phänomenologischen Psychologie*: «Was sich uns im schlichten Hinblick als Gesehenes, Gehörtes, als irgendwie Erfahrenes gibt, das trägt bei näherer Überlegung an sich derartige Niederschläge früherer Geistestätigkeiten, und so ist es fraglich, wo dann je eine wirklich vortheorietische Welt in reiner Erfahrung zu finden ist, frei von den Sinnesniederschlägen vorangegangenen Denkens» (Hua IX, 56).

<sup>10</sup> In einer Beilage zum Galilei-Paragrafen spricht Husserl von der Idealisierung als «einer allgemeinen Denkeinstellung, in welcher von einem exemplarischen Einzelding als Exempel für 'irgend ein Ding überhaupt' die offen endlose Mannigfaltigkeit seiner immer unvollkommenen aber zu vervollkommenden subjektiven Vorstellungen als durchlaufen gedacht wird» (Hua VI, 359).

<sup>11</sup> Abgesehen von Ansätzen einer Ontologie der Lebenswelt in späteren Manuskripten («Die anthropologische Welt» (Hua XV) u. a.) deutet Husserl in der *Krisis* an, welche Richtung eine solche Ontologie zu nehmen hätte und aufgrund welcher Voraussetzung sie möglich wäre.

<sup>12</sup> Derrida, *EUG*, 110f. Eine genauere Untersuchung der Boden-Funktion der Lebenswelt schlägt Husserl in der *Krisis* zwar vor (Hua VI, 158); durchgeführt wird sie jedoch an anderer Stelle, nämlich insbesondere in den Manuskripten *Notizen zur Raumkonstitution (Philosophy and Phenomenological Research)*. 1941. Vol. 1. S. 21–37) und *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur* (Farber M. (Hrsg.) *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. Cambridge, 1940. S. 307–325.). Schon die Titel dieser Manuskripte legen nahe, daß der

Boden, hier genauer: der Erdboden, beschreibt, wie sich die Räumlichkeit der Lebenswelt konstituiert. Um das Wesen des Erdbodens zu untersuchen, geht Husserl auf seine Überlegungen zum Leib zurück: Wie der Leib Nullpunkt ist, nämlich dasjenige, in bezug worauf Bewegung und Ruhe erst einen Sinn erhalten, so gilt dies 'in größerem Stil' auch für die Erde. Siehe auch: Steinbock A.J. *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern UP, 1995. Kap. 7.

- <sup>13</sup> Derrida stellt dies durch eine hilfreiche Kontrastierung von Joyce und Husserl hervor, da es Joyce gewissermaßen darum geht, «die Totalität der Äquivokationen zu wiederholen und wieder auf sich zu nehmen» (*EUG*, 136).
- <sup>14</sup> Aristoteles bezieht sich auf Aristoxenus, *Elementa harmonica II*, 30–31. Selbst die Vertreter der «ungeschriebenen Lehre» wie T.A. Szlezák (*Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Berlin: de Gruyter, 1985) wenden sich mittlerweile mindestens auch den platonischen Dialogen zu.
- <sup>15</sup> So noch in der *Krisis*, Hua VI, 155.
- <sup>16</sup> Vgl.: Boehm R. *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*. Den Haag: Nijhoff, 1968. S. 248f.
- <sup>17</sup> David Carr vertritt bezüglich des Verhältnisses von Geschichte im Sinne von «history» und Geschichte im Sinne von «story» oder «narrative» die These, daß unsere Erfahrung von Geschichte schon narrativen Charakter hat. Da unser Leben strukturiert ist durch Ziele und Absichten, die erfüllt, aufgegeben oder umgewandelt werden, gibt es auch in unserem Leben Anfänge und Enden, und dies gilt nicht nur für das individuelle, sondern auch für das gemeinschaftliche Leben. Dem Einwand, daß es Völker ohne geschichtliche Erzählungen und ohne dokumentiertes Interesse an ihrer Geschichte gegeben habe, begegnet Carr, indem er – unserer lebensweltlichen Zeiterfahrung entsprechend – zwei Weisen unterscheidet, zeitlich zu existieren: eine lineare, teleologische, narrative und geschichtliche Existenzweise auf der einen, eine zyklische, sich durch Rituale wiederholende Existenzweise auf der anderen Seite (vgl.: Carr D. *Phenomenology and Historical Knowledge // Phänomenologische Forschungen – Sonderband: Interculturality*. 1998. S. 112–130). Wenn wir davon ausgehen, daß diese beiden Zeiterfahrungen nicht streng getrennt sein müssen, sondern möglicherweise ineinandergreifen, könnte diese Unterscheidung helfen zu verstehen, inwiefern auch eine teleologische Sicht der Geschichte nicht streng linear sein muß: Laut Husserl offenbart sich die Urstiftung erst in der Endstiftung (vgl.: Hua VI, 74), während bei Hegel zur Darstellung seiner teleologischen Geschichtsauffassung immer wieder das Bild des Kreises verwendet wird.