

DIE PHÄNOMENOLOGIE als transzendente Theorie des Politischen

Andrzej Gniazdowski

Wenngleich Husserl selbst ebenso wie seine direkten Nachfolger die Frage nach dem Sinn der Politik, nach ihrem „Apriori“ nie systematisch analysierte und keine phänomenologische Philosophie des Politischen entwickelte¹, ist heute die Möglichkeit einer *Phänomenologie des Politischen* im husserlschen Sinne kein unerforschtes Thema mehr. Karl Schuhmann hat Husserls Staatsphilosophie aufgrund von dessen Forschungsmanuskripten und zumeist beiläufiger Äußerungen nicht nur rekonstruiert, sondern auch eingehend diskutiert und damit den Ort der genannten Problematik im Bau der Phänomenologie präzise bestimmt². Auch manche anderen Studien und Sammelbände³ zeigen das neuerlich anwachsende Interesse an einer kritischen Prüfung der Leistungsfähigkeit der Phänomenologie hinsichtlich einer Thematisierung der „Fehlformen des dialogischen Lebens“⁴.

Obwohl die jüngste phänomenologische Forschung zu diesem Thema eine Reihe von detaillierten und tief greifenden Analysen erbrachte, bleibt immer noch die kritische Frage unbeantwortet – oder eher voreilig abgelehnt –, inwieweit das Politische zum Thema der Phänomenologie als *Transzendentalphilosophie* werden kann. Ist der Weg der prinzipiell „unpolitischen“, „reinen“ Phänomenologie zum transzendentalen, politischen Skeptizismus eine Einbahnstraße? Musste die von der transzendentalen Phänomenologie postulierte Befreiung aller Erfahrung vom naiven Glauben an den sich gleichsam „natürlich“ aufdrängenden Sinn ihrer Gegenstände zur Deutung der politischen Erfahrung (bzw. der Erfahrung des Politischen) als einer empirischen, transzendental bedeutungslosen Faktizität führen? Welche Bedingungen – praktische? theoretische? – würden die „Ausklammerung“ der durch die Generalthese der natürlichen Einstellung motivierten Urteile (z. B. die über das letzte „Telos“ der Politik, das Problem der Macht und der politischen Freiheit, der Staatsräson und ihrer „Legitimität“ usw.) rechtfertigen? Musste die transzendente Phänomenologie in der Sache der Wesensunterschiede zwischen den politischen Verfassungen der gegebenen politischen Systeme, z. B. der Weimarer Republik und des Dritten Reiches, als Phänomenologie „uninteressiert“ und „unbeteiligt“ bleiben?

Angesichts der sich auf diese Weise aufdrängenden Fragen soll in diesem Aufsatz die Möglichkeit einer *transzendentalen Theorie des Politischen* besprochen werden, die als eine weitere Radikalisierung des Projektes der Phänomenologie verstanden werden könnte. In An-

knüpfung an die These von Ludwig Landgrebe, dass, wenn die Phänomenologie Transzendentalphilosophie sein soll, sie dann – konsequent zu Ende gedacht – transzendente Theorie der Geschichte ist⁵, wird hier gefragt, ob der Sinn des phänomenologischen Transzendentalismus nicht vielmehr erst dann mit allen in ihm enthaltenen Möglichkeiten zu Ende gedacht wird, wenn die Phänomenologie ihre Leistungsfähigkeit als eine transzendente Theorie des Politischen beweist.

Landgrebes Idee der *Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte* wird deswegen in diesem Aufsatz mit dem von Klaus Held entwickelten Projekt der phänomenologischen Philosophie des Politischen – mit seiner *Phänomenologie der politischen Welt* – zusammengestellt. Held hat das Problem der phänomenologischen Theorie des Politischen zum ersten Mal in voller Schärfe herausgestellt, wie auch die notwendige Rolle einer phänomenologischen Erforschung dieser Thematik für die Selbstbestimmung der Phänomenologie selbst methodisch begründet. Es werden hier in Bezug auf den gegenseitigen Zusammenhang der beiden Projekte zwei Fragen aufgestellt: zum ersten, *inwieweit das Problem des Politischen für die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte überhaupt in Frage kommt*, und zum zweiten, *inwieweit die Phänomenologie der politischen Welt als eine transzendente Theorie des Politischen verstanden werden kann*.

1. In seinem wichtigen Aufsatz *Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte* stellt es sich Ludwig Landgrebe zur Aufgabe, die transzendentalphilosophische Position Husserls „zu Ende“ zu denken. Mit diesem Ende des phänomenologischen Transzendentalismus sind die Grenzen der Möglichkeit dieser transzendentalphilosophischen Reflexion gemeint, über welche nur mit einem anderen Verfahren hinausgegangen werden kann⁶. Um diese Grenzen einsichtig zu machen, verfährt Landgrebe in seinem Aufsatz selbst „transzendental“, worunter ein Weg zu verstehen ist, „der es ermöglicht, *sich selbst* seine Grenzen zu setzen“ (Hervorh. A.G.)⁷. Diesen transzendentalen Weg bestimmt er als einen antidogmatischen, kritischen Weg, als „Kritik des ungeprüften Gebrauchs aller überkommenen philosophischen Begriffe“, als Kritik sowohl der „bloßen“ Theorien der Welterklärung als auch der Prinzipien des Handelns, die aus ihnen folgen. Als eine solche, absolut ursprüngliche Reflexion bestimmt Landgrebe diese Kritik mit Husserl als „Kritik des Lebens“⁸.

Diese als Kritik des Lebens verstandene transzendentalphilosophische Reflexion wird von Landgrebe im nächsten Schritt mit der *Geschichte* als ihrem Gegenstand konfrontiert. Weil die Phänomenologie sich nicht nur als „Kritik“, sondern auch als „Theorie“ erweist, soll sie ihren Gegenstand radikal ins Auge fassen: „Transzendente Phänomenologie“ – so Ludwig Landgrebe – „hat es vorab mit der Frage zu tun ‚Was ist Geschichte?‘ bzw. was sind die transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit, daß es für uns so etwas wie Geschichte gibt, die dann auch Gegenstand wissenschaftlicher Erforschung werden kann?“⁹. In Anknüpfung an Husserl fragt somit die Phänomenologie als ihre [wessen? Bezug unklar!] transzendente Theorie nach dem „Apriori der Geschichte“, das in der Auffassung Landgrebes „gänzlich eigener Art ist“¹⁰.

Im Kontext der Hauptfrage dieses Aufsatzes, die die Möglichkeit einer transzendentalen Theorie des Politischen betrifft, drängt sich hier die Frage auf: Wenn die Phänomenologie als Transzendentalphilosophie nicht auch bloß eine Theorie der „Politikwissenschaft“ sein soll, wie kann sie die Politik bzw. das Politische¹¹ zum Gegenstand der radikalen, transzendentalen Theorie machen? Kann das „Apriori des Politischen“, können die „transzendentalen Bedingungen“ der Möglichkeit der Politik überhaupt von der Phänomenologie in Anspruch genommen werden? Um diese Fragen zu beantworten, muss der „transzendente Weg“ der phänomenologischen Analyse des „Apriori der Geschichte“, auf den sich Landgrebe macht, rekonstruiert werden.

2. Am Ausgangspunkt der transzendental-phänomenologischen Analyse der Geschichte – was nicht ohne Bedeutung auch für die entsprechende Analyse des Politischen bleibt – muss eine wichtige Unterscheidung getroffen werden. Es handelt sich um die aus der relativ späten Phase der Entwicklung des Husserlschen Projektes stammende Unterscheidung von *statischer* und *genetischer* Phänomenologie¹². Die statische Analyse geht, dieser Unterscheidung gemäß, von festen, sowohl realen als auch idealen Gegenstandsarten aus – in unserem Falle z. B. von den theoretischen Geltungsgebilden einer Geschichtswissenschaft oder Politikwissenschaft, wie „Staat“, „Recht“, „Souveränität“ –, die weiter als die „transzendentalen Leitfäden“ ihrer Konstitutionsanalyse gelten. In der eigentlich genetischen Phänomenologie, die die Grenzen der statischen Reflexion überschreiten will, geht es nicht mehr darum, „diese fertigen Korrelationssysteme zu analysieren, sondern nach ihrer *Genesis* zu fragen“¹³. Die genetische Phänomenologie ist somit interessiert nicht nur an der bloßen *Form* der Gegenstände und der Erlebnisse, in denen sie sich konstituieren: Sie fragt danach, „was dem jeweiligen Gegenstand *inhaltliche* Einheit gibt“¹⁴ (Hervorh. A.G.). Als solche wird die genetische Phänomenologie von Husserl auch als „Ursprungsforschung“ bezeichnet, als eine „Archäologie“ des Bewusstseins, die „genetisch“ die Tiefenschicht der passiven Vorkonstitution zum Thema hat.

Der Übergang zu den Analysen der eigentlich genetischen Phänomenologie vollzieht sich demzufolge erst, wenn auch das „Ich“ als kein leerer Identitätspol, als keine bloße *Form* in aufeinanderfolgenden Akten oder intentionalen Erlebnissen aufgefasst wird, sondern als ein konkretes, lebendiges Ich, das seine Vermögen, seine Stellungnahmen und Überzeugungen besitzt, das Ego als Subjekt der „Habitualitäten“, das – mit Husserl gesprochen – „sich für sich selbst sozusagen in der Einheit einer ‚Geschichte‘“ konstituiert¹⁵. Seine aufgrund der früheren Wahrnehmungen, Erfahrungen und Setzungen – Assoziationen und Synthesen – erworbenen Habitualitäten enthüllt die transzendental-genetische Analyse als die subjektiven Bedingungen der Konstitution der Welt und aller möglichen Weltobjekte. In einer bekannten Passage der *Cartesianischen Meditationen* schreibt Husserl: „Daß für mich eine Natur ist, eine Kulturwelt, eine Menschenwelt mit ihren sozialen Formen usw. besagt, daß Möglichkeiten entsprechender Erfahrungen für mich bestehen (...), darin liegt eine fest ausgebildete Habitualität – eine ausgebildete, aus einer gewissen, unter Wesensgesetzen stehenden Genesis erworbene“¹⁶.

3. Im Hinblick auf die Unterscheidung von statischer und genetischer Phänomenologie kann nun die These Landgrebes näher präzisiert werden. Die Phänomenologie als die transzendente Philosophie, als die Kritik des Lebens, die nach ihrem „richtigen Weg“¹⁷ sucht, ist „zu Ende gedacht“ die genetische Phänomenologie. Denn nur als die genetische Phänomenologie kann sie radikal die Frage nach den „transzendentalen“ Bedingungen der Welterfahrung, nach der „Genesis“ aller möglichen Konstitution stellen, d. h. dem genetischen Ursprung der *subjektiven Bedingungen* der Möglichkeit aller Erfahrung selbst nachgehen. „Daher“ – schreibt Landgrebe – „kann die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte nur die *genetische Phänomenologie* sein (Hervorh. L.L.)“¹⁸.

Diese These soll an dieser Stelle mit der anderen, von Landgrebe in seinem früheren Aufsatz „Meditation über Husserls Wort ‚Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins‘“ vorgeschlagenen Zugangsweise zum Problem der Geschichte zusammengestellt werden. Landgrebe knüpft an dieses Wort an als an den radikal kritischen Begriff der Geschichte und bereits hier soll seine Analyse die transzendental-phänomenologische Position Husserls „zu Ende“ denken. Als systematischen Ort, an dem für Husserl das Problem der Geschichte steht, wird dennoch in diesem Aufsatz nicht auf die transzendente, genetische Phänomenologie, sondern auf die „Metaphysik“ in phänomenologischem Sinne hingewiesen. Die Metaphysik definiert nämlich Husserl als „die Lehre vom Faktum“, und als solche hat sie zum Thema die Geschichte als Bereich der „absoluten Faktizität“. In dem von Landgrebe analysierten Manuskript schreibt Husserl: „Die letzten Fragen, die letztmetaphysischen und teleologischen, sind eins mit der Frage nach dem absoluten Sinn der Geschichte“¹⁹.

Ist die genetische Phänomenologie als „transzendente Theorie der Geschichte“ mit einer solchen „Metaphysik“, mit der phänomenologischen Lehre vom absoluten Sinn der Geschichte als eines großen Faktums des Absoluten Seins einfach gleichzusetzen? Die Frage nach der Möglichkeit der phänomenologischen Metaphysik, der phänomenologischen Philosophie der Geschichte zerlegt sich in Landgrebes – dem oben erwähnten, Husserls Wort gewidmeten – Aufsatz in drei Teilfragen: 1. Wie kann die Phänomenologie das Subjekt der Geschichte bestimmen? 2. Wie verträgt sich die Faktizität der Geschichte mit dem Anspruch der Phänomenologie, zu Wesenseinsichten von unbedingter Allgemeinheit zu führen? 3. Wie kann die phänomenologische Analyse die Einheit der Geschichte verständlich machen?²⁰ Die Aufgabe der Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte ist systematisch gesehen, diese drei kritischen Fragen zu beantworten, um erst „danach“ (im transzendental-logischen Sinne) über die Grenzen ihres Transzendentalismus „mit einem anderen Verfahren“ hinausgehen zu können. Im Unterschied zur phänomenologischen „Metaphysik“ fragt somit die genetische Phänomenologie nicht nach dem „absoluten Sinn“ bzw. „Telos“ der Geschichte, sondern nach ihren subjektiven, apriorischen Bedingungen als dem „Grund“ ihrer absoluten Faktizität. Sie fragt nach der sozusagen „transzendentalen Genese“ der Geschichte, nach dem letzten Ursprung ihrer Konstitution.

4. Da im Zentrum der hiesigen Untersuchung steht, *inwieweit das Problem des Politischen für die Phänomenologie als transzendente Theorie der*

Geschichte überhaupt in Frage kommt, erweist sich in diesem Zusammenhang die Frage nach dem letzten *Subjekt der Geschichte* als Problem von entscheidender Bedeutung. Der Versuch der phänomenologischen Bestimmung dieses Subjektes konfrontiert nämlich unvermeidlich und direkt die Phänomenologie als transzendente Philosophie mit dem Problem des politischen Subjektes und demzufolge: mit dem Problem des *politischen Apriori*. Unmittelbar stößt Landgrebe auf diese Probleme weder in seiner „Meditation über Husserls Wort“ noch in seinem Aufsatz über die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte. Sie bestimmen dennoch den weitesten Horizont seiner Reflexion. Versuchen wir jetzt, diesen Horizont *als* Horizont zum Thema der näheren Analyse zu machen.

Husserls transzendentaler Intersubjektivitätstheorie gemäß, die Landgrebe auf dem Wege der genetischen Analyse zu radikalisieren versucht, gründet die Erfahrung einer gemeinsamen Geschichte in der Erfahrung der anderen als derjenigen, welche dieselbe sinnlich erfahrbare Umgebung haben wie wir, die das „Hineinwirken“, den „Austausch“ der Erfahrungen und Erinnerungen ermöglichen [keine Korrektur!!!] und dadurch auch die „lebendige Bewegung des Miteinander und Ineinander von ursprünglicher Sinnbildung und Sinnsedimentierung“²¹. Die Geschichte ist für Husserl „nichts anderes“ als diese „lebendige Bewegung“, und dass die historische Welt zunächst uns als gesellschaftlich-geschichtliche Welt vorgegeben ist, gründet in der „inneren Geschichtlichkeit jeder einzelnen Person, und der als einzelne in ihrer inneren Geschichtlichkeit mit der anderer vergemeinschafteten Personen“²².

Als letztes Subjekt einer gemeinsamen Geschichte – und letzten Endes auch der „Weltgeschichte“ – erweist sich somit aus dieser Perspektive nichts anderes als die genannte „lebendige Bewegung“, die sich durch ein „Hineinwirken“ und durch „Austausch“ der Erfahrungen und Erinnerungen vollzieht und deren Ergebnisse „gemeinsam da sind in den sinnlich präsenten Gegebenheiten der Umwelt einer Gruppe, in den Berichten, den Büchern, den Institutionen, die in der Vergangenheit ihren Ursprung haben“²³. Der Verweis auf die absolute Faktizität dieses gemeinschaftlichen Subjektes der Geschichte in seiner Pluralität, Individualität und Spontaneität als auf die transzendente Bedingung der Geschichte lässt dennoch – bemerkt Landgrebe – immer noch die Frage offen, wie es überhaupt möglich ist, „ein Apriori aufweisen zu wollen, das als solches doch der Geschichte vorausliegen müsste“²⁴. Anders ausgedrückt: Wie verträgt sich die den Sinn des Apriori überhaupt bestimmende Objektivität und unbedingte Allgemeinheit mit der so bestimmten, absoluten Faktizität der Geschichte? Husserl selbst weist doch darauf hin, dass die historischen Tatsachen einerseits nur aufgrund des Apriori, eines idealen Allgemeinen sind, andererseits setzt aber das Apriori „das historische Sein – das heißt, das faktische – voraus“²⁵. Worin gründet – fragt Husserl – die Fähigkeit der Menschen, „die Horizontbildung unter freier Variation zu vollziehen und so die invariante Struktur der Welt zu entdecken“, wenn „der Gedanke des Apriori selbst ein konstitutives Produkt der Geschichte ist, die doch selbst faktisch ist“²⁶?

5. Diese Frage konfrontiert die transzendental-genetische Theorie der Geschichte, die nach ihrem Apriori sucht, mit dem Problem der inter-

subjektiven Genesis aller Objektivität und als solche – was zu zeigen ist – direkt mit dem Problem des politischen Apriori. Als auf den letzten, genetischen Ursprung der Fähigkeit der Menschen, die „freie Variation“ zu vollziehen, weist nämlich Landgrebe auf die *Entdeckung* des Gedankens des Apriori hin, auf seine geschichtliche *Entwicklung*²⁷. Der Sinn dieser Entdeckung besteht nach Landgrebe in „einer Reflexion höherer Stufe“, dass die „Fähigkeit der Reflexion das ist, was alle Menschen verbindet“ (ebd.). Diese Möglichkeit der Reflexion gehöre somit zur „Monade“, wenn sie auch latent bleiben mag und erst in der Geschichte entfaltet wird: „Dieses Vermögen ist es, das allen Menschen gemeinsam ist. (...) Wenn wir vom Menschen und von Menschheit sprechen, so hat dieses Wort nur einen verstehbaren Sinn, wenn wir die so genannten Wesen als ‚unseresgleichen‘ verstehen. Nur mit unseresgleichen können wir durch eine gemeinsame Geschichte verbunden sein und nur in Bezug auf sie hat die Rede von einer Geschichte der Menschheit überhaupt einen Sinn. Daß es solches Wesen gibt, ist ein Faktum, aber daß es überhaupt dieses Faktum ist, beruht auf seinem Wesen. Dieses Wesen ist nicht übergeschichtlich, weil es nur in der Geschichte und nicht außerhalb ihrer verwirklicht ist“ (ebd.).

Worin gründet dennoch das Apriori der „Unseresgleichheit“ der Anderen als „ein ideales Allgemeines“? Ist sie für die Phänomenologie als transzendente Philosophie als „absolutes Faktum“ oder als ein in der Reflexion konstituiertes Geltungsgebilde anzusehen? Wie kommt es in diesem letzten Fall dazu, dass die Reflexion über die Gleichheit der Menschen hinsichtlich ihres Reflexionsvermögens, die nach Landgrebe nicht „übergeschichtlich“ ist, in der Geschichte sowohl *verwirklicht* werden als auch *latent* bleiben kann?

Landgrebe gibt auf diese Fragen keine eindeutige Antwort. Die Frage nach dem Ursprung des „Gleichheit-Gedankens“ ist indessen keine andere als die Frage nach dem Apriori des Politischen. Die „selbstverantwortliche Antwort“ auf die Frage nach dem Grund und Sinn der Gleichheit der Menschen, ihre sozusagen „transzendente Theorie“, würde nicht ohne Bedeutung für die Auslegung der Grundkategorien und Hauptprobleme der sowohl klassischen als auch gegenwärtigen politischen Theorie bleiben. Eine solche Theorie der Gleichheit würde doch den Inbegriff der Gerechtigkeit betreffen und damit in erster Linie den Sinn und Grund der heutzutage politisch maßgebenden Idee der Menschenrechte, sie würde auch die Zugangsweise zum Problem des Übergangs vom „Naturzustand“ zum „Gesellschaftszustand“ bestimmen, das erneut die grundsätzliche Spaltung im Rahmen der gegenwärtigen politischen Theorie markiert²⁸. Ist die genetische phänomenologische Theorie des Politischen imstande, zu den wesentlichen Einsichten in diesem Zusammenhang beizutragen?

Die Phänomenologie als transzendente Theorie des Politischen verbietet sich natürlich die metaphysische Begründung des Gedankens der pluralen und absolut individuellen Monaden in ihrer Geschaffenheit von Gott und in ihrer gleich unmittelbaren Beziehung zu ihm. Der Gedanke der „Gleichvernünftigkeit“ der pluralen Monaden kann aus der Sicht der Transzendentalphilosophie auch nicht in der bloßen Feststellung des „absoluten Faktums“ dieser Gleichheit gründen, weil sie keineswegs in ihrer „absoluten Selbstgegebenheit“ je erfahren werden kann. Wie kann dennoch die Gleichvernünftigkeit der Men-

schen-Monaden als Apriori des Politischen und zugleich als die apriorische Bedingung der Möglichkeit der Einheit der Geschichte phänomenologisch in Anspruch genommen werden, wenn die Phänomenologie als transzendente Theorie, wie Landgrebe bemerkt, „auch das Überschreiten der von ihr gefundenen Grenzen durch eine Postulatenlehre im Sinne Kants“²⁹ verbietet? Muss also die transzendente Phänomenologie letzten Endes zum absoluten politischen Skeptizismus, mehr noch: zum *politischen Nihilismus* führen?

Landgrebe selbst versteht die „Gleichvernünftigkeit“ der Menschen, die *Thesis* von dem ihnen allen gleichen Vermögen der Reflexion als das intentionale Korrelat der „Reflexion höherer Stufe“ im Sinne einer einmal in der Geschichte zustande gekommenen Entdeckung. Nach Landgrebe soll sich die „Reflexion höherer Stufe“ als die *Anerkennung* und *Achtung* „vor der jeweils eigenen individuellen Existenz eines jeden ‚unseresgleichen‘“ vollziehen. Wie aber ist es zur „Entdeckung“ dieser Reflexion überhaupt gekommen? Mit welcher Art der Intentionalität haben wir es hier zu tun? Wenn Landgrebe schreibt: „Soll es also für diese (...) Menschheit eine Zukunft geben und ihre Geschichte nicht am Ende sein, so ist die Bedingung dafür nicht nur die Anerkennung aller ‚unseresgleichen‘ eben als gleicher, sondern zugleich als absolut individuell verschiedener“³⁰, erweist sich dann die Anerkennung der Gleichheit und der absoluten Individualität der Anderen wirklich als eine „Bedingung“ der Kontinuität der Geschichte? Oder erweist sie sich vielmehr als „Postulat im Sinne Kants“, das nichts mehr als den subjektiv-relativen, „menschlichen Sinn“ der Geschichte gewährleisten soll?

6. Da Ludwig Landgrebe in seiner Erforschung des subjektiven Apriori der Geschichte seine [von Landgrebe? Bezug unklar!] intersubjektive, politische Bedingtheit des eigenen Apriori zu vernachlässigen scheint, sollen die diesem Problem gewidmeten Erörterungen an die von Klaus Held entwickelte „Phänomenologie der politischen Welt“ anknüpfen. Der seiner phänomenologischen Philosophie des Politischen eigentliche Gegenstand wird von ihm als ein spezifisches, geschichtliches Konstitutionsgebilde gedacht, als eine Vorstufe der Öffnung der Menschen für die eine Welt, die ihnen schon innerhalb der natürlichen Einstellung die Möglichkeit eröffnet, ihre partikularen Horizonte auf die Einheit der Welt hin zu transzendieren.

Der Sinn und die Aufgabe der von Klaus Held entworfenen Phänomenologie der politischen Welt werden dementsprechend von drei Grundgedanken bestimmt. Zum ersten: Die von Martin Heidegger „radikalisierte“, auf ihr ursprüngliches Postulat der Vorurteilslosigkeit und der Erneuerung der Episteme dennoch nicht verzichtende Phänomenologie präsentiert sich in seiner Auffassung als die besonders geeignete Methode der politischen Philosophie. Zum zweiten: Die so verstandene, auf die Thematisierung der Sachen selbst und die Welt als deren Universalhorizont sich orientierende phänomenologische Philosophie zielt darauf hin, den eigentlichen – historisch und ideologisch unbefangenen – Gegenstand der politischen Philosophie zu bestimmen, der von ihr als die oben genannte „politische Welt“ begriffen wird. Zum dritten: Die auf diese Weise methodisch selbstverantwortliche und sich selbst ihren Gegenstand kritisch bestimmende politische Phänomenologie bringt zugleich die besondere Weise der Problematisierung ihres Gegenstandes mit

sich. In der Auffassung von Klaus Held soll sie – genauso wie bei Landgrebe die transzendente Theorie der Geschichte – kritisch die Bedingungen der Möglichkeit des geschichtlichen Daseins der politischen Welt bzw. von deren geschichtlicher Fortdauer thematisieren; darüber hinaus aber die Bedingungen ihrer Entstehung analysieren, die Gründe ihrer möglichen – heutzutage seiner Meinung nach wirklichen – Krisis diagnostizieren und auf die möglichen Wege der Überwindung dieser Krisis hinweisen.

In welchem Sinne ist aber die politische Welt als der Gegenstand, als die *Sache* der politischen Phänomenologie zu verstehen? Wird hier vielleicht – zumindest implizit – die Parallele zu Landgrebes These aufgestellt, dass, wenn die Phänomenologie Transzendentalphilosophie sein soll, sie dann – konsequent zu Ende gedacht – transzendente Theorie der politischen Welt ist? Das zentrale Thema der Phänomenologie als solcher und in diesem Sinne ihre eigentliche Sache – wie Klaus Held im Anschluss an die Erkenntnis von Eugen Fink bemerkt und was zuerst gesagt werden muss – ist die Welt als ein gemeinsamer Universalhorizont aller möglichen Erfahrung, als der „Horizont der Horizonte“³¹. Die Phänomenologie, die sich als Erneuerung der griechischen Idee der Philosophie als Episteme versteht, soll auf diese Weise zum Thema das in der alltäglichen – d. h. sowohl politischen als auch wissenschaftlichen – Erfahrung Unthematisierte haben: die universale Welt als das in allen Zeiten und Kulturen selbstverständlich Vertraute, das dennoch erst durch die griechische – worauf auch Landgrebe hingewiesen hat – „Entdeckung“ der Relativität ihrer traditionellen, aus lebendiger Geschichtlichkeit allgemein geltenden Sonderwelt zum „Gegenstand des Staunes“³² und auf diese Weise zum Thema wurde.

Wie verhält sich die politische Welt als die Sache der politischen Phänomenologie zu der eigentlichen „Sache“ der Phänomenologie als solcher? Die traditionelle Sache der politischen Philosophie, ihr eigentliches *pragma* bzw. ihre eigentliche *res*, identifiziert Klaus Held mit der von Cicero zu einem philosophischen Begriff erhobenen *res publica*. Diese geschichtlich bestimmte Gegenständlichkeit wird für ihn offensichtlich auf diese Weise zum „transzendentalen Leitfaden“ der weiteren Konstitutionsanalyse des Politischen als solchen. Gemeint ist damit also nicht die „Republik“ als eine historische *forma regiminis*, sondern die über ihr Wesen entscheidende „Sache des *populus*“ (*demos*) im Sinne einer „öffentlichen Angelegenheit“: ein Gemeinwesen, das Gemeinsame, das alle Angehörigen der *polis* – d. h. die griechischen *polites* bzw. die Mitglieder einer anderen politischen Gemeinschaft – im *gleichen Maße* berührt und deshalb, mit Klaus Held gesprochen, „gleichsam vor ihren Augen behandelt werden muß“³³.

Als das Gemeinsame und Einigende bildet die so verstandene *res publica* aus dieser Perspektive auch eine horizonthafte *Welt*. Sie konstituiert sich nämlich durch eine Öffnung der pluralen, partikulären Horizonte der interessenbedingten Meinungen hin auf den einen, gemeinsamen politischen Horizont, der diese Horizonte in ihrer Pluralität *als* Pluralität miteinander verbindet. Als solche wird sie durch ihre *Öffentlichkeit* bestimmt, ihre Weltlichkeit besteht darin, dass sie sich durch ihre eigene *Phänomenalität* auszeichnet: Indem sie durch *isegoria*, durch die Gleichheit im Öffentlich-Reden konstituiert wird, ist die politische Welt das Korrelat der vielen sich für den gemeinsamen Lebens-

raum öffnenden Meinungen. Sie ist auf diese Weise nicht „an sich“ da, „sondern tritt erst im Beredetwerden durch die vielen auf sie bezogenen Meinungen in Erscheinung, so daß bei ihr der Weltcharakter der Welt selbst zum Vorschein kommt“³⁴. Die Öffnung für die politische Welt, die von Klaus Held für die Vorstufe der Öffnung für die Welt als die Urvorgegebenheit der Episteme angesehen wird, erweist sich eben damit als das *Vermittelnde* zwischen der natürlichen, in der Sonderwelt befangenen Einstellung und der philosophischen Einstellung. Und erst in diesem präzisen, phänomenologisch aufgeklärten Sinne wird die politische Welt zum Thema der politischen Phänomenologie, die Klaus Held als den wesentlichen und notwendigen Bestandteil der Phänomenologie als solche [keine Korrektur!!!] bezeichnet.

7. Gibt der auf diese Weise bestimmte, nach der Auffassung von Klaus Held von jeder geschichtlich bedingten Deutung der Sache der politischen Philosophie unabhängig gemachte Gegenstand der politischen Phänomenologie ihr die Chance, dem Postulat der radikal kritischen Theorie des Politischen Genüge zu tun? Es handelt sich hier natürlich keineswegs um das moderne Ideal der „wertfreien“, „objektiven“ Wissenschaftlichkeit, die aus der Perspektive der politischen Phänomenologie – genauso wie aus der Sicht der „kritischen Theorie“ – immer noch „interessenbedingt“ bleibt und die ihre Erkenntnis leitenden Interessen nicht thematisiert. Die politische Welt als Thema der politischen Phänomenologie soll der Gegenstand einer solchen phänomenologischen Theorie sein, die ihre eigenen Bedingungen der Möglichkeit kritisch durchschaut und die ausschließlich daran interessiert ist, dem Sinne der politischen Welt als ihrer Sache gerecht zu werden.

Die Berücksichtigung der der politischen Welt eigenen Phänomenalität soll – nach der Auffassung von Held – zum eigentlichen Selbstverständnis der Phänomenologie als solche [keine Korrektur!!!] beitragen: Die Thematisierung der politischen Welt als etwas Vermittelndes zwischen der natürlichen und philosophischen Einstellung soll ihr erlauben, die Möglichkeit der ihr selbst zugrunde liegenden Einstellung zu erklären und die Epoché als die in der apriorischen Struktur der Lebenswelt fundierte, phänomenologische Methode zu entmythologisieren. Indem sich die Phänomenologie auf diese Weise „verweltlicht“ und sich mit ihrer Methode in der Geschichtlichkeit der Lebenswelt verwurzelt, soll sie den Sinn ihres Transzendentalismus thematisieren und damit den gegen die Phänomenologie erhobenen Vorwurf des Idealismus und der Metaphysik kritisch neutralisieren. Anders ausgedrückt: Diese Auffassung des Politischen – in der ausdrücklichen Anknüpfung an Hannah Arendt – als der historisch ersten, in Athen zustande gekommenen Öffnung für die Welt überhaupt lässt in dieser Erscheinung der Welt die „transzendente“ Bedingung der Philosophie selbst sehen.

Diese transzendente, auf das Postulat der theoretischen Selbstverantwortung bezogene Dimension der Phänomenologie tritt dennoch in den Analysen von Klaus Held nicht in den Vordergrund: Es bleibt ihm vielmehr die „Hermeneutik der Faktizität“ Heideggers näher, seine Untersuchungen sind darüber hinaus vor allem „sachlich“, „pragmatisch“ orientiert. Er teilt die Argumente der an der Phänomenologie als Transzendentalphilosophie und Bewusstseinsphilosophie geübten Kritik, welcher gemäß ihr Transzendenta-

lismus „ein unphänomenologisches Erbe des Cartesianismus und des dahinter stehenden Voluntarismus“ ist³⁵, der in der Neuzeit die Stellung des Menschen zur Welt auf das Prinzip der Subjektivität gegründet hat. Diese antitranszendente, „verstehende“ Ausrichtung seiner Phänomenologie läuft dennoch Gefahr, ihre kritische Dimension aus den Augen zu verlieren: Die verantwortliche Rede von *Krisis* sowohl der gegenwärtigen politischen Theorie als auch der politischen Welt als ihres postulierten Gegenstandes verweist unvermeidlich auf ein Vermögen ihrer radikalen *Kritik* zurück, die von ihrer eigenen Möglichkeit überzeugen soll.

Das von Klaus Held entwickelte Projekt der Phänomenologie der politischen Welt lässt auf diese Weise die grundsätzlichen Fragen unbeantwortet, die über die Möglichkeit dieses Projektes selbst entscheiden. Sie betreffen einerseits das *methodische Verhältnis*, in dem die politische Phänomenologie sich selbst zum phänomenologischen Transzendentalismus positioniert, und andererseits die *Genesis* der politischen Welt als ihrer Sache, die von Klaus Held offensichtlich bloß „statisch“ analysiert wird.

Trotz dieser antitranszendentalen Selbstbestimmung der Phänomenologie der politischen Welt will diese dennoch offensichtlich auf die ihren Sinn als Phänomenologie bestimmende, radikale „Kritik des Lebens“ nicht verzichten. Indem somit Klaus Held die Ansicht Husserls – und in großem Maße auch Heideggers – über die *Krisis* der gegenwärtigen Philosophie und Wissenschaft teilt, die in ihrem „Objektivismus“ und „skeptischen Relativismus“ bestehen soll, indem er sagt, dass die für die neuzeitliche politische Philosophie grundlegenden Unterscheidungen, wie z. B. diejenige zwischen Staat und Gesellschaft, historisch bedingt sind und die Problematik der politischen Philosophie eningen³⁶, indem er darauf verweist, dass die undiskutierte Übernahme dieser Begriffe „die philosophische Analyse des ‚Politischen‘ unvermeidlich von der jeweils korrespondierenden Interpretation abhängig macht“³⁷, die als Vorurteil wirkt, folgt er der von Husserl geforderten „widernatürlichen Denkrichtung“ der phänomenologischen Reduktion: „Wissenschaft“ – schreibt Klaus Held – „verdient nur solange ihren Namen, als die Bemühung um die Befreiung von Vorurteilen für die Art ihres Erkennens konstitutiv bleibt“³⁸.

Diese kritische Philosophie des Politischen soll sich also weder mit der empirischen – immer „theoretisch“ vermittelten – Beschreibung der tatsächlich daseienden politischen Beziehungen und Institutionen noch mit den normativen Kategorien der gegenwärtigen politischen Theorie begnügen. Sie soll – was daraus folgt – nach dem „Wesen“, nach dem „Apriori des Politischen“ fragen, das zum zuhandenen analytischen Zeug in der Deutung der politischen Faktizität werden könnte. Die radikal antidogmatische, vorurteilsfreie Theorie des Politischen, die in der Kritik des ungeprüften Gebrauchs aller überkommenen Begriffe der politischen Philosophie bestehen würde und dabei nicht in den postmodernen skeptischen Historismus entartete, ist aber möglich nur als – mit Husserl gesprochen – Wissenschaft „aus der absoluten Selbstverantwortung“. Die so verstandene Theorie, die dem Programm der phänomenologischen Philosophie des Politischen die radikal kritische Begründung zu liefern hat, nennt Landgrebe – mit Husserl – *die transzendente Theorie*.

Und erst die *transzendente* Phänomenologie der politischen Welt ließe die radikale Frage nach ihrer Genesis, nach den subjektiven Bedingungen ihrer

Konstitution bzw. „Entdeckung“ stellen, die auch das von Landgrebe umrissene Problem des Apriori der Geschichte in seiner „Faktizität“ aufhellen könnte. Denn insofern die Phänomenologie der politischen Welt dieses von Landgrebe bloß postulierte Apriori in der Entdeckung dieser Welt im Sinne einer intersubjektiven „Öffnung“ auf sie gründet, betrifft die von Held vernachlässigte Frage den „Grund“ der politischen Gleichheit, die dem Begriff des *demos* als des politischen Subjektes zugrunde liegt. Worin gründet die Gleichheit des oben genannten *Maßes*, nach dem eine „Angelegenheit“ eine Pluralität der Menschen-Monaden berührt? Wie kommt es dazu, dass diese Pluralität in ihrer „absoluten Faktizität“ zur die politische Welt konstituierenden Gemeinschaft, zum politischen Subjekt wird?

8. Das Ausbleiben der Frage nach der Konstitution der politischen Subjektivität im Rahmen der so verstandenen phänomenologischen Philosophie des Politischen wird sowohl methodisch als auch sachlich motiviert. Dass Klaus Held in seinen phänomenologischen Analysen zur Entstehung der politischen Welt – zum eigentlichen Sinn ihrer Urstiftung – von dem Problem der Konstitution der politischen Subjektivität abstrahiert, lässt sich in erster Linie durch die Verweisung auf seine – diese Problematik verstellende – allgemeine Zielsetzung erklären. Den Ausgangspunkt seiner Untersuchung bildet – wie gesagt – die Diagnose der Krise, in der sich die politische Welt der modernen Demokratie und die gegenwärtigen Demokratie-Theorien befinden. Diese Krise bestehe in erster Linie in der subjektivistischen Deutung der „Menschenrechte“, insbesondere desjenigen der Meinungsfreiheit. Den Weg, diese Krise zu überwinden, sieht Klaus Held in Anbetracht dessen in der phänomenologischen, aber *nichtsubjektivistischen* Interpretation des Menschenrechts der Meinungsfreiheit³⁹.

Indem Klaus Held die Entstehung der politischen Welt und die Bedingungen ihrer geschichtlichen Fortdauer problematisiert, betont er in erster Linie die der menschlichen, subjektiven Verfügbarkeit sich entziehenden, vorgegebenen Bedingungen ihrer Möglichkeit. Er thematisiert in dieser Hinsicht das demokratische „Ethos“ als die für die politische Welt konstitutive, habitualisierte sekundäre Passivität, sozusagen die zweite Natur des Menschen. Das für die Demokratie und für die politische Welt überhaupt grundlegende Menschenrecht der Meinungsfreiheit deutet Klaus Held als in dem so verstandenen, unthematischen Ethos verwurzelt, das die ungegenständliche und nicht zu vergegenständlichende Verständigungsgrundlage bildet, ohne die der demokratische Meinungsstreit in einer politischen Welt nicht stattfinden kann.

Als eine feste, „demokratische Haltung“ soll das Ethos nicht durch eine willentliche, subjektive Entscheidung entstehen, sondern es ist als das Ergebnis eines Prozesses anzusehen, in dem das eigentlich „Wirkende“ die Zeit ist. Das Ethos als eine demokratische Gewohnheit soll – ihrer phänomenologischen Archäologie bzw. Paläontologie [dem Wortsinn nach hier unpassend!] gemäß – in der vorpolitischen Welt der Familie gründen, im aus dem *oikos* vertrauten Gefühl für das Lebensrecht der anderen Generationen, das Held mit dem *pathos* der Scheu identifiziert⁴⁰. Und nichts anderes als das vorpolitische Ethos der Scheu – *pathos aidós* – hält Held auf diese Weise für den eigentlichen, *undatierbaren* Ursprung des Respekts vor der Menschenwürde, für den

„Grund“ der von Landgrebe postulierten „Achtung“ und „Anerkennung“ aller „unseresgleichen“ als gleicher und zugleich als absolut individuell verschiedener, die sich dadurch aus der Sicht der politischen Phänomenologie keineswegs auf das Prinzip der Subjektivität stützen muss.

9. Indem Klaus Held nach den unthematischen, nichtsubjektivistischen, noch vorpolitischen Bedingungen der Allgemeingültigkeit der demokratischen Verfassung fragt, bleibt zugleich für ihn der Übergang vom vorpolitischen „Naturzustand“ zur politischen Welt verborgen. Die Urstiftung der politischen Welt kommt indessen zustande nicht nur durch die unthematisch habitualisierte Praxis der sich wechselseitig als gleichgestellte *polites* anerkennenden Subjekte, sondern auch durch die reflexiv von ihnen in den politischen Akten vollzogene, willentliche Institutionalisierung eines diese Gleichstellung garantierenden Freiraums für öffentliches Reden. Und eben dieser Übergang stellt die Phänomenologie der politischen Welt vor das Problem der Konstitution der politischen Subjektivität, das diese Phänomenologie mit den traditionellen Aporien der politischen Philosophie direkt konfrontiert. Die phänomenologische Erforschung des eigentlichen Sinnes des genannten Übergangs – den Klaus Held doch nicht als die argumentative Figur einer Naturrechtstheorie, sondern als geschichtlich identifizierbares und geographisch lokalisierbares „Faktum“ versteht – ließe darüber hinaus der politischen Phänomenologie die Option, das Feld ihrer Analyse um die Konstitution der politischen Welt nicht nur der griechischen – direkten –, sondern auch der modernen – repräsentativen – Demokratie zu erweitern.

Erst die Erforschung der Aktivitäten der die politische Welt konstituierenden Intersubjektivität – insbesondere der entsprechenden Akte, in denen sie sich selbst konstituiert – ließe auch die Frage beantworten, in welchem Sinne zwischen dem natürlichen Leben in seiner sowohl politischen als auch philosophischen Naivität und dem „Leben aus der absoluten Verantwortung“ das *politische Leben* als ein Drittes vermittelt: Ob dazwischen nicht eine unüberbrückbare, vom politischen Nihilismus festgestellte Kluft sich auftut, die im Grunde von keiner die Menschlichkeit definierenden Verantwortung sprechen lässt.

Das auf diese Weise durch transzendental-genetische Rückfrage zu enthüllende intersubjektive „Apriori des Politischen“ würde es zugleich erlauben, Husserls Phänomenologie auf das Problem der gegenwärtigen Krisis der politischen Theorien zu beziehen. Hierbei wäre nach der Möglichkeit einer phänomenologischen Philosophie („Metaphysik“ im Husserlschen Sinne) des Politischen zu fragen, die das notwendige Fundament für eine transzendental-phänomenologische Theorie der Demokratie bilden könnte. Diese auf die Ontologie der Lebenswelt in ihrer Geschichtlichkeit sich stützende Theorie sollte als Bestandteil einer phänomenologischen Geschichtsphilosophie verstanden werden. Ihre Aufgabe wäre, das Faktische und das Regulative der Idee der Demokratie innerhalb einer Teleologie der Geschichte zu thematisieren und nach ihrer Rolle für die Bestimmung der politischen Praxis, des „richtigen Weges“ des politischen Lebens zu fragen.

Amerkungen

- ¹ Als erste Versuche einer solchen Analyse sind die Arbeiten von L. Landgrebe und A. Pazanin anzusehen; vgl. L. Landgrebe, *Über einige Grundfragen der Philosophie der Politik*, Köln/Opladen 1969 und A. Pazanin, *Über die Möglichkeit einer phänomenologischen Philosophie der Politik*, in: E. W. Orth (Hrsg.): *Phänomenologie und Praxis* („Phänomenologische Forschungen“ Bd. 3), Freiburg/München 1976, S. 120–151.
- ² K. Schuhmann, *Husserls Staatsphilosophie*, Verlag Karl Alber Freiburg/München 1988.
- ³ Vgl. z. B. M. W. Schnell, *Phänomenologie des Politischen*, Wilhelm Fink Verlag München 1995; K. Thompson, L. Embree [wyd.], *Phenomenology of the Political*, Kluwer Academic Publishers, den Haag 2000; insbesondere aber die zahlreichen, eingehenden Aufsätze von Klaus Held, z. B. „Eigentliche Existenz und politische Welt“, in: *Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke*, K. Held und J. Hennigfeld (Hrsg.), Würzburg 1993; „Civic Prudence in Machiavelli: Toward the Paradigm Transformation in Philosophy in Transition to Modernity“, in: R. Lilly (Hrsg.), *The Ancients and the Moderns*, Indiana University Press 1996; „The Ethos of Democracy from a Phenomenological Point of View“, in: Zahavi, D. (Hrsg.): *Self-awareness, Temporality and Alterity. Central Topics in Phenomenology*, Dordrecht/Boston/London 1998 u.a.
- ⁴ Theunissen, M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin/New York 1981, S. XI f.
- ⁵ Vgl. L. Landgrebe, *Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte*, in: E. W. Orth (Hrsg.): *Phänomenologie und Praxis*, „Phänomenologische Forschungen“ Bd. 3, Freiburg/München 1976, S. 19.
- ⁶ L. Landgrebe, *Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte*, S. 19.
- ⁷ Ebd.
- ⁸ Ebd. S. 20.
- ⁹ Ebd. S. 21.
- ¹⁰ Ebd.
- ¹¹ Zum Unterschied zwischen dem Begriff der „Politik“ und demjenigen des „Politischen“ vgl. K. Held, *Phänomenologie der politischen Welt. Vorlesungen im Rahmen der Sommerschule 2001 des Department of Philosophy der European Humanities University in Minsk*, Abdruck (zugänglich in der polnischen Übersetzung *Fenomenologia æwiata politycznego*, übersetzt von A. Gniazdowski, Warszawa 2003, S. 9 ff).
- ¹² Zur synthetischen Darstellung dieser methodischen Problematik vgl. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg 1989, S. 181 ff.
- ¹³ Ebd., S. 183.
- ¹⁴ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, Husserliana XI, Hrsg. von M. Fleischer, Den Haag 1966, S. 128.
- ¹⁵ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 37.
- ¹⁶ Ebd., S. 109.
- ¹⁷ L. Landgrebe, *Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte*, S. 20.
- ¹⁸ Ebd., S. 21 f.
- ¹⁹ L. Landgrebe, *Meditation über Husserls Wort „Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins“*, in: L. Landgrebe: *Faktizität und Individuation*, Hamburg 1982, S. 39.
- ²⁰ Ebd., S. 40.
- ²¹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, Hrsg. von W. Biemel, Den Haag 1962, S. 381.
- ²² Ebd. S. 380.
- ²³ L. Landgrebe, *Meditation über Husserls Wort*, S. 46.
- ²⁴ Ebd., S. 47.
- ²⁵ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, S. 363.
- ²⁶ L. Landgrebe, *Meditation über Husserls Wort*, S. 48.
- ²⁷ Ebd. S. 49.
- ²⁸ Als auf das wichtigste Beispiel ist hier auf die liberale Reformulierung der Lehre vom „Gesellschaftsvertrag“ hinzuweisen, die bei John Rawls wiederkehrt und ihrem Sinne

gemäß von allen naturalistischen Fehlschlüssen gereinigt sein soll; vgl. J. Vogl, *Einführung*, in: J. Vogl (Hrsg.), *Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt am Main 1994, S. 13. Die Auseinandersetzung der transzendentalphänomenologischen Theorie des Politischen mit den Voraussetzungen der Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls wäre die interessante Prüfung ihres kritischen Potenzials bezüglich der gegenwärtigen politischen Theorie.

²⁹ L. Landgrebe, *Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte*, S. 45.
³⁰ Ebd., S. 46.

³¹ Vgl. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg 1972, S. 26 ff., K. Held, *Fenomenologia æwiata politycznego*, S. 16 ff.

³² E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, Husserliana XXVII, Hrsg. von Th. Nenon und H. R. Sepp, Dordrecht 1989, S. 188.

³³ K. Held, *Fenomenologia æwiata politycznego*, S. 10.

³⁴ Ebd., S. 32.

³⁵ K. Held, *Horizont und Gewohnheit*, in: *Krise der Wissenschaften – Wissenschaft der Krisis? Wiener Tagungen zur Phänomenologie*, hrsg. v. H. Vetter, Frankfurt a.M./Berlin/Bern 1998, S. 17.

³⁶ K. Held, *Fenomenologia æwiata politycznego*, S. 13.

³⁷ Ebd., S. 14.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd., S. 110 ff.

⁴⁰ Ebd., S. 127 ff.