

Husserls antirationalistische Bestimmung der Vernunft

Thomas Nenon (*Memphis*)

I.

Die beiden letzten Werke Husserls aus den 30er Jahren, nämlich der Wiener Vortrag und die *Krisis*-Schrift,¹ berufen sich auf eine Krise: eine europäische Krise, eine Krise innerhalb der Wissenschaften und in Bezug auf sie; Husserl nennt sie auch eine Krise in Bezug auf die Aufgabe und die Möglichkeiten der Philosophie. Für ihn stellen sie alle Symptome der gleichen Krise dar, weshalb er am Anfang und am Schluss dieser Werke sie auch als die Krise der »Vernunft« bezeichnet, als eine Krise in Bezug auf die Beschaffenheit, Möglichkeiten und Grenzen der Vernunft selbst (Hua VI 7, 10, 13, 273, 319 u. 347). Grundsätzlich vertritt Husserl in diesen Werken die Ansicht, dass das neuzeitliche westliche Denken (»europäisch« heißt es bei ihm) eine fatale Wendung vollzogen hat, indem es sich an einem technisch produktiven, aber philosophisch viel zu engen Begriff der Vernunft orientiert hat, der die Möglichkeit einer vernünftigen philosophischen Diskussion der normativen, sozialen, ethischen und praktischen Fragen ausgeschlossen hat, die von den modernen Natur- und empirischen Sozialwissenschaften nicht gelöst werden können. Husserls eigene Darstellung dieser Krise wirkt manchmal etwas missverständlich – gerade wegen der Ambiguität des Begriffs der Vernunft und folglich wegen Husserls Verwendung des Begriffs der Rationalität, den er an manchen Stellen auf die unangemessene und schicksalhafte Einschränkung

¹ »Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie« (vorgetragen 1935) und *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (teilweise veröffentlicht 1936), beide abgedruckt in Band VI der Husserliana (im Folgenden: Hua), hrsg. von W. Biemel. Den Haag ²1962 (der Vortrag ebd. 314–348, die Schrift 1–276). Zitate von Husserl beziehen sich im Folgenden auf die Husserliana-Editionen – mit Ausnahme der *Ideen I*, siehe dazu Fn. 4.

dessen bezieht, was die Vernunft ist und sein kann, an anderen Stellen dagegen auf das Projekt der Philosophie selbst und das Ziel der europäischen Menschheit, die viel weitergehen als das engere Projekt der modernen Naturwissenschaft. In den Originaltexten ist es schwierig, diese beiden Bedeutungen von Rationalität terminologisch auseinanderzuhalten, und in englischsprachigen Übersetzungen kommt es vollends durcheinander. Man kann dennoch feststellen, dass Husserl den engeren, an der modernen Naturwissenschaft orientierten Begriff der Vernunft meistens mit dem lateinischen terminus »ratio« oder mit den verwandten termini »Rationalität« oder »Rationalismus« bezeichnet (z. B. Hua VI, 18 ff. in seiner Darstellung des Ursprungs der neuzeitlich mathematisch angelehnten Naturwissenschaft), den umfassenderen und seiner Meinung nach angemesseneren Begriff hingegen mit dem deutschen Wort »Vernunft« (z. B. in den §§ 2–6 bei der Beschreibung der traditionellen Rolle der Philosophie, aber auch Hua VI, 275, 329 und 337). Es wäre nicht ganz falsch zu behaupten, dass die grundsätzliche Absicht dieser beiden Werke in der Aufforderung besteht, die Vorstellung von der Rationalität als dem bloßen »Rationalismus« zu überwinden zugunsten einer anderen Konzeption der Rationalität in einem ursprünglicheren und weiterem Sinne der »Vernunft«.² Deswegen auch der Titel, den ich gewählt habe – denn Husserls positive Bestimmung der Vernunft ist tatsächlich »antirationalistisch«, wenn man unter »Rationalität« vornehmlich den neuzeitlichen Rationalismus versteht.

Im Folgenden möchte ich darlegen, wie Husserls Verwendung des Terminus in diesen beiden Spätwerken sich demgegenüber am positiven Sinn des »Vernunft« orientiert, den er von Franz Brentano übernommen und insbesondere in den *Ideen I* und in den *Kaizo*-Aufsätzen aus den 20er Jahren weiterentwickelt hat. Ich werde auch zu zeigen versuchen, dass man durch ein besseres Verständnis dieser etwas ungewöhnlichen Bestimmung des Vernunftbegriffs Husserls späte Schriften besser versteht. Ein richtiges Verständnis seiner Bestimmung der Vernunft kann zugleich helfen, Husserls Gesamtprojekt anders als diejenigen Kommentatoren zu verstehen, die in Husserl nur einen

² Man denke hier an die Parallele zu Heideggers Aufruf in seinen früheren und mittleren Werken, auf die ursprünglichere (griechische) Bedeutung von philosophischen Begriffen zurückzukommen, die durch die Übersetzung ins Lateinische verunstaltet und verschüttet wurde.

Descartes des 20. Jahrhunderts gesehen haben.³ Dabei wird sich herausstellen, dass Husserl in einem entscheidenden Sinne grundlegende Kritik an der Modernität geübt hat – nicht, um eine postmoderne Position jenseits der Unterscheidung von Vernunft und Unvernunft zu suchen oder um den traditionellen Sinn der Vernunft zu untergraben, sondern um eine verschüttete, seiner Meinung nach ursprünglichere Bestimmung der Vernunft wieder in Erinnerung zu rufen, die es der Philosophie möglich machen soll, ihre traditionelle Rolle in einer Weise wieder auszuüben, die von der falschen, viel zu engen, modernen Vorstellung der Rationalität als Rationalismus verhindert wird.

II.

Teil IV von Husserls großem systematischem Werk, den *Ideen I*, trägt die Überschrift »Vernunft und Wirklichkeit«. Etwas befremdlich ist aber, dass der Begriff der Vernunft hier wenig oder gar nichts mit der traditionellen – und auf Deutsch heißt das meist: der Kantischen oder Hegelschen – Bestimmung dieses Begriffs zu tun hat. Im folgenden möchte ich zuerst beschreiben, wie Husserl diesen Begriff in den *Ideen I* entwickelt, und dann durch Hinweise auf andere Werke, insbesondere die *Kaizo*-Aufsätze, zeigen, dass der Begriff der Vernunft bei Husserl sich zwar von Brentanos Bestimmung des Begriffs in seinem Werk *Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis* (1889) ableitet, aber einen eigenen Sinn bekommt, der über Brentano hinausgeht. Es wird sich herausstellen, dass Husserl die typischen neuzeitlichen Auffassungen vom Wesen der Vernunft deutlich ablehnt, da er die Vernunft gerade nicht als ein intellektuelles Vermögen auffasst und noch weniger damit einverstanden ist, der modernen Tendenz zu folgen, die Vernunft (*ratio*) auf eine Art *ratiocinatio* oder Kalkül zu reduzieren. Im Gegenteil, ein Hauptthema des Wiener Vortrags und der *Krisis*-Schrift liegt gerade in der Bekämpfung dieser Tendenz.

³ Ich denke hier etwa an Richard Rorty, Hubert Dreyfus u. a., die eine Geschichte der Philosophie des 20. Jahrhunderts konstruieren, die Husserl und Descartes auf der einen Seite Heidegger und anderen angeblich weniger rationalistischen, praktisch orientierten Figuren gegenüberstellt.

III.

Man könnte den Vierten Teil der *Ideen I* als Husserls Auseinandersetzung mit der Frage beschreiben, die traditionell als die Frage nach der »Objektivität« der Erkenntnis gestellt wurde: der Frage nach dem Verhältnis zwischen einem Erkenntnisanspruch und dem Gegenstand, auf den er sich bezieht, oder – um die Terminologie zu verwenden, die Husserl statt dessen bevorzugt – nach dem Verhältnis zwischen Bedeutungsintentionen und deren möglichen Erfüllungen. Wir erinnern uns, dass Husserl in den *Logischen Untersuchungen* die traditionelle Frage nach der Übereinstimmung zwischen der Erkenntnis und ihrem Gegenstand in eine ganz andere Fragestellung umgewandelt hat. In der V. *Untersuchung* hat Husserl das Thema der Gegenständlichkeit im Verlauf seiner Analyse der Bedeutungsintentionen eingeführt, durch die wir uns auf Gegenstände intentional beziehen, so dass aus phänomenologischer Perspektive die »Gegenstände« immer als Gegenstände der möglichen oder aktuellen Intention betrachtet werden, durch die sie vom Bewusstsein jeweils vorgestellt werden. Der Philosoph weiß, dass das, was wir im Alltag geradehin und ohne darauf zu reflektieren die Gegenstände nennen, in Wahrheit immer »intentionale Objekte« sind. Das heißt weder, dass es keinen dieser Intention entsprechenden wirklichen Gegenstand gibt, noch dass dieser Gegenstand – falls er existiert – nicht genauso beschaffen sein kann, wie die Intention ihn vermeint, sondern nur, dass jedes Mal, wenn wir von einem wirklichen oder nicht wirklichen Gegenstand sprechen oder ihn auch nur denken, irgendeine Intention besteht, wodurch unser Bewusstsein auf diesen Gegenstand gerichtet ist. Die Frage nach seiner Wirklichkeit und die Frage, ob er wirklich so ist, wie wir ihn intendieren, wird in der VI. *Logischen Untersuchung* als die Frage nach der möglichen Erfüllung dieser Intention gestellt. Allgemein anerkannt ist nun auch, dass einer der größten Beiträge Husserls zur Philosophie des 20. Jahrhunderts in seiner Einsicht besteht, dass die Erfüllung von Intentionen mittels der Anschauung in einem weiten Sinne erfolgen kann, die nicht nur die Evidenz der sinnlichen Wahrnehmung einschließt, sondern auch vielfältige Erfahrungen umfasst, die als angemessenes »Sehen« oder »Einsehen« des vermeinten Sachverhalts gelten können, so dass die Intention als erfüllt, d.h. bestätigt gilt, z.B. die Durchführung eines mathematischen Beweises oder die Einsicht in das Bestehen nicht nur

von physischen Objekten – »Dinge« heißen sie bei Husserl –, sondern auch von Sachverhalten oder Werten.

Husserls Analyse des Wahrheitsphänomens in den *Ideen I* baut auf seinem Ansatz in den *Logischen Untersuchungen* insofern auf, als im Mittelpunkt weiterhin die Frage nach dem Verhältnis von Intention und Erfüllung steht, aber in der neuen Terminologie von *noesis* und *noema*. Auf die immer noch heftige wissenschaftliche Diskussion nach dem Status vor allem des *noema* möchte ich mich in diesem Zusammenhang nicht einlassen, aber zum Zwecke dieses Beitrags festhalten, dass dieses Begriffspaar den Unterschied zwischen dem Akt des Intendierens eines Gegenstandes (der *noesis*) einerseits und seinem korrelativen intendierten Gegenstandsgehalt (*noema*) andererseits markiert – ohne dass man notwendigerweise davon ausgehen muss, dass der Gegenstand selbst wirklich existieren muss und wirklich so beschaffen sein muss, wie er intendiert wird. Festzuhalten ist auch, dass es gerade das Noema ist, das sich als identisch mit dem wirklichen Gegenstand im Fall einer erfüllten, d. h. bestätigten Intention erweist. Jede objektivierende Intention zielt wesenhaft auf solche Erfüllung, aber nicht jede Intention erreicht sie. So hat jede Intention ihren intentionalen Gegenstand, der aber nicht immer mit einem echten Gegenstand identisch sein muss.

In den *Ideen I* führt Husserl die Diskussion dieser möglichen Identität oder – traditionell gesprochen – dieser möglichen Übereinstimmung unter dem Titel der »Vernunft«. Husserl führt die Probleme des »Vernunftbewusstseins« als korrelativ zur Bestimmung des Wirklichkeitsbegriffs ein, denn gerade im Vernunftbewusstsein weist sich die Wirklichkeit des Gegenstands oder des Sachverhalts aus (Hua III/1, 281).⁴ Daher hängen für Husserl die Phänomene der Wirklichkeit, der Wahrheit und der Vernunft aufs engste zusammen: »Im Bereich der Logik, d. h. der Sätze, gehören ›wahr-sein‹ oder ›wirklich-sein‹ und ›vernünftig ausweisbar-sein‹ prinzipiell zusammen« (Hua III/1, 282). Wenn wir dann die weitere Frage stellen, worin die vernünftige Ausweisung oder das Vernunftbewusstsein eines gesetzten Sinnes bzw. Sachverhaltes besteht (um es »objektiv« auszudrücken) oder eines Satzes (aus der korrelativen subjektiven Perspektive), dann besteht die

⁴ Zitate aus den *Ideen I* beziehen sich im Folgenden auf Band III/1 der *Husserliana*, aber die Seitenzahl bezieht sich auf die Originalausgabe von 1913, die in der *Husserliana*-Ausgabe am Rand angegeben wird.

Antwort im Hinweis auf die Leistung der Einsicht, des »originär gebenden Bewusstseins« – Erfahrung aus erster Hand, könnte man sagen –, und diese besteht wiederum in nichts anderem als dem, was in der VI. *Logischen Untersuchung* »Erfüllung« genannt wurde: »Der Unterschied betrifft die Weise, wie der bloße Sinn, bzw. Satz [...] erfüllter oder nicht erfüllter Sinn und Satz ist.« (Hua III/1, 283)

Es sind natürlich nicht alle Erfüllungen gleich – gezielt wird auf vollständige, leibhaftige und originäre Gegebenheit, die »Anderssein ausschließt« (Hua III/1, 285). Und nicht jede Erfüllung genügt diesem Anspruch – es können partielle, indirekte oder abgeleitete sein. Aber das Vernunftbewusstsein ist die Bezeichnung für die grundsätzliche Tendenz, adäquate Erfüllung für das Gesetzte zu suchen, und als das Ideal der vollkommenen und unwiderlegbaren Bestätigung oder Erfüllung wird sie nicht nur in Verbindung mit dem Phänomen der Wahrheit gebracht, sondern auch mit dem Streben nach Gewissheit bzw. dem, was Husserl die »Urdoxa« nennt. »Es ist als eine phänomenologische Erkenntnis von größter Wichtigkeit zu betrachten, dass [...] Vernunftbewusstsein überhaupt eine oberste Gattung von thetischen Modalitäten bezeichnet, in der eben das auf originäre Gegebenheit bezogene ›Sehen‹ (im extrem erweiterten Sinne) eine festbegrenzte Artung ausmacht.« (Hua III/1, 285 f.) Einige Sätze weiter fügt er hinzu: »Wahrheit ist offenbar das Korrelat des vollkommenen Vernunftcharakters der Urdoxa, der Glaubensgewissheit.« (Hua III/1, 290)

Die wesentliche Gerichtetheit des Bewusstseins auf endgültige Bestätigung bezeichnet Husserl auch mit dem Begriff der »Rechtheit« (Hua III/1, 289). Die Rechtheit besagt, dass das Setzen des Sachverhalts zu Recht erfolgte, dass der Gegenstand oder der Sachverhalt so gesetzt wurde, wie er gesetzt werden sollte – weshalb die Diskussion um das Phänomen, das in der Neuzeit unter dem Namen der »Objektivität« der Erkenntnis geführt wurde, sich hier in den *Ideen I* um den Begriff der Evidenz dreht (genauso wie in den *Logischen Untersuchungen*), und das Ideal der Vernunft in Zusammenhang mit der Suche nach Evidenz diskutiert wird, welche subjektiven Bewusstseinsgestalten wie Meinungen begründen kann. Der Begriff der Rechtheit drückt den teleologischen Charakter der Vernunft aus, sowohl die inhärente Tendenz der Meinungen auf Bestätigung (oder allgemeiner gesagt: aller setzenden oder thetischen Intentionen, die ungefähr den »objektivierenden« Intentionen der *Logischen Untersuchungen* entsprechen, auf Erfüllung) als auch den wesentlichen Anspruch solcher Intentionen,

den Gegenstand so vorzustellen, wie er ist – einen Anspruch, der die Norm ihrer Bewertung als erfolgreich oder erfolglos in sich birgt.

Wichtig ist aber auch, dass Husserl in §138 der *Ideen I* die Unterscheidung zwischen sinnlicher und kategorialer Anschauung aus der VI. *Logischen Untersuchung* weiterdenkt und behauptet: »Jeder Region und Kategorie prätendierter Gegenstände entspricht phänomenologisch nicht nur eine Grundart von Sinnen, bzw. Sätzen, sondern auch eine Grundart von originär gebendem Bewusstsein solcher Sinne und ihr zugehörig ein Grundtypus originärer Evidenz, die wesensmäßig durch so geartete originäre Gegebenheit motiviert ist.« (Hua III/1, 288) Die Einführung des Begriffs der Region – mit ihrer je eigenen, ihr entsprechenden Einstellung, ihren eigenen Grundkategorien, ihrer eigenen Gegenstandsart und ihrer eigenen Art der Evidenz – eröffnet die Möglichkeit, vielfältigere und viel subtilere Unterscheidungen zu machen als nur die zwischen Gegenständen der Sinne (Dingen) und kategorialen Objekten (Sachverhalten). Zwar hatte Husserl schon in den *Logischen Untersuchungen* differenziertere Unterscheidungen als nur diejenige zwischen sinnlichen und kategorialen Gegenständen angedeutet, aber in den *Ideen I* wird er sehr explizit in bezug auf die Vielzahl und Vielschichtigkeit der Gegenstandsbereiche (man denke etwa an den Unterschied zwischen der Region der Natur (d.h. der bloßen Dinge) und der Region des Geistes, und innerhalb dieser an den Unterschied zwischen Gebrauchs- bzw. Kulturobjekten und Personen – oder an den Unterschied zwischen diesen Gegenstandsarten, die alle physisch instantiiert sind, und der Region der idealen Objekte wie der Zahlen und der logischen Prinzipien).

In §139 erläutert Husserl die Erweiterung des Evidenzbegriffs und damit auch des Begriffs der Vernunft als Rechtheit über den theoretischen Bereich hinaus in die »axiologische« oder »ästhetische« und auch in die praktische Sphäre. In beiden soll die Vernunft mit dem »Charakter der Rechtheit« zusammenfallen, wonach die jeweilige Intention auf die Erfüllung durch die jeweils spezifische Art der Evidenz gerichtet ist, die den Gegenstand idealiter als schön, angenehm oder lobenswert, eine Handlung als gut oder böse ausweist: »Evidenz ist aber keineswegs ein bloßer Titel für derartige Vernunftvorkommnisse in der Glaubenssphäre (und gar nur in der des prädikativen Urteils), sondern für alle thetischen Sphären und insbesondere auch für die bedeutsamen zwischen ihnen verlaufenden Vernunftbeziehungen.« (Hua III/1, 290) Jede dieser Sphären ist einzigartig und hat ihre eigenen

Rechtfertigungsarten, die vielleicht einige Gemeinsamkeiten, aber auch signifikante Unterschiede aufweisen, die alle ein Thema der phänomenologischen Untersuchung darstellen können.

Sowohl sachlich wie terminologisch folgt Husserl hierin, wie er in einer aufschlussreichen Fußnote (Hua III/1, 290) feststellt, Franz Brentanos »genialer Schrift« *Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis*,⁵ worin Brentano der Frage nach dem Ursprung und der Geltung ethischer Normen anhand einer Analyse der Wahrheit von Aussagen über sie und der Evidenz nachgeht, die die Rechtfertigung dieser Normen gewährleistet. Diese Rechtfertigung der Normen und der Urteile über sie nennt Brentano deren »Rechtheit«.⁶ Auch in der Unterscheidung der Vermögen in das theoretische, das axiologische und das praktische folgt Husserl der Einteilung Brentanos, die dieser selbst auf Descartes zurückführt,⁷ die aber – wie Brentano selbst wohl weiß – natürlich viel weiter in die Geschichte der Philosophie zurückgeht.

Zusammenfassend können wir feststellen, dass Husserl den Begriff der Vernunft in den *Ideen I* als die Rechtheit einer thetischen Intention bestimmt, die durch die Einsicht oder die anschauungsmäßige Evidenz der Wirklichkeit eines Gegenstandes oder des Bestehens eines Sachverhalts gewährleistet wird, weshalb der Begriff der Wirklichkeit in enger Beziehung zum Begriff der Wahrheit steht. Darin stimmt diese Bestimmung mit der Position der V. und VI. *Logischen Untersuchung* überein, aber sie ist auch insofern weiter, als nicht nur der Umfang der intentionalen Gegenstandsarten, die Husserl thematisiert, sich erweitert hat, sondern auch die Arten der Intentionen, die unter der allgemeinen Norm der Rechtheit oder Rechtmäßigkeit stehen, wie z. B. auch intentionale Stellungnahmen wie Werten und Wollen.

IV.

In den *Kaizo*-Aufsätzen setzt sich diese Konzeption der Vernunft fort, aber die Betonung verlagert sich von der Sphäre theoretischer Urteile auf die Frage nach der praktischen Vernunft überhaupt. Husserl eigene Erfahrungen und die allgemeine Lage in Europa zeigten eine generell

⁵ Franz Brentano: *Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis* (1889). Hamburg 41955.

⁶ Ebd. 16–19.

⁷ Ebd. 17.

anerkannte Unfähigkeit der europäischen Gesellschaften – aber auch der Fortschritte in den Wissenschaften – die Einbrüche zu verhindern, die Husserl und seine Zeitgenossen in und nach dem Ersten Weltkrieg erleiden mussten. Dieses Versagen führte Husserl nicht dazu, die Suche nach der Vernunft aufzugeben, sondern sie vielmehr als Teil einer umfassenderen Aufgabe der individuellen und sozialen Erneuerung aufgrund vernünftiger Reflexion und vernünftigen Handelns zu intensivieren.

Als Personen, behauptet Husserl, sind die Menschen frei, sie entscheiden sich und handeln nicht nur nach vorgegebenen kausalen Gesetzen, sondern aufgrund von Motivationen, die Prioritäten setzen, Entscheidungen bestimmen und Handlungen leiten. Wenn Husserl dazu auffordert, dies vernünftig zu tun, so verwendet er die in den *Ideen I* entwickelte Terminologie und stellt die Frage nach der Vernunft als Frage nach der Rechtheit sowohl von Meinungen wie auch von Werten und Handlungen: »Und noch ein Wichtiges: Zu den Akten und ihren Motivationen gehören Unterschiede der Vernunft und Unvernunft, des ›rechten‹ und ›unrechten‹ Denkens, Wertens und Wollens.« (Hua XXVII, 8) Vernünftig Werten und Handeln heißt rechtes Werten und Handeln. Das Streben nach der Vernunft besteht im Streben nach rechten Werten, nach den Gegenständen und Sachverhalten, die wirklich wertvoll sind, und im Streben nach dem rechten Ziel des Handelns, nach einer Einsicht in das wahrhaft Gute, das zum Leitfaden für das Handeln dienen kann.

Die Suche nach der Rechtheit im Meinen, Werten und Wollen wird auch als die Suche nach der »Echtheit« terminologisch festgehalten (Hua XXVII, 11 u. 30). Es geht darum, das echt Wahre vom angeblich Wahren, das echt Wertvolle vom scheinbar Wertvollen und das echt Gute vom nur vermeintlich Guten zu unterscheiden. Dieses Streben nach Authentizität hat nichts mit dem existentialistischen Begriff der Eigentlichkeit zu tun, nach dem eine jede Wahl gleich ist, sofern sie nur konsequent und bewusst oder eigens ergriffen wird. Sie ist vielmehr Brentanos Auffassung verpflichtet, es gebe gültige und ungültige Normen, so dass das Streben nach Echtheit in der Suche nach Normen besteht, die tatsächlich die Gültigkeit besitzen, die sie beanspruchen – die für Brentano die rechten statt die unrechten sind. Sowohl für Brentano wie auch Husserl ist das Wissen um die Gültigkeit der echten Normen nicht angeboren, sondern durch Erfahrungen der Evidenz erworben, in denen sich das eine als gut Vermeinte als ein echtes Gut

erweist und anderes, nur scheinbar Gutes eben auch als solches und damit als unechtes oder unwahres Gut zeigt. Beide Male dreht es sich nicht bloß um persönliche Präferenzen oder gesellschaftliche Konventionen, sondern um Sachlagen, worüber wir uns als Einzelne oder als Gesellschaft irren können. Husserl Vertrauen in die Fähigkeit der Vernunft, das Echte vom Unechten zu unterscheiden, besagt, dass mit der Zeit und aufgrund von Erfahrung vernünftige Menschen entdecken können, ob sie richtig liegen oder nicht.

Für Husserl gilt das für alle Arten der theoretischen, axiologischen und praktischen Stellungnahmen: »Andererseits hebt sich aber die schauende Klarheit, die ›Evidenz‹, die ›Einsicht‹ als Bewusstsein der direkten Selbsterfassung des Gemeinten (im realisierenden Handeln das der Erreichung des Zielwertes selbst), vom bloßen antizipierenden Vermeinen ab. Es wird zu einer nun besonders gewerteten und angestrebten Quelle bewährender Normierungen. So versteht sich das Eigentümliche des Vernunftstrebens, als eines Strebens, dem persönlichen Leben hinsichtlich seiner jeweiligen urteilenden, wertenden und praktischen Stellungnahmen die Form der Einsichtigkeit bzw. in sich anmessenden Beziehung auf sie, die der Rechtmäßigkeit oder Vernünftigkeit zu geben. Es ist, korrelativ ausgedrückt, das Streben, das in den entsprechenden Hinsichten ›Wahre‹ – wahres Sein, wahre Urteilsinhalte, wahre oder ›echte‹ Werte und Güter – in der einsichtigen Selbsterfassung herauszustellen, an dem die bloßen Meinungen das normierende Maß der Richtigkeit und Unrichtigkeit haben.« (Hua XXVII, 26) Aus dieser Perspektive erscheint sogar das Meinen als eine bestimmte Tätigkeit des Menschen, eine geistige Handlung, so dass der angestrebte Übergang von der bloßen Meinung zum theoretischen Wissen eine Sonderform der umfassenderen Tendenz zur Realisierung der praktischen Vernunft im allgemeinen darstellt. Die Vernunft stellt die Norm für das Handeln überhaupt dar, wovon Meinen und Wissen nur besondere Gestalten sind (Hua XXVII, 41).

Das Streben nach Echtheit in allen Stellungnahmen hat seinen Ursprung in einem dem Bewusstseinsleben innewohnenden Drang, seine Meinungen, Wertungen und Handlungen an etwas orientieren zu können, das mit dem weiteren Verlauf der Erfahrung in Einklang stehen wird – etwas, das Dauer und Bestand haben kann. Als die Suche nach dem eigentlichen Ziel der praktischen Bestrebungen heißt dieses Ziel auch schlicht »die Glückseligkeit« (Hua XXVII, 25). Dieses Streben findet auf der untersten Stufe in Gefühlen und Assoziationen statt,

die sozusagen unbewusst auf Einheit, Kontinuität und Bewährung gerichtet sind und somit eigene Arten der Evidenz haben. Sie werden aber erst dann vernünftig, wenn zwei Elemente hinzukommen – nämlich der Prozess der Reflexion und die Gerichtetheit auf Allgemeinheit.

Die Reflexion verlangt einen Schritt zurück aus den bisherigen Stellungnahmen, um zu prüfen, ob man tatsächlich genügend Evidenz hat, um sie zu rechtfertigen, und die Bereitschaft, sie zu revidieren oder ganz zurückzunehmen, wenn sie sich in dieser Hinsicht als mangelhaft erweisen. Dieser Prozess der Selbstkritik kann schließlich zur Suche nach zuverlässigen Prinzipien, insbesondere Wesenswahrheiten, führen, die als feste Grundlage für Wissen und Handeln dienen können. Er führt damit auch auf die Wissenschaft im weitesten Sinne, die nach Husserls Darstellung ihren historischen Ursprung im Aufkommen der philosophischen Reflexion hat, die er die »Sokratisch-Platonische Wendung« in der griechischen Antike nennt.

Das zweite zusätzliche Element, das Husserl in dieser ursprünglichen Wende erblickt, besteht in der Fähigkeit des Menschen, allgemein zu denken. Das Streben nach Einheit wird für Husserl erst dann wirklich vernünftig, wenn die Suche nach dem Wahren, Wertvollen und Guten explizit allgemein wird. Dann ist die Glückseligkeit als das Gute nicht nur etwas individuelles, sondern ein anzustrebendes interpersonales und allgemeines Gut (vgl. z. B. Hua XXVII, 30 und 40). Nur wenn man allgemein denkt, werden die Bestrebungen des Einzelnen wirklich vernünftig und daher erst auch wirklich frei. Husserl schreibt diese Einsicht den alten Griechen zu, aber auch Kant könnte Autor der folgenden Zeilen Husserls sein: »Nun gehören zu den im Wesen der humanen Geistigkeit *a priori* als möglich vorgezeichneten Bewusstseins- bzw. Motivationsgestalten auch die Normgestalten der ›Vernunft‹, und *a priori* besteht zudem die Möglichkeit, in Freiheit allgemein zu denken und gemäß selbsterkannter apriorischer Normgesetze praktisch und allgemein zu bestimmen« (Hua XXVII, 9). Eine Norm ist echte praktische Norm, eine vernünftige Norm für Husserl erst dann, wenn sie allgemein gilt. Oder, wie er es an anderer Stelle formuliert, die Freiheit muss die Form eines »Überhauts« annehmen, das den menschlichen Willen zur Vernunft erhebt (Hua XXVII, 24).

Husserl unterscheidet sich aber von Kant in diesem Aufsatz nicht nur hinsichtlich des Umfangs des ethischen Bereichs, der für ihn die praktische Vernunft insgesamt und nicht nur die »reine praktische Vernunft« oder die Moral betrifft, sondern auch hinsichtlich der Aufgabe,

die dem Philosophen – und spezifischer dem Phänomenologen – bei der Bestimmung und Propagierung der dieser Ethik zugrundeliegenden Prinzipien zugeschrieben wird.

V.

Für Husserl in den 30er Jahren zählt diese Allgemeinheit – Husserl nennt sie zu dieser Zeit den »Universalismus« – zu den wichtigsten Merkmalen der Rationalität im echten Sinne. Dieser Begriff – vor allem in Verbindung mit Husserls Verwendung des Namens »Europa« und seiner engen Beziehung zur Aufgabe der Vernunft – ist nicht selten missverstanden worden.⁸ Das ist einerseits sehr verständlich – weil Husserl zwar ausführlich darlegt, wie neuzeitliche philosophische Entwicklungen den echten Sinn der Vernunft verstellt haben, aber wenig über den positiven Sinn der Vernunft sagt, den er meint. Ich hoffe, dass wir durch den Rekurs auf das bisher Gesagte jetzt in der Lage sind, diesen positiven Sinn genauer zu beschreiben. Zuerst aber gilt es zu klären, was sie nicht ist, d. h. die neuzeitlichen Positionen zu umreißen, die Husserl ablehnt.

Ganz klar ist, dass die Allgemeinheit der Vernunft im positiven Sinn nicht den Objektivismus meint, der die Vernunft und ihre Ausrichtung auf Allgemeingültigkeit auf einen bestimmten Begriff der Objektivität reduziert, der nur für eine Region, nämlich die der Natur im Sinne des Korrelats der neuzeitlichen Naturwissenschaft, angemessen ist – wodurch alle andere Regionen des Seienden als inexistent erscheinen oder als irrationale, d. h. außerhalb der Reichweite des rationalen Diskurses situierte. Ein weiter Sinn der Vernunft wirkt, wie wir gesehen haben, diesem Sinn entgegen, denn Vernunft im weiten Sinne stellt klar, dass die Evidenzen, die als vernünftige Ausweisung gelten können, sehr vielfältig und keinesfalls deshalb weniger vernünftig sind, nur weil sie von der naturwissenschaftlichen Ausweisung abweichen. Husserls geforderte Rückwendung zur Subjektivität soll gerade zeigen, wie diese engere Auffassung zustande kam und dass es ein

⁸ Die fragliche Allgemeinheit kann auch in anderen Kulturen vorkommen – wie Husserl auf S. 335 (Hua XXVII) bemerkt: »Nur die Fähigkeit zu einer universalen kritischen Haltung, die freilich auch ihre Voraussetzungen hat in einer gewissen Höhe der vorwissenschaftlich Kultur, muss vorhanden sein.«

unberechtigtes Vorurteil darstellt, sie als die ausschließliche Form der Vernunft anzusehen. Damit soll der Weg zu einer Rehabilitierung eines vernünftigen Diskurses auch in Bezug auf die Probleme des Wertens und des Handelns (wie auch des Wissens in Bereichen, die anders als der naturwissenschaftliche verfasst sind, etwa von Gebrauchsgütern oder Personen) freigemacht werden, die sich nicht nur durch Zahlen und Fakten im Sinne der Natur- und naturwissenschaftlich orientierten Sozialwissenschaften lösen lassen. Dies stellt kein rationalistisches Programm im Sinne des Cartesianismus dar, der alles deduktiv aus ersten Prinzipien ableiten will, da gerade die wichtigsten Fragen die Grundlagen betreffen, die nicht aus anderen Voraussetzungen deduziert werden können. (Hier hilft es, sich an Husserl sorgfältige Analysen der Möglichkeiten und Grenzen der formalen Logik in der *Formalen und Transzendentalen Logik* zu erinnern).

Der Universalismus, den Husserl fordert, soll vielmehr ein Ruf zurück zu den Sokratisch-Platonischen Wurzeln der Philosophie und der Wissenschaft sein, nämlich zur systematischen und wiederholten Prüfung der eigenen Annahmen und Voraussetzungen daraufhin, ob sie wirklich in Evidenzen gegründet sind. Sie ist in diesem Sinne Selbstbesinnung, beständige Selbstkritik, die zu Selbstverantwortung führen soll. Insofern ist sie gerade das Gegenteil eines dogmatischen, auf sich selbst insistierenden oder hegemonialen Rationalismus, vielmehr die ständige selbstkritische Prüfung der eigenen Meinungen, Werte und Motive.

VI.

So gesehen kommt Husserls Begriff der Vernunft den philosophischen Ansätzen der Hermeneutik und der kritischen Theorie näher als dem Rationalismus von Descartes oder Leibniz. Denn seine Bestimmung der Vernunft lässt diese eher als einen Prozess erscheinen, als eine Aufgabe, an der viele Menschen partizipieren können. Wir haben es hier nicht ausgeführt, aber man könnte zeigen, wie in seinen späten Werken die Aufgabe der Vernunft, und damit der Phänomenologie ausdrücklich über das bloß Individuelle hinausweist in einen, wie er es nennt, »Einfühlungshorizont«. An Hegel und die kritische Theorie erinnert die Charakterisierung der Vernunft als Echtheit – als der Übe-

reinstimmung einer Sache, wie sie wirklich ist, mit dem Geltungsanspruch, den sie erhebt, von Sein und Schein.

Diese »antirationalistische« Bestimmung der Vernunft lässt diese als ein viel reichhaltigeres Vermögen als die »rationalistische«, »intellektualistische« Vernunft erscheinen. Die Einsicht, dass es vielfältige Gegenstandsregionen gibt, bedeutet, dass die Vernunft eben auch vielfältige Gestalten annehmen kann und muss. Husserls Betonung der Rolle der Anschauung verdeutlicht auch, dass das Streben, das Leben vernünftig zu gestalten, gerade keine endgültige Abkehr von den Gegenständen des Alltags und unserer konkreten Erfahrung beinhaltet, sondern dass wir uns in der richtigen Weise auf sie einlassen müssen (und nicht nur durch den sie verstellenden und verengenden Blickwinkel der naturalistischen Vorurteile der Neuzeit), wenn man echte Rationalität im Meinen, Werten und Handeln erreichen will.

Rationalität in diesem Sinne stellt gerade das Gegenteil des Reduktionismus und Selbstverlusts dar. Sie ermöglicht die Wiederentdeckung der Reichhaltigkeit der menschlichen Erfahrung – und dies gerade in einer Welt, deren wirklicher Sinn im falschen Gegensatz zwischen Rationalismus und Objektivismus einerseits und Irrationalismus andererseits verloren zu gehen droht. Husserl unterscheidet sich aber von Hegel (oder zumindest von der landläufigen Interpretation Hegels) durch die Offenheit des Ausgangs dieses Prozesses und durch den Verzicht auf eine bestimmte Methode, spezifische Ergebnisse abzuleiten. Daher – trotz Husserls starker Rhetorik der Reform und der absoluten Ideale – seine bescheidene Feststellung zu Beginn seines letzten Werkes: »Ich versuche zu führen, nicht zu belehren, nur aufweisen, zu beschreiben, was ich sehe« (Hua VI, 17).