

Husserl und die „Philosophie der Philosophiegeschichte“

Peter Andras Varga

Preview

“Nichts lag Husserl ferner als Geschichte der Philosophie, denn die Wahrheit ist natürlich nicht interessiert an den Irrtümern der Vergangenheit“ – sagte Hans Jonas in einem Vortrag über Husserl und Heidegger. Jonas, der im SS 1921 bei Husserl in Freiburg studierte, konnte aus eigener Erfahrung berichten: Husserls vierstündige Vorlesung Geschichte der neueren Philosophie in demselben Semester „war außerordentlich“ und ihm „unvergesslich,“ aber nicht wegen Husserls Kompetenz als Geschichtsschreiber der Philosophie: „Die Behandlung jedes einzelnen dieser Philosophen [...] endete mit dem stereotypen Satz: ‚Erst die neuere Phänomenologie hat die wirkliche Antwort auf diese Frage gefunden.‘“ Das Urteil von Jonas, Husserl sei „völlig naiv darin“ gewesen, fügt sich harmonisch an andere Testimonien, sowie überhaupt an Gadammers bei verschiedenen Anlässen erzählte Anekdote über die pädagogische Inkompetenz von Husserl, der „sein[en] eineinhalbstündige[n] Monolog“ während einer Seminarsitzung nachhinein als „eine anregende Diskussion“ bezeichnete.

Husserl und die „Philosophie der Philosophiegeschichte“

Peter Andras Varga*

Rezeptionsgeschichtliche Annäherung

„Nichts lag Husserl ferner als Geschichte der Philosophie, denn die Wahrheit ist natürlich nicht interessiert an den Irrtümern der Vergangenheit“ – sagte Hans Jonas in einem Vortrag über Husserl und Heidegger.¹ Jonas, der im SS 1921 bei Husserl in Freiburg studierte, konnte aus eigener Erfahrung berichten: Husserls vierstündige Vorlesung *Geschichte der neueren Philosophie* in demselben Semester „war außerordentlich“ und ihm „unvergesslich“, aber nicht wegen Husserls Kompetenz als Geschichtsschreiber der Philosophie: „Die Behandlung jedes einzelnen dieser Philosophen [...] endete mit dem stereotypen Satz: ‚Erst die neuere Phänomenologie hat die wirkliche Antwort auf diese Frage gefunden.‘“ Das Urteil von Jonas, Husserl sei „völlig naiv darin“ gewesen, fügt sich harmonisch an andere Testimonien,² sowie überhaupt an Gadammers bei verschiedenen Anlässen erzählte Anekdote über die pädagogische Inkompetenz von Husserl, der „sein[en] eineinhalbstündige[n] Monolog“ während einer Seminarsitzung nachhinein als „eine anregende Diskussion“ bezeichnete.³

* Institut für Philosophie des Forschungszentrums für Geisteswissenschaften der Ungarischen Akademie der Wissenschaften (gefördert durch das „János Bolyai“ Forschungsstipendium der Ungarischen Akademie der Wissenschaften). – Teile des Gedankenganges, Quellenauswahlen, und Formulierungen stützen sich auf meine früheren, auf Ungarisch veröffentlichten Arbeiten. Herrn Thomas Schuld, dem Leiter des Edith Stein-Archivs (Köln) danke ich für die Erlaubnis, aus den unveröffentlichten Manuskripten Edith Steins zitieren zu dürfen. Für wertvolle philologische Hinweise bin ich Barnabás Székér (Budapest) dankbar.

¹ Auszug aus einem unveröffentlichten Vortrag, zitiert bei Hans Jonas, *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, hrsg. Christian Wiese (Frankfurt: Suhrkamp, 2005), 433.

² Vgl. Gerda Walthers Bericht aus den frühen Freiburger Jahren: „Husserl, wenn er überhaupt historische Vorlesungen hielt, bis ins Altertum zurück Ansätze zu seinen eigenen Ansichten fand und zu finden glaubte“ — Gerda Walther, *Zum anderen Ufer. Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum* [Remagen: Otto Reichl, 1960], 208).

³ Hans-Georg Gadamer, „Erinnerungen,“ in *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*, hrsg. Hans Rainer Sepp (München: Alber, 1988), 13–16, 15, vgl. z.B. GW II, 212.

Angesichts der ursprünglichen sachlichen Diskrepanzen innerhalb der Phänomenologischen Bewegung⁴ und der daraus resultierenden späteren sozialen und wissenschaftspolitischen Spannungen zwischen den Phänomenologen darf man die zeitgenössischen Berichte über Husserl wohl nicht ohne ein gesundes Maß an quellenkritischer Skepsis verwenden. Jedoch dürfte es bei den oben zitierten Fällen, falls sie quellenkritisch zu beanstanden wären, höchstens um biographische Umdeutungen von Husserls eigenen theoretischen Aussagen handeln, was den Wahrheitsgehalt dieser Testimonien eher bestätigt als anzweifeln lässt. Der Philosoph wird sich so wenig wie der Mathematiker „an die Historie wenden, um Belehrung über die Wahrheit mathematischen“ oder philosophischen „Theorien zu gewinnen“ – deklarierte Husserl triumphierend in seinem Beitrag 1911 zu einem neuen Zeitschrift, in dem, wie er glaubte, „wirklich der Logos zur Worte u. zu Segen kommt“.⁵ Das erhoffte Segen dieses öffentlichen Debüts nach einer praktisch jahrzehntlangen Lakune erwies sich für Husserl eher als ein rezeptionsgeschichtlicher Fluch, aber ungeachtet dieser Erfahrungen ließ Husserl zehn Jahre später die Neuausgabe seiner *Logischen Untersuchungen* mit einem Vorwort versehen, in dem er ähnlich kämpferisch erklärte: „keine [...] Gelehrsamkeit [...] in den historischen Philosophien kann diese Mühen für das Eindringen in die Phänomenologie entbehrlich machen, ja auch nur erleichtern“ (Hua XIX/2, 536).

Schon Husserls zugegebenermaßen „vergrößernde[r] Logosartikel“ (BW VI, S. 277) kostete ihm, wie sein Briefwechsel bezeugt, 1911 eine Berufung nach Strasbourg (vgl. BW III, S. 326, Anm. 11). Darüber hinaus scheiterte auch die erste Runde von Husserls karriererettender Berufung nach Göttingen 1901 daran, dass die Fakultät sich einen Kandidat mit historisch-philologischen Kompetenzen wünschte.⁶ Carl Stumpf und Georg Cantor vermochten jedoch – zum Glück der Philosophiegeschichte – dank eines plötzlichen Todesfalls in der Fakultät ihren 42-jährigen Protegé durchzusetzen, der daraufhin eine bemerkenswerte Spätkarriere entfaltet hat. Müssen wir aber Husserls Kontrahenten in der Fakultät Recht geben? Schließlich plädierte Husserl 1908 für eine „lebendige Philosophie als systematische Wissenschaft gegenüber [...] der historischen Philosophie (als einer Geschichte)“ (BW V, S. 101, vgl. S. 173).

⁴ Die ersten Phänomenologen, wie es später hieß, schon „als in München geschulte Husserlianer“ nach Göttingen kamen und „vielfach recht erstaunt [waren], dort einen Husserl vorzufinden, der von dem in München studierten in wichtigen Punkten abwich“ (Theodor Conrad, „Ein Zeitzeuge über die Anfänge der phänomenologischen Bewegung: Theodor Conrads Bericht aus dem Jahre 1954,“ hrsg. Eberhard Avé-Lallemant – Karl Schuhmann, *Husserl Studies* 9/2 (1992): 77–90, 82).

⁵ Hua XXV, 44 und BW V, 27.

⁶ Vgl. Volker Peckhaus, *Hilbertprogramm und kritische Philosophie. Das Göttinger Modell interdisziplinärer Zusammenarbeit zwischen Mathematik und Philosophie*, Studien zur Wissenschafts-, Sozial- und Bildungsgeschichte der Mathematik 7 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), 209.

Ansätze für eine Neubewertung

Durch Umkehrschluss darf man wohl sagen, dass das einstimmig belegte zeitgenössische Urteil, Husserl sei als Philosophiehistoriker „völlig naiv“

gewesen, schon auf differenzierte Auffassungen der Philosophiegeschichtsschreibung *seitens von Husserls Hörern und Zeitgenossen* hindeutet, gemessen an denen ihnen Husserls Vorgehensweise als naiv erschien. Hat sich dieses neue historiographische Bewusstsein aber erst im Gegensatz oder sogar in Abgrenzung zu Husserl ausgebildet? Rezeptionsgeschichtlich betrachtet gipfelt sich diese Frage in der berühmten Anekdote, zuerst überliefert wohl von Otto Pöggeler,⁷ Husserl habe 1922 auf dem Freiburger Bahnhof, kurz vor seinem Abfahrt nach seinem Londoner Vortrag auf Heideggers kritische Nachfrage plötzlich erkannt, dass er die „Geschichte“ als phänomenologisches Thema „vergessen“ habe. Schon der von Otto Pöggeler rezensierte Hans-Georg Gadamer behauptete jedoch unter Bezugnahme auf die – wie wir jetzt genauer wissen: zwischen 1912 und 1915 entstandenen – und zuerst 1952 veröffentlichten *Ideen*

II (Hua IV), dass Husserl „die Anwendung seiner Idee auf die Probleme der historischen Geisteswissenschaften schon immer im Auge hatte“ (GW I, 248), und zwar schon vor seinem Kontakt mit Heideggers *Sein und Zeit*.

In seinem letzten Jahrzehnt hat Husserl selbst, als er vor allem durch Georg Misch mit solchen Vorwürfen konfrontiert wurde (z.B.: „für Husserl, den Verfasser der ‚Logischen Untersuchungen‘ unannehmbare [...] geschichtlich-philosophische Anschauung Diltheys“),⁸ seine Erklärungen zur (Philosophie-) Geschichte grundlegend geändert: „Es wird sich [...] offenbaren“, schrieb er an Misch im November 1930 während seiner Arbeit an einem Bündel seiner sogenannten C-Manuskripte zur Zeitkonstitution, „daß der ‚ahistorische‘ Husserl nur zeitweise Distanz von der Historie nehmen mußte (die er doch stets im Blicke hatte), gerade um in der Methode soweit kommen zu können, an sie wissenschaftliche Fragen zu stellen“ (BW VI, 283-284; vgl. III, S. 460). Dementsprechend wurde in den öffentlichen Äußerungen über Husserl durch den kleinen Kreis seiner treuen Schüler die Wichtigkeit der „historische[n] Welt“ als „Leitfaden für konstitutive Fragestellungen“ schon vor (!) Husserls *Krisis*-Periode hervorgehoben.⁹

In der Tat stand Husserl chronologisch betrachtet an der Schwelle einer „neuen Streit um die Philosophiegeschichte“, der im 20. Jahrhundert entbrannte, währenddessen die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts – im Gegensatz zu der

⁷ Otto Pöggeler, „Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode [...]“, *Philosophischer Literaturanzeiger* 16/1 (1963): 6–16, 13.

⁸ Georg Misch, „Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung mit Heidegger“, *Philosophischer Anzeiger* 3/3 (1929): 267–368, 282 (in Husserls Bibliothek; Signatur: BP 176). Husserls Randbemerkung in seinem Sondersammlung-Exemplar an dieser Stelle: „?!“ (Edmund Husserl, „Randnotizen zu Georg Mischs Lebensphilosophie und Phänomenologie“, hrsg. Guy van Kerckhoven, *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 12 (2000): 145–186, 164).

⁹ Ludwig Landgrebe, „Die Methode der Phänomenologie Edmund Husserls“, *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung* 9 (1933): 385–396, 392, 390.

intensiven historiographischen Diskussionen in den Jahren zwischen 1791 und 1820 durch Kantianern und Philosophen des Deutschen Idealismus – in der Theoriegeschichte der Philosophiegeschichtsschreibung oft als eine Zeit der „Ermattung“ oder die eines allmählichen Wiederaufbaus betrachtet wird.¹⁰ In meinem Beitrag möchte ich zuerst die subtilen Einflüsse historiographischer Theorien untersuchen, denen Husserl während seiner akademischen Ausbildung und früherer Karrierephase in der Zeit der historiographischen »Ermattung« doch ausgesetzt sein konnte. Der zweite Teil meines Beitrags ist dann den eigentümlichen Formen historiographischer Reflexionen gewidmet, die Husserls eigenen Beitrag zu dem wiederaufgeflamnten »Streit um die Philosophiegeschichte« darstellen können, auch wenn sie in seinen diversen späten Arbeitsmanuskripten und in seinem ein Torso gebliebenen späten *Krisis*-Projekt (1934–1937) zerstreut sind. Dabei wird es hilfreich, von Anfang an konsequent zwischen der spezifischen Frage nach der Philosophiegeschichte und der allgemeineren Frage nach der Geschichte – geschweige denn der nach der Geschichtlichkeit als Existenziale oder den Geschichten als Urphänomene (vgl. Wilhelm Schapp) – zu unterscheiden, d.h. um die Ableitbarkeit der Früheren aus den Letzteren nicht unreflektiert vorauszusetzen. Wie schon diese methodologische Einschränkung zeigt, ist die Absicht der nachfolgenden Untersuchungen nicht bloß, das schon sehr früh gefallene vernichtende Urteil über Husserls historiographische Verdienste kritisch zu hinterfragen, sondern auch über die sachliche Möglichkeit einer transzendentalphänomenologische »Philosophie der Philosophiegeschichte« nachzudenken (währenddessen ich versuchen werde, in den historischen Teilen meiner Untersuchung bewusst nach den modernen historiographischen Methoden – z.B. mikrohistorische Analyse unter Heranziehung von diversen unveröffentlichten Quellen außerhalb des Husserl-Archivs – zu verfahren).

Unterschwellige Einflüsse und historiographische Gegenentwürfe

Vor Husserls Universitätsstudien

Es stellt sich zuerst die Frage, ob Husserl schon *vor* seinem Studium bei Franz Brentano in Wien 1884-1886 spezifische Konzeptionen der Philosophiegeschichte begegnen konnte? Der Unterricht der sogenannten *Philosophischen Propädeutik* in Gymnasien der österreichisch-ungarischen Monarchie, wie im deutschen Staats-Obergymnasium in Olmütz, wo Husserl im

¹⁰ Lutz Geldsetzer, *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert. Zur Wissenschaftstheorie der Philosophiegeschichtsschreibung und -betrachtung*, Studien zur Wissenschaftstheorie 3 (Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1968), 17, 81; vgl. Gerald Hartung, "Philosophical Historiography in the 19th Century: A Provisional Typology," in *From Hegel to Windelband. Historiography of Philosophy in the 19th Century*, hrsg. Gerald Hartung und Valentin Pluder, New Studies in the History and Historiography of Philosophy 1 (Berlin: Walter de Gruyter, 2015), 9–24, 13 ff.

Juni 1876 die Matura bestanden hat,¹¹ sollte sich ausdrücklich nur auf diejenige Gebiete der Philosophie erstrecken, „welche ausserhalb des Streites der Systeme gelegen“ sind, wie es schon in der Organisationsentwurf der neuen Gymnasien 1849 hieß.¹² Trotz dieses standpunktlosen Charakters des gymnasialen Philosophieunterrichts durfte der junge Husserl mit einigen ausgewählten klassischen Werken der antiken Philosophiegeschichte – und zwar in der Originalsprache! – bekannt geworden sein, da z.B. Platons *Apologie des Sokrates* und *Laches* auf dem Lehrplan für den Abiturienten Husserl im Schuljahr 1875/76 standen.¹³ Die dem Unterricht zugrunde gelegte Textausgabe des früheren Platon-Textes durch den Bonitz-Schüler Prager Indologe und Altphilologe Alfred Ludwig¹⁴ verfügt sogar über eine lange Einleitung (ix-xxxvi), in der neben eine kurze problemorientierte Skizze der Geschichte der griechischen Philosophie bis Sokrates-Platon (ix-xii) auch das Leben von Sokrates detailliert – und mit leicht soziologisierenden Zügen¹⁵ – geschildert wird (xiii-xxxi), wobei Ludwig quellenkritisch zwischen dem „historische[n] Sokrates“ (xxii) und den „Zwecken, den Platon bei der Abfassung dieser Schrift scheint verfolgt zu haben“ (xxxiv), unterscheidet. Angesichts solcher philologischen Früherfahrungen ist es verständlicher, warum der alte Husserl wie selbstverständlich über „eine philologische Scheidung echter und unechter Schriften“, „philologisch korrekte Texte“ und „eine Konstruktion des historisch wirklichen Plato“ geredet hat (Hua XXIX, 49).

¹¹ Vgl. Peter Andras Varga, „Was hat Husserl in Wien außerhalb von Brentanos Philosophie gelernt? Über die Einflüsse auf den frühen Husserl jenseits von Brentano und Bolzano,“ *Husserl Studies* 31/2 (2015): 95–121, 97 ff.

¹² Ministerium des Cultus und Unterrichts, *Entwurf der Organisation der Gymnasien und Realschulen in Oesterreich* (Wien: Kaiserlich-königliche Hof- und Staatsdruckerei, 1849), 176. Zur Bildungsgeschichte des Faches Philosophische Propädeutik vgl.: Helmut Engelbrecht, *Geschichte des österreichischen Bildungswesens. Erziehung und Unterricht auf dem Boden Österreichs. Band 4: Von 1848 bis zum Ende der Monarchie* (Wien: Österreichischer Bundesverlag, 1986), bes. 148. Für eine philosophiegeschichtliche Würdigung des gymnasialen Philosophieunterrichts – besonders im Kontext der Entstehung des logischen Empirismus und der Psychoanalyse – vgl. Peter Stachel, „Ein Kapitel der intellektuellen Entwicklung in Europa...“ Theoriebildungen in der Wiener Moderne und ihre Wurzeln in den österreichischen Traditionen philosophischen Denkens im 19. Jahrhundert,“ in *Zwischen Orientierung und Krise. Zum Umgang mit Wissen in der Moderne*, hrsg. Sonja Rinofner-Kreidl (Wien: Böhlau, 1998), 109–176. Schon Stachel glaubte, dass philosophiegeschichtliches Wissen auch „im altphilologischen Unterricht“ in den Gymnasien „anhand konkreter Textbeispiele“ vermittelt werden konnte (117). Dies gilt im Folgenden unter Berücksichtigung eines breiteren Kreises der möglichen Vermittlungsmechanismen und im Hinblick auf spezifisch *historiographische* Elemente im Fall von Husserl konkret zu untersuchen.

¹³ Siehe: Anonym, *Programm des deutschen Staats-Obergymnasiums in Olmütz, veröffentlicht am Schlusse des Schuljahres 1876* (Olmütz: Verlag der Direction des deutschen Staats-Obergymnasiums, 1876), 55.

¹⁴ Alfred Ludwig, *Platons Apologie des Sokrates und Kriton mit Einleitung und Anmerkungen für den Schulgebrauch*, Fünfte von neuem durchgesehene Auflage (Wien: Carl Gerold's Sohn, 1872).

¹⁵ Z.B. „die von Sokrates betonte Forderung der Selbstkenntnis“ sei „ein übrigens der griechischen Volksmoral von uralten Zeiten her eigenes Postulat“ (Ludwig, xvi). Zugleich lehnt aber Ludwig ab, die „politischen Ansichten“ von Sokrates „ausz [sic!] äusserlichem Parteiinteresse“ zu erklären (xxvii).

Im Abiturfach Griechisch hat Husserl schließlich die Note genügend erhalten, und es mag daher nicht wundern, wenn er in dem oben zitierten berühmten Spättext schreibt, der philosophische Selbstdenker sollte sich um diese philologischen Einzelheiten „nicht im mindesten“ kümmern. „’Mein’ Plato verbliebe mir schließlich auch, wenn alle Schriften unterschoben wären.“ (Hua XXIX, 49). Solche individualpsychologischen Erklärungen greifen natürlich zu kurz und dieser Spättext wird uns in Sektion 3.3 noch intensiv beschäftigen. Um Husserls späte Reflexionen über die Philosophie der Philosophiegeschichte besser verstehen zu können, scheint aber noch eine andere Tatsache seiner Frühbiografie relevant zu sein: Im Gymnasium hat Husserl nämlich auch einer spezifisch historiographischen Auffassung begegnet, oder mindestens ist diejenige historiographische Konzeption explizit überliefert, in deren Geist Husserls Lehrern die Geschichte der Philosophie aufgefasst haben durften. Obwohl das im Fach Philosophische Propädeutik benutzte Logik- und Psychologie-Lehrbücher¹⁶ in der Tat standpunktlos sind, gab es auch ein Lehrbuch von demselben Autor,¹⁷ mithilfe dessen laut Verlagsprospekt „der Leser gleichsam spielend in das Wesen der Philosophie eingeweiht wird“;¹⁸ und dieses Buch hat sich auch explizit mit dem *spezifischen Problem der Philosophiegeschichte* auseinandergesetzt. Der Herbartianer Philosoph und Pädagoge Gustav Adolf Lindner unterscheidet langer Tradition zufolge zwischen dem System einer Wissenschaft, deren Enzyklopädie (d.h., unsystematische extensive Darstellung), bzw. Geschichte (vgl. 3). Im Fall der Philosophie ist jedoch die Geschichte die einzig mögliche Form, das hohe Ideal der Philosophie zumindest asymptotisch realisieren zu können (vgl. 53). Somit erhält die historische „Vielheit philosophischer Systeme“ – auch wenn diese Systeme sich *nicht* einer kumulativen Entwicklungsreihe einordnen lassen, sondern, „in ihren Principien und Methoden vielfach von einander abweichend, sich gegenseitig [...] bekämpfen und ausschließen“ – einen ausgesprochen positiven Stellenwert als die einzig möglich historische Realisierung der Idee der Philosophie (56). Es braucht ferner hervorgehoben zu werden, dass diese Kakophonie der real-existierenden philosophischen Systeme, die viele Zeitgenosse (darunter auch Brentano und Dilthey) intensiv beschäftigt haben, für die Herbartianer Auffassung der Philosophiegeschichte keine Herausforderung darstellt, wobei Lindner die inzwischen in Verruf geratene Hegelsche dialektische Lösung¹⁹ gar

¹⁶ Gustav Adolf Lindner, *Lehrbuch der formalen Logik für den Gebrauch an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht*, Dritte, erweiterte Auflage (Wien: Carl Gerold’s Sohn, 1872); Gustav Adolf Lindner, *Lehrbuch der empirischen Psychologie als induktiver Wissenschaft für den Gebrauch an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht*, Vierte durchgesehene Auflage (Wien: Carl Gerold’s Sohn, 1875).

¹⁷ Gustav Adolf Lindner, *Einleitung in das Studium der Philosophie. Mit Rücksicht auf das Bedürfnis der Gymnasien entworfen [...]* (Wien: Carl Gerold’s Sohn, 1866).

¹⁸ Werbetext des Verlags am Ende der zweiten Auflage (1867) von Lindners Logik-Lehrbuch.

¹⁹ Wie der professionelle Philosophiehistoriker Eduard Zeller den Zeitgeist zusammenfasste: Die Geschichtsschreibung der „philosophischen Systeme“ kann „freilich nicht in der Art geschehen, dass die geschichtliche Thatsachen apriorisch, [...] aus der Idee des durch diese Geschichte zu erreichenden Zieles, construiert würden. Sondern auf rein historischem Wege, auf Grund der

nicht in Betracht zieht. Dieser Standpunkt wird ihm durch den Unterschied zwischen „ein[em] offene[n] und ein[em] verdeckte[n]“ Widerspruch, beziehungsweise zwischen „eine[r] wahre[n] und eine[r] falsche[n] Einheit“ (57). Neben den latenten Widersprüchen kann eine falsche Einheit laut ihm auch durch ein Zuviel an Synthesen entstehen. Für Lindner müssten philosophische Systeme nämlich nicht deduktiv geschlossen sein, weil, wie er schrieb, „die Erfahrung uns zeigt, daß sich nicht einmal innerhalb einer Wissenschaft, z.B. der Mathematik, alle Wahrheiten aus einem einzigen evidenten Satz ableiten lassen“ (57).

Husserl und Franz Brentanos Theorien der Geschichtsschreibung der Philosophie

Ohne Zweifel war für Husserl Brentano der erste Lehrer in Philosophie, der über eine ausgeprägte *Theorie* der Philosophiegeschichte verfügte. Laut Brentano geht die Geschichte der Philosophie in spiralförmigen Zyklen vonstatten: Auf eine aufsteigende Phase der Entwicklung (von Thales bis Aristoteles, von der Patristik bis Thomas von Aquin, bzw. von Francis Bacon bis Leibniz)²⁰ folgen immer drei graduelle Phasen des Verfalls, die von dem praktischen Interesse, von der Skepsis, bzw. von dem Dogmatismus gekennzeichnet sind (die Geschichte der Philosophie gleicht indes nicht einem Leerlauf, sondern kann in Form einer spiralen Bewegung emporsteigen). Laut seinem Enkelschüler Carl Stumpf war der junge Brentano 1860 in einer Zeit der physischen und geistlichen Not an diese Theorie gekommen, „nachdem er, an der Philosophie fast irre geworden, lange Zeit darüber nachgedacht hatte, was es eigentlich mit den so hohe Ansprüche stellenden und zeitweilig so allgemein bewunderten, dann wieder gänzlich verworfenen Systemen der spekulativen Philosophie auf sich habe“.²¹ Tatsächlich lässt sich Brentanos sogenannte Theorie der *Vier Phasen* der Philosophiegeschichte schon in seinen Jugendschriften nachweisen,²² und sie hat

geschichtlichen Ueberlieferung, sollen die Bedingungen ermittelt werden, unter denen der geschichtliche Verlauf sich vollzog“ — Eduard Zeller, *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie* (Leip: Fues, 1883), 3; Husserl war im Besitz der Neuausgabe von 1905; Signatur: BA 1912). Auch an dieser vereinfachenden Hegel-Kritik zeigt sich, dass Hegels reiche Theorie der Philosophiegeschichte im zweiten Teil des 19. Jahrhunderts bloß „auf die Maxime der Parallelität von Logik und Geschichtsgang“ reduziert wurde (Geldsetzer, *Die Philosophie der Philosophiegeschichte*, 113).

²⁰ Die einzelnen philosophiegeschichtlichen Zuordnungen wurden durch eine schematische Abbildung in einer Rezension von Brentanos Wiener Schüler Kazimierz Twardowski kanonisiert — Kazimierz Twardowski, „Franciszek Brentano a historia filozofii,” *Przełom* 1 (1895): 341–42.

²¹ Oskar Kraus, *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre. Mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl* (München: C. H. Beck, 1919), 90.

²² Franz Brentano, „Drittes Kapitel. Geschichte der kirchlichen Wissenschaften,” in Johann Adam Möhler: *Kirchengeschichte. Zweiter Band. Zweiter Zeitraum. Das Mittelalter*, hrsg. Pius Bonifac Gams (Regensburg: Georg Joseph Mans, 1867), 526–584, 539 ff.; Franz Brentano, „Auguste Comte und die positive Philosophie,” *Chilianeum. Blätter für katholische Wissenschaft, Kunst und Leben (Neue Folge)* 2 (1869): 15–37, 36–37.

danach Brentanos philosophiegeschichtliche Vorlesungen während seiner späten Würzburger und frühen Wiener Perioden stark geprägt.²³

In seinem Wiener Antrittsvorlesung 1874 konnte Brentano mithilfe dieser historiographischer Theorie noch ein rhetorisches Kunststück vorführen: Zuerst hat er die Aversionen seiner der Philosophie gegenüber feindlich gestimmten Audienz sogar verstärkt,²⁴ um gerade aus diesem verfallenen Stand der Philosophie – mithilfe seiner durch die Analogie eines „Giessbach[s] im Gebirge[, der] im [jeden] neuen Frühjahre eine neuen Bahn sich wühlt“ (18), angedeutete historiographische Theorie – auf eine bevorstehende neue Phase der aufsteigenden Entwicklung der Philosophie zu schließen. Wenn 1894 anlässlich seines Wiener Abschiedsvortrags Brentano seine historiographische Theorie nochmals rhetorisch glänzend darstellte,²⁵ musste er jedoch schon mit versteckten

²³ Vgl. Franz Brentano, *Geschichte der griechischen Philosophie*, hrsg. Franziska Mayer-Hillebrand (Bern: Francke, 1963), 20 ff.; Franz Brentano, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, hrsg. Klaus Hedwig, Philosophische Bibliothek 323 (Hamburg: Meiner, 1980), 4; Franz Brentano, *Geschichte der Philosophie der Neuzeit*, hrsg. Klaus Hedwig, Philosophische Bibliothek 359 (Hamburg: Meiner, 1987), 1 ff.

²⁴ Wie Brentano schilderte: „Die Geschichte der Philosophie [...] könne man am besten mit einem grossen Friedhofe vergleichen. Zahllose Monumente seien da zu sehen; das eine ansehnlicher und prächtiger, das andere niedriger [...]; aber auf dem einen wie auf dem anderen lese man dasselbe traurige ‚Hic jacet‘“ — Franz Brentano, *Ueber die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiete. Ein Vortrag gehalten beim Antritte der philosophischen Professur an der k. k. Hochschule zu Wien am 22. April 1874* (Wien: Wilhelm Braumüller, 1874), 7. Dieser Topos selbst war zwar sehr verbreitet — vgl. z.B. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Erster Band*, hrsg. Karl Ludwig Michelet, Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten [...] 13 (Berlin: Duncker und Humblot, 1833), 28 ff.; in Husserls Bibliothek; Signatur: BQ 174/1 —, aber die von Brentano nicht gekennzeichnete spezifische Quelle seiner kraftvollen Allegorie war, laut einem Bericht des Mainzer Bischofs und Mitbegründer der Görresgesellschaft Paul Leopold Haffner — vgl. Paul Haffner, *Grundlinien der Geschichte der Philosophie* (Mainz: Franz Kirchheim, 1881), 33 – der Münchener Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger, bei dem Brentano 1863 studiert hat. Vgl. Wilhelm Baumgartner und Franz-Peter Burkard, „Franz Brentano. Eine Skizze seines Lebens und seiner Werke,“ in *International Bibliography of Austrian Philosophy / Internationale Bibliographie zur österreichischen Philosophie (IBÖP). 1982–1983*, hrsg. Thomas Binder, Jutta Valent (Amsterdam: Rodopi, 1990), 17–53, 21. Wie eine Stelle bei dem Spätidealistischen katholischen Philosoph Franz von Baader, dessen Schüler Franz Hoffmann übrigens Brentanos Kontrahent in Würzburg war (vgl. Franz Brentano, *Über die Zukunft der Philosophie, nebst den Vorträgen Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiet, Über Schellings System, sowie den 25 Habilitationsthesen*, hrsg. Oskar Kraus, Philosophische Bibliothek 209 [Leipzig: Meiner, 1929], 14–15), beweist, wurde diese historiographische Auffassung eigentlich in der katholischen Apologetik gegen der protestantischen Dogmengeschichte verwendet (Franz Baader, *Philosophische Schriften Und Aufsätze. II. Band* [Münster: Theissing, 1832], 131, Anm.). Döllinger selbst übrigens glaubte in der philosophischen Relevanz der Philosophiegeschichte: „wo keine Geschichte der Philosophie ist, auch keine rechte Philosophie sein kann“ – wie er in seinem (gedruckten) Rektoratsrede deklarierte (Johann Joseph Ignaz von Döllinger, *Die Universitäten sonst und jetzt*, 2. Aufl. [München: Hermann Manz, 1867], 48).

²⁵ Franz Brentano, *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand* (Stuttgart: Cotta, 1895; in Husserls Bibliothek; Signatur: BQ 62).

Einwänden kämpfen,²⁶ und man darf wohl zusammenfassend sagen, dass Brentanos aus Verzweiflung geborene Theorie seine Verteidiger gleichsam in die Verzweiflung getrieben habe. „*It seems to me that this alleged law had devastating consequences for Brentano's school*“ – resümierte der halborthodoxe Prager Spätschüler Hugo Bergmann,²⁷ während Brentanos zeitgenössische Kritiker triumphierten.²⁸ Wenn man es zu Brentanos Verteidigung mit vollem Recht vorbringen kann, dass „*Brentano seeks an equilibrium between the view of the history of philosophy as a declining process—of the sort held by romantic philosophers—and the view of the history of philosophy as a perpetual development as favoured by thinkers of the Enlightenment*“,²⁹ bzw. dass Brentano – im Gegensatz etwa zu dem von ihm gründlich studierten Auguste Comte – richtig anerkannt hat, dass das eigentliche Problem einer philosophiegeschichtlichen Teleologie in der nicht wegerklärenden Phänomen des Verfalls besteht;³⁰ auch dann muss man sich dem Urteil des professionellen Philosophiehistorikers Etienne Gilson anschließen, dass Brentanos Sicht auf die Geschichte der Philosophie zu „*oversimplification*“ und „*chronological impossibilities*“ führe.³¹ Schließlich war bei der Neuausgabe von Brentanos Vortrag auch selbst der Prager Spätschüler Oskar Kraus zu fragwürdigen Rechtfertigungen und editorischen Eingriffen gezwungen.³² Obwohl Kraus, wie Husserls Witwe später maliziös bemerkte, „in seiner Brentano-Orthodoxie sicher päpstlicher als der Papst selbst war“.³³

Auf merkwürdiger Weise besteht die mögliche philosophische Relevanz Brentanos empirisch unhaltbarer Theorie meiner Meinung nach gerade darin, dass sie selbst eigentlich *keine philosophische Theorie sei*. Um diese Bemerkung entfalten zu können, muss man zuerst feststellen, dass Brentanos berühmte Phasentheorie keine philosophische Reflexion über die Geschichte der Philosophie verkörpert, sondern nur deren teleologisches Gerüst zu formulieren

²⁶ Vgl. Josef M. Werle, *Franz Brentano und die Zukunft der Philosophie. Studien zur Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftssystematik im 19. Jahrhundert*, Studien zur österreichischen Philosophie 15 (Amsterdam: Rodopi, 1989), 60.

²⁷ Hugo Bergmann, „Brentano on the History of Greek Philosophy,“ *Philosophy and Phenomenological Research* 26/1 (1965): 94–99, 95.

²⁸ Vgl. z.B. Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, hrsg. Erich Rothacker, Neunte und zehnte, durchgesehene Auflage (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1921), 10, Anm. 5.

²⁹ Balázs M. Mezei – Barry Smith, *The Four Phases of Philosophy*, Studien Zur Österreichischen Philosophie 27 (Amsterdam: Rodopi, 1998), 11.

³⁰ Vgl. Klaus Hedwig, „Brentano's hermeneutics,“ *Topoi* 6/1 (1987): 3–10, 8, Anm. 5.

³¹ Etienne Gilson, „Franz Brentano's Interpretation of Medieval Philosophy,“ in *The Philosophy of Brentano*, hrsg. Linda L. McAlister (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1976), 56–67, 61–62 (Erstveröffentlichung 1939).

³² Vgl. z.B. Franz Brentano, *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand, nebst Abhandlungen über Plotinus, Thomas von Aquin, Kant, Schopenhauer und Auguste Comte*, hrsg. Oskar Kraus, Philosophische Bibliothek 195 (Leipzig: Meiner, 1926), 158 (in Husserls Bibliothek; Signatur: BQ 57).

³³ Karl Schuhmann, „Malvine Husserls 'Skizze eines Lebensbildes von E. Husserl,“ *Husserl Studies* 5/2 (1988): 105–125, 113.

versucht. Es gibt aber ein Beiblatt zu seinen früheren Wiener philosophiegeschichtlichen Vorlesungen, in dem Brentano statt der Frage nach der vermeintlichen teleologischen Struktur der Philosophiegeschichte direkt nach der deren philosophischem Status nachging:

Sehen wir auf das Gemeinsame, so behandelt der Philosoph entweder ganz allgemeine Fragen oder solche, welche sich auf psychische Erscheinungen beziehen. Er tut es, indem er nach Gründen, den allgemeinen Gesetzen forscht. So ist die Kulturgeschichte keine Philosophie, aber es gibt eine Philosophie der Kulturgeschichte, der Dynamik, der Soziologie. So ist auch die Geschichte der Philosophie keine Philosophie. Aber es gibt eine Philosophie der Geschichte der Philosophie. Sie forscht nach den allgemeinen Gründen, den Gesetzen der Erscheinungen.³⁴

Den Ausgangspunkt von Brentanos komprimierten Überlegungen zum philosophischen Status der Philosophiegeschichte bildet also seine Definition der Philosophie als, wie er in derselben Vorlesung sagte, „jene unter den induktiven (und im weiteren Sinn philosophischen) Wissenschaften, die von dem Seienden handelt, insofern es unter solche Begriffe fällt, die durch die innere Erfahrung, sei es durch sie allein, oder sei es durch die innere und äußere zugleich, gegeben sind“.³⁵ Brentanos Definition der Philosophie als eine „empirische, aber nicht experimentelle Wissenschaft“³⁶ – damit, wie wir aus Brentanos *Opus magnum* wissen, sogar „eine gewisse ideale Anschauung [...] vereinbar“ sein sollte³⁷ – wirft seine eigene Fragen auf, aber für unsere gegenwärtigen Zwecke reicht schon die Feststellung, dass sich die Philosophie laut Brentano in eine ununterbrochene Reihe der Wissenschaften nahtlos einfügt und nicht zu einer Metaebene gehört. Für Brentano stellt sich also die Hauptfrage der post-hegelianischen Philosophie des 19. Jahrhunderts – nämlich die Frage nach dem Unterschied zwischen der Philosophie und den Wissenschaften – in jener radikalen Form nicht. Dies bedeutet aber, dass es auch eine Kontinuität zwischen die Geschichte der Philosophie als *positive Wissenschaft der Geschichte der Philosophie* und der Philosophie selbst gibt. Mit anderen Worten: eine genügend allgemeine wissenschaftliche Behandlung der Philosophiegeschichte, besonders diejenige, die nach den in der inneren Erfahrung gegebenen Gesetzen dieser philosophiegeschichtlichen Entwicklung fragt, geht gleichsam unbemerkt und

³⁴ Brentano, *Geschichte der Philosophie der Neuzeit*, 77.

³⁵ Brentano, 10–11; vgl. Brentano, *Geschichte der griechischen Philosophie*, 12, 356.

³⁶ Massimo Libardi, „Franz Brentano (1838–1917),“ in *The School of Franz Brentano*, hrsg. Liliana Albertazzi, Massimo Libardi (Dordrecht: Kluwer, 1996), 25–79, 36.

³⁷ Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte* (Leipzig: Duncker & Humblot, 1874), v. (in Husserls Bibliothek; Signatur: BQ 60); über Brentanos belegbare, aber in dem Buch nicht zum Ausdruck gebrachte kühne metaphysische Ansichten, vgl. Robin D. Rollinger, „Brentanos Psychology from an Empirical Standpoint: Its Background and Conception,“ in *Franz Brentano's Metaphysics and Psychology*, hrsg. Ion Tănăsescu (Bucharest: Zeta Books, 2012), 261–309.

automatisch in die Philosophie über. Es ist also, wissenschaftstheoretisch gesehen, auch kein Zufall, dass Brentano sowohl im obigen Zitat, als auch in seinem berühmten Wiener Vortrag *Die Vier Phasen der Philosophie* eine Analogie zwischen der Geschichte der Philosophie und der „Geschichte schöner Künste“³⁸ erkennen will (die letztere ist ja eine nicht inhärent philosophische Disziplin).

Architektonisch betrachtet besteht der große Vorteil einer solchen Auffassung darin, dass die Theorie der Philosophiegeschichte bei Brentano eine regionale Theorie bleibt. Brentano war zwar überzeugt, dass die *Vier-Phasen*-Theorie, seine teleologische Betrachtung der Geschichte der Philosophie, zwar gerade durch die empirische Arbeit der Philosophiegeschichtsschreibung als positiver Wissenschaft begründet werden kann, aber dies stellt bloß eine *Bottom-up*-Einheit der Philosophiegeschichte dar, im Gegensatz zu der transzendentaler *Top-down*-Einheit der Philosophiegeschichte in Diltheys Weltanschauungslehre (vgl. die nächste Sektion).

Neben der Erklärung der unleugbaren Phänomen des historischen Verfalls der philosophischen Systeme basierte Brentanos Geschichtsschreibung der Philosophie auf einer Reihe von gut ausgewogenen und überraschend modernen historiographischen Ansätzen, wie Brentano es 1888 in seinem Vortrag *Zur Methode der historischen Forschung auf philosophischem Gebiet* an der ersten Sitzung der aus seinen Studenten rekrutierten Wiener Philosophischen Gesellschaft darstellte.³⁹ Auf ironischer Weise bildet jedoch gerade dies die Achillesferse von Brentanos Theorie der Philosophiegeschichte: statt eine empirisch falsche Beschreibung des Ganges der Philosophiegeschichte selbst zu sein (wissenschaftliche Beschreibungen sind schließlich auf Falsifikation ausgerichtet), besteht das Hauptproblem seiner Theorie eher darin, dass sie nicht an der vollen Breite des methodologischen Instrumentariums der modernen Philosophiegeschichtsschreibung angemessen sei. J. M. Werle hat z.B. versucht, Brentanos Theorie mit Hinweis auf Idealtypen zu retten,⁴⁰ aber genügt wirklich dieser Hinweis, um das moderne Instrumentarium der Philosophiegeschichtsschreibung voll auszuschöpfen? Es ist wohl auch kein Zufall, dass eine der schärfsten Frühkritiker Brentanos aus der Reihe seiner Schüler gerade der auf Ästhetik profilierte Emil Utitz war, laut dem Brentanos Theorie derjenigen Vorgehensweise „ähnlich [sei,] wie es früher die Kunstwissenschaft tat“⁴¹ – mit anderen Worten: Brentanos Theorie ist methodologisch obsolet.

Husserl hat bei Brentano in Wien 1884–1886 keine Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie besucht,⁴² und im Herbst 1886 sind Edmund Husserl

³⁸ Brentano, *Vier Phasen*, 9.

³⁹ Vgl. Brentano, *Geschichte der Philosophie der Neuzeit*, 81–94.

⁴⁰ Werle, *Brentano*, 91 ff.

⁴¹ Emil Utitz, „Franz Brentano,“ *Kant-Studien* 22/2 (1918): 217–242, 219.

⁴² Vgl. Kraus, *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre. Mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl*, 153 ff.

und seine Verlobte Malvine Steinschneider schon nach Halle umgezogen,⁴³ was seine Bekanntschaft von Brentanos historiographischer Theorie erheblich eingeschränkt haben musste, auch wenn er im Besitz von einigen relevanten Werken Brentanos war (vgl. die entsprechende Literaturhinweise in diesem Aufsatz). Es wundert also nicht, dass, wenn Husserl spätestens seit den 1920-er Jahren Überlegungen zu der Universalhistorie der Philosophie angestellt hat (vgl. Hua XXVII, 79 ff.), er keine Strukturgesetze für die Makroebene der Philosophiegeschichte – wie sie Brentanos Vier-Phasen-Theorie darstellt – formuliert hat. Jedoch hat Husserl an Brentanos philosophiegeschichtlichen Buch-Seminaren teilgenommen, was ihm eine diffuse Kenntnis von Brentanos *regionaler* (d.h. nicht inhärent philosophischer) Theorie der Philosophiegeschichtsschreibung und deren *de facto* Vorgehensweise vermitteln konnte. Gerade dies konnte übrigens aus den von Husserl extensiv besuchten philosophiegeschichtlichen Vorlesungen durch Robert Zimmermann gefehlt haben, der den Eigenwert der Philosophiegeschichte – „in dem Sinn, in welchem das Wort bei der Geschichte der exakten und induktiven Wissenschaften genommen wird“ – schlicht leugnete.⁴⁴ Um die situative Rolle dieses unterschweligen historiographischen Einflusses besser begreifen zu können, lohnt es sich aber, einen Blick auf einen weiteren Geschichtsdenkler im Husserls Umfeld zu werfen, nämlich auf den „unvergessliche[n] Dilthey“ (BW VI, 284).

Husserl und Diltheys weltanschauungsphilosophische Theorie der Philosophiegeschichte

Die komplexen Quellen seiner Bekanntschaft mit Dilthey hat Husserl später zu einer singulären persönlichen Begegnung während des Frühjahrs 1905 verdichtet, in der Husserls Programm einer fast dialektischen Aufhebung Diltheys Philosophie – Fortführung und Verwirklichung der Dilthey'schen Intentionen bei der gleichzeitigen Überwindung von deren methodischen Fehlern (Diltheys Philosophie sei nämlich bloß „eine Anthropologie neuartiger Gestalt“; Hua XXVII, 164) – seinen Ursprung gehabt haben soll (vgl. Sektion 3.2). Dilthey gehört jedoch auch zu den Denkern, bei denen man konsequent zwischen der allgemeinen theoretischen Rolle der Geschichte und dem spezifischen Problem der Philosophiegeschichte unterscheiden soll. Die Umrisse des Letzteres lassen sich schon in Diltheys frühen historiographischen Leistungen erkennen,⁴⁵ in denen Dilthey schon eine unverhüllte Polemik gegen demjenigen

⁴³ vgl. Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Husserliana Dokumente 1 (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1977), 17.

⁴⁴ Robert Zimmermann, „Philosophie,“ in *Meyers Konversations-Lexikon. Eine Enzyklopädie des allgemeinen Wissens. Zwölfter Band [...]*, Vierte, gänzlich umgearbeitete Auflage (Leipzig: Bibliographisches Institut, 1888), 1016–1022, 1018.; zur Verfasserschaft vgl. Stachel, „Theoriebildungen,“ 147.

⁴⁵ Vgl. Hans-Ulrich Lessing, „Dilthey als Historiker. Das Leben Schleiermachers als Paradigma,“ in *Die Autonomie der Geisteswissenschaften. Studien zur Philosophie Wilhelm Diltheys. Zweiter Teilband: Systematische Untersuchungen zur Diltheys Werk*, Ders., Philosophische Anthropologie. Themen und Positionen, 13/2 (Nordhausen: Traugott Bautz, 2016), 9–30.

historiographischen „Gesichtspunkt“ formulierte, „unter dem Hegel diese [frühidealistischen] Systeme als pure Entwicklungsstufen zu seiner Philosophie hin erschienen sind“ (GS XIII/1, 371). Für Diltheys historiographischen Standpunkt war ferner noch ein akademisches Bündnis richtunggebend, das in den Umständen von Diltheys Berufung 1882 nach Berlin als Nachfolger Hermann Lotzes verwurzelt ist. Der Philosophiehistoriker Eduard Zeller hat seine Stimme zuerst zwar gegen Dilthey abgegeben,⁴⁶ aber nach einem undokumentierten Hausbesuch Diltheys bei ihm⁴⁷ wurde zwischen den beiden Professoren doch ein Freundschaftsbündnis geschmiedet. In seinen Berliner philosophiegeschichtlichen Vorlesungen hat Dilthey Zellers „mustergültige Verknüpfung der von Hegel begründeten entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung mit der philologischen, literarischen Methode in exaktem Geist [...] auf dem Gebiete der alten Philosophie“ gelobt (GS XXIII, 2),⁴⁸ während der fatale Fehler der Hegel’schen Geschichtsschreibung der Philosophie laut Dilthey gerade darin bestehe, dass Hegel „die exakte Grundlage der philologischen Methoden [verschmähete]“ und stattdessen „zwischen den Systemen durch ganz abstrakte logische Beziehungen einen unzureichenden Zusammenhang der Entwicklung her[stellte]“ (*ibid.*).

Es war dann in der Zeller besonders nahestehenden⁴⁹ aber auch von Dilthey mitherausgegebenen Zeitschrift *Archiv für Geschichte der Philosophie*, dass Dilthey 1889 in einem *Archiv der Litteratur [sic!] in ihrer Bedeutung für das Studium der Geschichte der Philosophie* betitelten Aufsatz (GS IV, 555-575; Erstveröffentlichung: 1889) den Abriss seiner spezifischen Theorie der Philosophiegeschichte bot. Laut Dilthey hat zwar auch Hegel erkannt, dass die philosophischen Systeme „aus dem Ganzen der Kultur entstanden und auf dasselbe zurückgewirkt“ haben (GS IV, 558), er vermag aber nicht, diesen Vorgang gemäß den aktuellen Gegebenheiten zu begreifen: „nun gilt es, den Kausalzusammenhang nach seinen Gliedern zu erkennen, in welchem sich dieser Vorgang vollzog“ (*ibid.*). Es muss besonders hervorgehoben werden, dass für Dilthey diese konkretisierte Aufgabenstellung wiederum eine Offenheit für die Komplexität – und sogar die Materialität (Stichwort: Aufbau von Archiven) – der Philosophiegeschichte zur Folge hatte.

Auch Dilthey hat jedoch den zeitgenössischen Topos „eines ständigen Entstehens und Vergehens einander negierender Systeme“ (Hua XXVII, 184)

⁴⁶ Vgl. Volker Gerhardt, Reinhard Mehring, und Jana Rindert, *Berliner Geist. Eine Geschichte der Berliner Universitätsphilosophie bis 1946. Mit einem Ausblick auf die Gegenwart der Humboldt-Universität* (Berlin: Akademie, 1999), 145.

⁴⁷ Vgl. Wilhelm Dilthey, *Briefwechsel 1852–1911. Band I: 1852–1882*, hrsg. Gudrun Kühne-Bertram und Hans-Ulrich Lessing (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 895–97; Wilhelm Dilthey, *Briefwechsel 1852–1911. Band II: 1882–1895*, hrsg. Gudrun Kühne-Bertram und Hans-Ulrich Lessing (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 2–3.

⁴⁸ Vgl. Eduard Zeller, „Die Geschichte der Philosophie, ihre Ziele und Wege,” *Archiv für Geschichte der Philosophie* 1/1 (1888): 1–10, 8.

⁴⁹ Vgl. Wolfgang Bartuschat, „Zeller und das „Archiv für Geschichte der Philosophie“,“ in *Eduard Zeller. Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte im 19. Jahrhundert*, hrsg. Gerald Hartung (Berlin: Walter de Gruyter, 2010), 243–259, 243–44.

besonders plastisch – und mit einer literarischen Anspielung auf Schiller –
geschildert:

Welch ein Dünkel liegt für den, der die Welthistorie überblickt, in diesem
Wahn, die Wahrheit gepachtet zu haben. Diese Oberpriester irgendeiner
Metaphysik verkennen gänzlich den subjektiven, zeitlich und örtlich
bedingten Ursprung eines jeden metaphysischen Systems. Denn alles, was in
der seelischen Verfassung der Person gegründet ist, sei es Religion oder
Kunst oder Metaphysik, spreizt sich vergeblich mit der Absicht auf objektive
Gültigkeit. Die Weltgeschichte als das Weltgericht erweist jedes
metaphysische System als relativ, vorübergehend, vergänglich. (GS VIII, 12)

Diese eindrucksvoll dargestellte Kakophonie war für Dilthey, wie Hans-Ulrich
Lessing es betonte,⁵⁰ freilich erst ein Faktum, nach dessen transzendentalen Grund
er fragte (damit entging seine Theorie die Gefahr einer schlechten Zirkularität). Im
Rahmen seines metaphilosophischen Spätprojekts, d.h. der sogenannten
Weltanschauungslehre wollte Dilthey die Antinomie der entgegengesetzten
Weltanschauungen keineswegs entschärfen, sondern gerade transzendental
bekräftigen (ohne damit einer relativistischen Form des Historismus zum Opfer zu
fallen): „Es ist die Aufgabe der Weltanschauungslehre, methodisch aus der
Zergliederung des geschichtlichen Verlaufs [...] im Gegensatz zum Relativismus das
Verhältnis des menschlichen Geistes zu dem Rätsel der Welt und des Lebens zur
Darstellung zu bringen“ (GS V, 406). Jedes individuelle Element der Kakophonie der
philosophischen Systeme wird also nach dem bewahrten hermeneutischen Prinzip aus
dem Ganzen, beziehungsweise die Kakophonie als das Ganze aus seinen Teilen
verstanden (vgl. z. B. GS XXIII, 2).

Dilthey's Definition der Philosophiegeschichte in seinen Vorlesungen,
nämlich dass sie „die Stellungen des Bewußtseins zu der Wirklichkeit, die realen
Beziehungen dieser Stellungen aufeinander und die so entstehende Entwicklung
sichtbar“ macht (GS XXIII, 2-3), versteht sich also als Teil des obigen Programms,
die realen Manifestationen eines transzendentalen Prinzips in seiner Vielfältigkeit zu
explizieren. Zugleich wird der Philosophiegeschichte bei Dilthey eine besondere Rolle
zugewiesen, indem Dilthey's metaphilosophischer Standpunkt selbst nur auf einer
konkret historischen Weise – d.h., durch die „Anwendung des geschichtlichen
Bewußtseins auf die Philosophie und ihre Geschichte“ (GS VIII, 7) – erarbeitet
werden kann. „Was die Philosophie sei“ –

⁵⁰ Vgl. Hans-Ulrich Lessing, *Wilhelm Dilthey. Eine Einführung* (Köln: Böhlau, 2011), 155 ff. Insofern war
der späte Dilthey der Weltanschauungslehre ein Transzendentalphilosoph, auch wenn Luft Dilthey's
Abstand zum Transzendentalphilosophie mit Recht betont hat — vgl. Sebastian Luft, „Dilthey's Kritik
an der Wissenschaftstheorie der Neukantianer und die Konsequenzen für seine Theorie der
Geisteswissenschaften. Das Problem des Historismus,“ in *Dilthey als Wissenschaftsphilosoph*, hrsg. Christian
Damböck und Hans-Ulrich Lessing (Freiburg: Karl Alber, 2016) 176–198, 177 ff.

sagt also Dilthey programmatisch – „kann nur aus der Geschichte empirisch ersehen werden“ (185). Trotz dieser privilegierten architektonischen Rolle der aktuellen *empirischen* Philosophiegeschichtsschreibung bleibt Diltheys Theorie der Philosophiegeschichte jedoch zu einer *Top-Down*-Struktur verpflichtet, indem seine Auffassung der Einheit der Geschichte der Philosophie – im Gegensatz zu Brentanos Vier-Phasen-Theorie – streng genommen nicht empirisch bestimmt, sondern aus einem transzendentalen Einheitsprinzip abgeleitet wird. Auch wenn Dilthey den empirischen Reichtum der Philosophiegeschichte – in einer Linie mit seinem Bündnispartner Zeller – nicht in das Prokrustesbett einer teleologischen Entwicklung zu zwingen versuchte, können die antinomischen Gegensätze zwischen den diachronen und synchronen Systementwürfen der Philosophie laut ihm nur insofern Teile einer geschichtlichen Einheit bilden, als sie als Manifestationen eines grundlegenden und nicht weiter zu bestimmenden transzendentalen Prinzips der Veränderlichkeit (»Lebensrätsel«) aufgefasst werden können.

Husserls historiographische Theorie am Ende seiner Göttinger Zeit

Der zeitgenössische Vorwurf der Naivität von Husserl als Philosophiehistoriker (vgl. Sektion 1) erwies sich eigentlich als eine selbsterfüllende Hypothese, indem keine (!) von Husserls oft vorgetragenen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (vgl. Hua VII, xxvii-xxviii) – geschweige denn seine *Geschichtsphilosophische Übungen in Anknüpfung an neuere Literatur* im SS 1905⁵¹ – im Rahmen seiner umfangreichen Gesamtausgabe bisher ediert wurde. Auch wenn die philosophiegeschichtlichen Teile seiner schon veröffentlichten Vorlesungen in der Tat problemzentrisch und vom Präsentialismus geprägt sind, bzw. auch wenn die prekäre Quellenlage für Husserls philosophiegeschichtliche Vorlesungen in seiner eigenen geringen Wertschätzung derjenigen Vorlesungen fundiert sein darf,⁵² wissen wir also mit Bestimmtheit nicht, ob er anlässlich seiner explizit philosophiegeschichtlichen Vorlesungen nicht gelegentlich über die Theorie der Philosophiegeschichtsschreibung reflektiert habe. Seiner Vorlesung *Kant und die Philosophie der Neuzeit* im WS 1913/14 hat er jedenfalls laut einer unveröffentlichten und bisher m.E. durch die Husserl-Forschung nicht berücksichtigter Nachschrift die folgende historiographische Überlegung vorangestellt:

Wenn sich der Philosoph an die Vergangenheit wendet, so ist doch die Geschichte als solche – als Wissenschaft der Faktizitäten des Geisteslebens – nur von sekundärer Bedeutung. An den Systemen der Vergangenheit interessiert ihm nicht das historische Faktum, sondern der Ideengehalt. Sein Gesichtspunkt ist der des wissenschaftlichen

⁵¹ Vgl. Schuhmann, *Husserl-Chronik*, 89.

⁵² Eine philosophiegeschichtliche Vorlesung sei laut Husserl ja „ein leichtes Colleg, für das ich keine Vorbereitung nötig habe“ (BW IX, 306).

Wertes, der Wahrheit. Ungenützte Wahrheiten, Unvollendetes durch sachliche Kritik herauszuschälen, ist seine Aufgabe. Das nebenhergehende historische Interesse mag auch philosophische Früchte tragen. Indessen handelt es sich doch um wesentlich verschiedene Einstellungen.⁵³

Auf den ersten Blick kann Husserls hier vorgetragene historiographische Theorie als Beispiel des sogenannten Steinbruch-Modells dienen (vgl.: „Die Geschichte der Philosophie als Vorrath von Meinungen“).⁵⁴ Innerhalb dieser weitverbreiteten Weise der philosophischen Benutzung der Philosophiegeschichte wird Husserls Theorievorstoß durch seine – eigentlich schon durch die von ihm während seiner Schulzeit begegneten Philosophiegeschichtsschreibung exemplifizierte – stillschweigende Annahme der systematischen Form der einzelnen geschichtlichen Positionen („Systeme der Vergangenheit“), sowie eine objektivistische Ontologie der Wahrheiten – was Husserl selbstverständlich transzendentalphänomenologisch unterzubauen wusste – gekennzeichnet. Auf näheren Blick zeigt sich ferner, dass Husserl die wissenschaftliche Philosophiegeschichtsschreibung dem Nachverstehen von faktischen Geistesleben der einzelnen Philosophen gleichsetzt, was leider auf eine nur sehr schmale Rezeption von Diltheys Programm einer philosophischen Grundlegung der Geisteswissenschaften hindeutet. Gerade diese Gleichsetzung hat Husserl wohl daran gehindert, die Möglichkeiten einer wissenschaftlichen Annäherung zu der Geschichte der Philosophie produktiv auszuloten (auch wenn eine Nebenbemerkung von ihm auf deren mögliche „philosophische Früchte“ hinweist). Umgekehrt bleibt seine eigene Annäherung zu der Philosophiegeschichte gerade wegen dieser Isoliertheit unangemessen. Auch wenn das Steinbruch-Modell der Benutzung der Philosophiegeschichte sich heute wie damals großer Beliebtheit erfreut, geben dessen philosophisch reflektierte Befürworter, wie z.B. Richard Rorty zu, dass man auch bei einem „*rational reconstruction*“ das Gefahr der Anachronismen, beziehungsweise die Dynamik der Kanonbildung in Betracht ziehen muss, und nur eine in diesen Aspekten aufgeklärte und beschränkte Benutzung des Steinbruch-Modells als legitim erachtet werden kann.⁵⁵

Auf ironischer Weise schrieb Husserl einige Jahre vorher über seine frisch veröffentlichten und wissenschaftspolitisch unleugbar erfolgreichen *Logischen Untersuchungen*: in ihn „habe ich uralte ungefügtes Gestein der Erkenntnislehre wie mit Dynamitpatronen zersprengt. Es giebt [*sic!*] viel rohes Geschiebe u. Gerölle, aber Mancherlei ist an Tag getreten, was verborgen war, an Problemen und Ergebnissen“ (BW III, 149). In dieser Reflektion wurde Husserls

⁵³ Ms. Edith Stein, A-2-8, 69 (meine Transkription); „histor.“: *Verbesserung für* „philos.“, „handelt“: *Verbesserung für* „hal<...>“.

⁵⁴ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (I), 22.

⁵⁵ Vgl. Richard Rorty, „The Historiography of Philosophy: Four Genres,” in *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, hrsg. Richard Rorty, Jerome B. Schneewind, – Quentin Skinner, Ideas in Context 1 (Cambridge University Press, 1984), 49–76.

eigene Beziehung zu früheren Etappen seines Wirkens in Analogie zu der philosophiegeschichtlichen Beziehung – und zwar gerade nach dem Steinbruch-Modell dieser Beziehung – aufgefasst. Gerade diese – zuerst wohl zufällige – Analogie wird ihm dann helfen, eine philosophisch mehr relevante Annäherung zu der Geschichte der Philosophie zu entwickeln. Im zweiten Teil meines Beitrags werde ich dementsprechend Husserls diverse Reflexionen über die philosophische Relevanz der Philosophiegeschichte darstellen, so wie sie in seinen späten Forschungsmanuskripten während seiner sogenannten Arbeit für das Nachlass⁵⁶ in den frühen 1930-er Jahren (vgl. Sektion 3.2), bzw. des *Krisis*-Projekts (vgl. Sektion 3.3 und 3.4) und in seinen wissenschaftlichen Kommunikationen zum Vorschein kamen (vgl. Sektion 3.1).

Husserls späte Reflexionen zur Geschichte der Philosophie

Die intersubjektive Situation der philosophischen Selbstdenker

Neben dem Vorwurf der Ahistorizität wurde Husserl – wie wir in der Sektion 1.1. gesehen haben – von seinen Zeitgenossen öfters auch mit dem seiner philosophischen Dialogunfähigkeit, „geistige Arteriosklerose“⁵⁷ konfrontiert. Aus dem Umkreis von Husserls (halb)orthodoxen Schülern wurde gelegentlich sogar der Versuch unternommen, Husserls mangelnde Bereitschaft, sich mit seinen Kritikern auseinanderzusetzen – d.h., Husserls eigensinnige Beharrung auf eine bloß erweiterte Wiederholung seines Standpunkts, statt z.B. Schellers und Heideggers öffentliche Kritik positiv zu erwidern (vgl. z.B. BW IV, 262) –, aus der Architektonik seiner Transzendentalphänomenologie abzuleiten: „Die Aneignung ihres wahren Sinnes [sc. von Husserls Phänomenologie] kann nicht im Horizont unserer natürlichen Erkenntnishaltung geschehen“ – schrieb 1934 Eugen Fink,⁵⁸ was jegliche inhaltliche Kritik, sowie eine *symmetrische* Auseinandersetzung Husserls mit der Geschichte der Philosophie *a fortiori* ausschließen würde. In Husserls Vorlage für Finks Aufsatz fehlt jedoch die genau entsprechende Stelle,⁵⁹ und Husserl hat sich – zwar nur selten – in philosophisch relevante Gespräche mit seinen Zeitgenossen eingelassen. Ein prominentes Beispiel eines solchen gut gelungenen und sogar für unsere Zwecke relevanten Zwiegesprächs wurde schon in Sektion 1.1 angesprochen: Husserls langjährige Korrespondenz mit Georg Misch, Diltheys Schüler, Herausgeber und Schwiegersohn. Misch selbst wurde 1917 zum Trotz starker Kritik wegen seiner Einschätzung als „Historiker“ (im Gegensatz zur „produktiven Philosophie“) als

⁵⁶ Vgl. BW III, 291; ferner Sebastian Luft, „Die Archivierung Des Husserlschen Nachlasses 1933–1935,” *Husserl Studies* 20/1 (2004): 1–23.

⁵⁷ Hua VI, 440; vgl. z.B. BW IV, 361, 469.

⁵⁸ Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, *Phaenomenologica* 21 (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966), 157.

⁵⁹ Vgl. Eugen Fink, *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, hrsg. Ronald Bruzina, Eugen Fink-Gesamtausgabe, I 3/2 (Freiburg: Karl Alber, 2008), 239.

Nachfolger von Husserl nach Göttingen berufen,⁶⁰ und den (bisher unveröffentlichten) Ausgangspunkt der Korrespondenz bildete Husserls Einsatz für seine Schüler Edith Stein⁶¹ und Martin Heidegger, wobei auch die Fragen der Geschichte und Diltheys Philosophie berührt wurden. Gleich am Vorabend seiner legendenumwobenen Abfahrt nach London (vgl. Sektion 1.1) schrieb Husserl in seinem unveröffentlichten Empfehlungsbrief für Heidegger: Heidegger arbeitet an „eine phänomenologische Theorie der Geisteswissenschaften“:

Er [Heidegger] ist natürlich stark von *Dilthey* bestimmt, sucht ihn aber sozusagen zu vollenden und das, worauf er in seiner genialen Art hinaus wollte, durch die inzwischen sehr viel weiter geführte und geistesphilosophischen Problemen angepasste phänomenologische Methodik in einer Reihe großer Arbeiten concret herausstellen.⁶²

Im Zusammenhang mit seiner bitteren Enttäuschung in Heideggers Loyalität im Sommer 1929⁶³ hat Husserl Heideggers imaginäre Rolle gleichsam selbst übernommen. Im Zuge dieser Umdeutung wurde Husserls Frühbegegnung mit Dilthey – die sich in den Rückerinnerungen von Husserls Witwe sogar in Diltheys Pilgerfahrt nach Husserl in Göttingen verwandelte⁶⁴ – eine schicksalhafte Bedeutung zugemessen: „Sie wissen nicht“ – schrieb Husserl 1929 an Misch –, „daß wenige Gespräche 1905 mit Dilthey in Berlin (nicht seine Schriften) einen Impuls bedeuteten, der vom Husserl der *Logischen Untersuchungen* zu dem der ‚Ideen‘ führte [...]“.⁶⁵

⁶⁰ Aus den Akten zitiert: Hans-Joachim Dahms, „Aufstieg und Ende der Lebensphilosophie: Das philosophische Seminar der Universität Göttingen zwischen 1917 und 1950,“ in *Die Universität Göttingen unter dem Nationalsozialismus*, hrsg. Heinrich Becker, Hans-Joachim Dahms, – Cornelia Wegeler, Zweite, erweiterte Ausgabe (München: K. G. Saur, 1998), 287–317, 289; Misch wurde durch die Partei um David Hilbert attackiert, die sich früher für Husserl engagierte (vgl. Peckhaus, *Hilbertprogramm und kritische Philosophie*, 209 ff), was angesichts von Husserls in Sektion 1.1 zitierten Äußerungen seitens Hilbert eigentlich als wissenschaftspolitisch konsequent betrachtet werden kann.

⁶¹ Veröffentlicht bei: Peter Andras Varga, „Edith Stein als Assistentin von Edmund Husserl: Versuch einer Bilanz im Spiegel von Husserls Verhältnis zu seinen Assistenten. Mit einem unveröffentlichten Brief Edmund Husserls über Edith Stein im Anhang,“ in »*Alles Wesentliche lässt sich nicht schreiben*«. *Leben und Denken Edith Steins im Spiegel ihres Gesamtwerks*, hrsg. Andreas Speer – Stephan Regh (Freiburg: Herder, 2016), 111–133, 120 ff.

⁶² Ms. SUB Göttingen, Cod. Ms. G. Misch 74, Edmund Husserl an Georg Misch, 31. V. 1922 (meine Transkription; „und das“: *Einfügung*). Eine – an dieser Stelle leider nicht literarische – englische Übersetzung des Briefes wurde schon im *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 9 (2009): 372–372) abgedruckt.

⁶³ Vgl. Thomas Sheehan, „Husserl and Heidegger: The Making and Unmaking of a Relationship,“ in *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927–1931)*, by Edmund Husserl, hrsg. – trans. Thomas Sheehan – Richard E. Palmer, *Collected Works* 6 (Dordrecht: Kluwer, 1997), 1–32, 29 ff.

⁶⁴ Vgl. Schuhmann, „Skizze eines Lebensbildes,“ 117, 124–25.

⁶⁵ BW VI, 275; vgl. III, 460. Diese Erzählung wird auch durch einen mündlichen Bericht bestätigt (überliefert z.B. von Ludwig Landgrebe, „Meditation über Husserls Wort ‚Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins‘,“ *Tijdschrift voor Filosofie* 36/1 [1974]: 107–126, 107).

Husserl hat dieses Ereignis mit einem kontrafaktischen Wunsch über den Ablauf seiner philosophischen Entwicklung verknüpft: „Wäre ich doch 1905 schon über den Sinn meiner Methode so klar gewesen wie im Alter: der unvergessliche Dilthey hätte gesehen, daß in *diesem* Transzendentalismus die letzte Erfüllung selber Intentionen lag“ – schrieb er an Misch in seinem letzten Lebensjahr (BW VI, 284). Husserl schickte Misch die Abschriften seiner Briefwechsel mit Dilthey, um zu zeigen, dass der kämpferische Antihistorismus seines Logos -Aufsatzes keineswegs zu einer Entfremdung mit Dilthey führte, und erzählte ihm, dass er sogar eine Richtigstellung zu veröffentlichen beabsichtigte: „Die geplante Notiz im *Logos* sollte gemäß Diltheys Wunsche zusammengehen mit einer [...] Behandlung der inneren Zusammengehörigkeit der Diltheyschen und meiner Intentionen. Während des eingehenden Studiums [von Diltheys Spätwerk] ward uns Dilthey entrissen“.⁶⁶ Misch war für diese kontrafaktische Perspektive offenbar sehr empfänglich: „Wenn Sie doch diesen Plan damals verwirklicht hätten – wie sehr Sie uns Jüngeren allen dadurch geholfen hätten!“ (280.)

Was diesen Dialog von einem kontingenten Privatgespräch zweier befreundeten Professoren unterscheidet, liegt vor allem an der Tatsache, dass Husserl durch solche kontrafaktischen Überlegungen dazu veranlasst wurde, über die Möglichkeit einer *symmetrischen Wechselwirkung* zwischen systematischen Philosophen nachzudenken. Seinen Ausgangspunkt bildet dabei die Rückschau auf seine – halb in Abwesenheit geführte – Zwiesprache mit Dilthey: „Dilthey der Vollendete rechnet mit Husserl dem werdenden, dem erst in seiner Stufe des Mittelalters, in einer Zwischenform, Gestalteten. Der alte Disput sieht sich vom sich nun erst die Endform gebenden Husserl curios an“ (281). Husserls erste Schlussfolgerung betrifft die Möglichkeit der Missverständnisse, denen er sich während seiner ganzen Karriere besonders ausgesetzt fühlte. Insbesondere stört ihn, dass er im Auge seiner Zeitgenossen oft auf seine früheren Werke reduziert wurde: „Jeder Selbstdenker müßte eigentlich nach jedem Jahrzehnt seinen Namen ändern, da er dann zu einem Andern geworden ist. [...] Für die Leute aber ist Husserl Husserl“ (281). Was die Husserl-Misch-Dilthey-Konstellation philosophisch auszeichnet, ist jedoch, dass Husserl hier seinen realen und imaginären Partnern – Misch und Dilthey – keinen solchen groben Fehler

⁶⁶ BW VI, 287. Die Ereignisgeschichte der Husserl-Dilthey-Misch-Konstellation wurde schon früh detailliert rekonstruiert — vgl. Guy van Kerckhoven, „Die Grundansätze von Husserls Konfrontation mit Dilthey im Lichte der geschichtlichen Selbstzeugnisse,“ *Phänomenologische Forschungen* 16 (1984): 134–160., diesbezüglich: 155 ff.; ferner seine Einleitung zu Husserl, „Randnotizen zu Misch.“ Bisher fehlten (vgl. BW VI, 271) jedoch die erste zwei Briefe Husserls an Misch (vgl. Anm. 62 oben, bzw. Varga, „Edith Stein als Assistentin von Edmund Husserl,“ 132–133), die den oben analysierten geschichtlichen und philosophischen Kontext des Husserl-Misch-Briefwechsels m.E. erst voll sichtbar machen. G. v. Kerckhoven ging nach der philosophischen Dimension der Konstellation (symmetrische Kommunikation zwischen Selbstdenkern) nicht nach, während in der neueren Forschungsliteratur, die diesem Briefwechsel besonderes Augenmerk widmete (wie z.B. Bob Sandmeyer, *Husserl's Constitutive Phenomenology. Its Problem and Promise* [New York: Routledge, 2009], 40 ff) m.E. nicht genügend zwischen dem allgemeinen Problem der Geschichte und dem spezifischen der Philosophiegeschichte unterschieden wurde.

vorwerfen will, und damit über die Möglichkeit derjenigen philosophischen Missverständnisse nachzudenken anfängt, deren Gründe nicht in einer vermeintlichen Inkompetenz des Gesprächspartners liegen:

Aber schließlich ist es unser Schicksal, einander solche Mühen machen und dabei einander so viel mißverstehen zu müssen. Jeder wirklich – von Anfang an – neue Weg hat seine neuen Aspekte, seine neuen Begriffe, in den Worten der alten, seine neue Sprache, u. zeichnet seinem Telos einen neuen Sinn vor. Wie leicht unterschiebt sich lesend ein Aspekt des eigenen Weges – von ‚demselben‘, was doch in der Relativität seines Wegsinnes ein anderes ist u. anderes vordeutet. – Wie leicht gar für den historisch Fundierten die Gefahr der Rückprojektion auf die resonierende Tradition, die als Resonanz immer ein Recht, aber als Projektion Unrecht hat. (BW VI, 282)

Husserls Wort „unterschieben“ verdient unsere besondere Aufmerksamkeit. Gerade diesem Wort – benutzt in der uneigentlichen Bedeutung »an die Stelle setzen« – wird eine zentrale Stelle in Husserls spezifischem Vokabular in der *Krisis* zugemessen, um den komplexen genetischen Vorgang – nämlich die „schon bei Galilei sich vollziehende Unterschiebung“ (Hua VI, 48-49) – zu beschreiben, durch die „unsere alltägliche Lebenswelt“ (*ibid.*) stillschweigend mathematisiert wurde. Das Auftreten dieses Schlüsselwortes in seiner Korrespondenz mit Misch 1929–1930 deutet wohl schon darauf hin, dass die symmetrische Kommunikation zwischen philosophischen ‚Selbstdenkern‘ eine konkrete genetisch-phänomenologische Analyse zulässt und sogar erfordert. Diese Analyse wurde von Husserl natürlich erst später, um 1934 realisiert (vgl. Sektion 3.3), und auch dann bleibt sie mit Problemen behaftet (vgl. Sektion 3.4). Das Model, dessen Umrisse man schon aufgrund von Husserls Briefwechsel mit Misch zeichnen kann, ist aber bemerkenswert, insofern als (1.) dieses Model die frühere asymmetrische Ausbeutung (»herauszuschälen«) auszuschließen scheint (es handelt sich ja teilweise um Husserls Beziehung zu seinen eigenen früheren Schaffensperioden), und (2.) durch die inhärente Kontingenz des Gesprächsprozesses die Dichotomie zwischen Ideen (Systemen) und historischen Fakten überwunden werden könnte.⁶⁷

Die Geschichtlichkeit der Philosophie im Gegensatz zu der von den Universalreligionen und der Wissenschaft

Bevor wir uns mit Husserls Reflexionen über die Philosophiegeschichte während seines *Krisis*-Projekts (1934–1937) beschäftigen werden, lohnt es sich, einen Blick auf die erst jüngst veröffentlichten diversen Forschungsmanuskripten aus

⁶⁷ Damit kann Husserl das Verhältnis von faktischer Geschichte und deren Ideengehalt klären, was in seiner früheren Auffassung (vgl. Sektion 2.4) noch unreflektiert und ungelöst blieb (auf diese Unklarheit deutete auch die offenglassene Möglichkeit hin, dass das „nebenhergehende historische Interesse“ auch unspezifische „philosophische Früchte tragen“ mochte).

den frühen 1930-er Jahren zu werfen. In einer solchen Aufzeichnung sagt Husserl überraschend, dass die Religion *in puncto* Geschichtlichkeit der Philosophie überlegen sei. „Philosophie als universelle[] Wissenschaft“ kann zwar einen Weg vorzeichnen „zu Gott und einer absoluten Ethik, auf welchem [Wege] Gott nicht durch ‚Offenbarung‘ in historischen Stiftern der universalen Menschheit zu eigen wird [...]“, dieser „Weg über die Philosophie“ aber bleibt „der *unhistorische* Weg“ (und zugleich der „atheistisch[e]“ Weg, insofern diese universale Philosophie „keine Offenbarung kennt oder als vorgegebene Tatsache [...] anerkennt“).⁶⁸ Diese Aussagen Husserls aus einem Forschungsmanuskript aus dem schicksalsschweren Spätjahr 1933 sind jedoch interpretationsbedürftig, indem die Philosophie als universale Wissenschaft, wie Husserl gleich zugibt, selbst auch historisch gestiftet worden ist, d.h., sie sei etwas „als ein neuartiges in der Geschichte Auftauchendes, in sie Einbrechendes“ (Hua XXXIX, 67).

Die aus dem Instrumentarium der auf die diachron-dynamische Sicht des Bewusstseins gerichteten genetischen Phänomenologie entlehnte⁶⁹ Idee einer Stiftung der Philosophie wurde bekanntlich im *Krisis*-Projekt dadurch weiter artikuliert und historisch verankert, dass Husserl zwischen der „Urstiftung“ der Philosophie in der Neuzeit (Hua VI, 10) oder in der antiken Philosophie (11), bzw. einer korrelativen „Endstiftung“, wenn die ursprüngliche Aufgabe der Philosophie „zur vollendeten Klärung“ und „zu einer apodiktischen Methode“ gekommen sei (48), unterschied. Die spezifische Form der Teleologie der Philosophiegeschichte bei Husserl – im Gegensatz zu Geschichtsphilosophien Hegelscher Prägung – ist daher mehr der der Aufklärung ähnlich (wie es schon früh zu Recht bemerkt worden ist)⁷⁰

Worin besteht also das Spezifikum der sich historisch verwirklichenden Philosophie gegenüber anderen Formen geschichtlich gestifteter absoluter Ethiken? Diese Frage ist umso dringlicher, als – wie es hervorgehoben werden muss – Husserl seine Transzendentalphänomenologie imstande zu sein glaubte, die Herausforderung einer radikalen Geschichtlichkeit durch seine teleologisch untermauerte transzendente Analyse zu begegnen,⁷¹ auch wenn es in seinem

⁶⁸ Hua XXXIX, 166–167. Vgl. Hua XLII, 259 („Eine autonome Philosophie [...] kommt notwendig zu einer philosophischen Teleologie und Theologie – als inkonfessioneller Weg zu Gott“). Diese Überzeugung Husserls ist übrigens auch durch mehrere biographische Testimonien und Briefstellen belegt worden, z.B. Adelgundis Jaegerschmid, „Gespräche mit Edmund Husserl 1931–1936,“ *Stimmen der Zeit* 199/1 (1981): 48–58, 49–50.; BW VII, 88, 237, IX, 24.

⁶⁹ Vgl. Dieter Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*, *Phaenomenologica* 147 (Dordrecht: Kluwer, 1998), z.B. 225.

⁷⁰ Vgl. Paul Janssen, *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*, *Phaenomenologica* 35 (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1970), 122 ff.

⁷¹ Wie Husserl zu dem von Misch zitierten historistischen Dilthey-Satz – „Was der Mensch sei, das erfährt er nur durch die Geschichte“ (Misch, „Lebensphilosophie und Phänomenologie (I),“ 311.; vgl. z.B. GS XXIII, 162) – emblematisch bemerkte: „Ja durch transzendente Geschichte“ (Husserl, „Randnotizen zu Misch,“ 167). Es wurde schon sehr früh zu Recht darauf hingewiesen, dass die bloße transzendente Zeitkonstitution die transzendente Geschichtlichkeit noch nicht ausmacht, sondern zu der Geschichte auch spezifische Konstitutionsleistungen – wie z.B. ein kollektives Selbstverständnis auf Grund von Dokumenten etc. – gehören (vgl. Paul Ricœur, *A*

Umfeld tatsächlich Phänomenologen gab (wie z.B. Wilhelm Schapp), die der Geschichtlichkeit eine wesentlich tiefere konstitutionstheoretische Rolle zugeschrieben haben (ganz zu schweigen von der Rolle der Geschichtlichkeit in Heideggers Fundamentalontologie). Es muss also konsequent zwischen der allgemeinen durchdringenden Geschichtlichkeit (bzw. deren phänomenologischen Konstitutionsanalyse) und der Philosophiegeschichte als einem *Spezialfall historisch manifestierter universalen Wissenschaft* unterschieden werden, wofür der ähnliche Fall einer universalen Offenbarungsreligion – als theoretisch mögliches Beispiel (abgesehen von der Plausibilität von Husserls religionsphilosophischen Überzeugungen) – sich dienlich erweisen kann.⁷² Laut Husserls unmittelbarer Antwort besteht die Unterschied nämlich darin, dass universale Offenbarungsreligionen wesentlich zeit- und kulturbezogen sind,⁷³ während die Philosophie über eine universale Aufgabe verfügt, auch wenn sie immer nur durch die Sonderaufgaben der partikularen Philosophen verwirklicht werden kann (wie darauf eigentlich schon Lindner hingewiesen hat, vgl. Sektion 2.1).

Die aus der historischen Stiftung der Philosophie resultierende geschichtliche Gebundenheit des eigenen Standpunktes der Husserl'schen Phänomenologie wurde schon anhand des zuerst 1954 postum veröffentlichten *Krisis*-Werkes (Hua VI) hervorgehoben,⁷⁴ und die 1993 veröffentlichten weiteren Nachlasstexte zeigen sehr deutlich, dass Husserl der quasi-hermeneutischen Situation seiner eigenen Philosophie – d.h. die geschichtliche Situation deren „Entschluß, in dieser Gegenwart sich zu dieser Geschichte und zu ihrem Ursprung zu bekennen“ (Hua XXIX, 56) – ganz bewusst war. Die Lehre der Analogisierung zwischen Philosophie und Universalreligionen, die Husserl in den oben untersuchten jüngst veröffentlichten Nachlasstexten unternommen hat, besteht jedoch gerade darin, dass diese quasi-hermeneutische Situation (d.h. die an einem spezifischen historischen Zeitpunkt verankerten Stiftung der Philosophie) sich *nicht deren Form der Geschichtlichkeit voll bestimmt*, da es

l'école de la phénoménologie [Paris: Vrin, 1986], 27–28.; Erstveröffentlichung: 1949; vgl. ferner z.B. Elisabeth Ströker, „Zeit und Geschichte in Husserls Phänomenologie. Zur Frage ihres Zusammenhangs,“ in Ders., *Phänomenologische Studien* [Frankfurt am Main: Klostermann, 1987], 139–59). Auch im Bezug der Philosophiegeschichte muss man, wie ich unten zu zeigen versuche, der spezifischen höherstufigen Komplexität der entsprechenden konstitutiven Region nachgehen.

⁷² Im Gegensatz zum Husserls bei anderen Anlässen vertretenen unreflektiertem Standpunkt, laut dem die Geschichte der Philosophie „die Geschichte aller Wissenschaften und den historischen Ursprung der Idee positiver Wissenschaft selbst mit umspannt“ (Hua VIII, 28; aus WS 1923/24).

⁷³ Vgl. Hua XXXIX, 166. An einer Parallelstelle aus Sommer 1934 forderte Husserl auch, dass bei jeden historisch gestifteten universalen Religion „eine philosophische Theologie eines zweiten Sinnes“ auf die Differenzen zwischen der historisch gebundenen Offenbarungsreligion und Philosophie als universaler Wissenschaft reflektieren sollte (Hua XLII, 259). Die Ausbildung einer apodiktischen Methode aufgrund der Endstiftung der Philosophie durch Husserls Transzendentalphänomenologie hat ferner zur Folge, dass die Zielidee der Philosophie und die phänomenologisch reflektierte „Theologie, die immer philosophischer werdende“ (260), sich asymptotisch annähern werden.

⁷⁴ David Carr, „Husserl's CRISIS and the Problem of History,“ *The Southwestern Journal of Philosophy* 5/3 (1974): 127–48; Landgrebe, „Meditation über Husserls Wort.“

auch anderen historisch gestifteten Universalwissenschaften (Universalethiken) gibt, die (hypothetisch) eine andere Form von Geschichtlichkeit aufweisen können. Mit anderen Worten: Um die Geschichtlichkeit der Philosophie zu bestimmen, muss man statt der allgemeinen hermeneutischen Überlegungen die Philosophiegeschichte *in concreto* phänomenologisch untersuchen – phänomenologisch gesprochen: auch im Fall der Philosophiegeschichte führt kein Königsweg »an den Sachen« herum.

Husserl über die Philosophiegeschichte während des Krisis-Projekts (I). Im Spätjahr 1934

Um die Mitte der 1930-er Jahre erlebte Husserl noch eine höchst intensive Schaffensperiode, die nicht nur das Torso gebliebenes Buch, die *Krisis* (Hua VI, 1-276), sondern auch eine beträchtliche Menge von Forschungsmanuskripten zur Folge gehabt hat. Es ist keineswegs verwunderlich, dass die Historizität, speziell gerade die Rolle der Philosophiegeschichte für den philosophischen Selbstdenker eines der wiederkehrenden Themen dieser Manuskripte darstellte. Wie Husserl im November 1934 in einem Brief schrieb:

Mich selbst beschäftigt seit langem schon das Problem, wie philosophiegeschichtliche Interpretationen für den philosophischen Selbstdenker in seinem aktuellen Philosophieren bedeutsam sind und welchen Sinn solche Interpretationen selbst, sei es einzelner Philosophen, sei es des gesamten Zuges der vergangenen Philosophie haben. (BW VI, 237)

Jedoch wurde das Bild von Husserls Verhältnis zur Philosophiegeschichte einseitig von einer Textgruppe geprägt, die Husserl am Anfang der *Krisis*-Arbeit, d.h. im Herbst-Winter 1934 verfasst hat. Ein falsch datierter Text aus dieser Gruppe, der zusammen mit der kritischen Edition seines *Krisis*-Buches veröffentlicht wurde, hat in der Nachkriegsrezeption Husserls sogar eine merkwürdige Rolle gespielt, indem er die von Roman Ingarden schon vorher kolportierte These⁷⁵ zu belegen schien, dass der Traum einer „Philosophie als Wissenschaft“ „ausgeträumt“ sei (Hua VI, 508). Während diese These heutzutage wenige Anhänger findet, bleiben Husserls Aussagen über das Verhältnis zwischen dem Selbstdenker und der Geschichte der Philosophie in diesen Texten immer noch einflussreich.

Diese Aussagen, die schon in Sektion 2.1 erwähnt wurden, sprechen in der Tat eine eindeutige Sprache: „Der Leser, der philosophische Selbstdenker, ist nicht [...] von Sorgen einer wissenschaftlichen Geschichtlichkeit bewegt [...]“ (Hua VI, 511) Laut Husserl ist dem Selbstdenker sogar ein willkürlicher, fast an Ignoranz grenzender Umgang mit der Geschichte der Philosophie erlaubt:

⁷⁵ Vgl. Roman Ingarden, „Edmund Husserl zum 100. Geburtstag,“ *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13/3 (1959): 459–463, 463.

[U]nd wenn er z.B. von Plato sogar entscheidende Impulse erhält, sodaß man ihn später zu den Platonikern rechnet, so hat er vielleicht niemals im Drang seiner philosophischen Lebensarbeit Zeit, Möglichkeit, Lust gehabt, alle platonische oder als platonisch geltenden Schriften zu studieren, geschweige denn die indirekt auf die platonische Philosophie bezüglichen und sie erleuchtenden Berichte oder Kritikern anderer Denker (Hua VI, 511)

Es ist bemerkenswert, dass laut Husserl der Verzicht auf eine eingehende Beschäftigung mit der Philosophiegeschichte nicht nur durch etwa die fehlende Zeit, sondern sogar durch fehlenden Willen („Lust“) legitimiert werden kann. Einen solchen Umgang mit der Philosophiegeschichte rechtfertigt Husserl dadurch, dass sich der Selbstdenker weniger für die „historische Faktizität“, sondern für die gegenwärtige motivierende Wirkung eines historischen Denkers interessiert:

Ich lese meinen Plato, konstruiere mir eine sinnvolle einheitliche Philosophie ‚meines‘ Plato, und diese Konstruktion wird zur Macht in meinem philosophierenden Leben. Ich kümmere mich nicht im mindesten um eine philologische Scheidung echter und unechter Schriften, geschweige denn um philologisch korrekte Texte, also mit einem Worte, nicht ernstlich um eine Konstruktion des historisch wirklichen Plato. ‚Mein‘ Plato verbleibe mir schließlich auch, wenn alle Schriften unterschoben wären. (Hua XXIX, 49)

Husserl dehnt diese Einstellung sogar auf den Umgang mit den zeitgenössischen philosophischen Partnern aus: „In dieser Weise wirkt jeder vergangene, aber auch gegenwärtige Philosoph auf mich als eine mein philosophisches Leben bestimmende Macht, als der meiner ‚Dichtung‘, also unabhängig von der Frage, wieweit meiner Interpretation historisch-faktische Wahrheit entspricht oder nicht“ (*ibid.*).

Zu Husserls Verteidigung muss es erwähnt werden, dass er für seine Auffassung ein starkes Argument ins Feld führt, nämlich den ständigen Wandel der wissenschaftlichen Philosophiegeschichte: „Kann denn Philosophie selbst je sein, je ein eigenes wahres Sein haben als Erkenntnis von Wahrheit, wenn sie auf wissenschaftliche Philosophiegeschichte warten bzw. in ihr fundiert sein müßte?“ (49.) Diese Erwägung ist keineswegs irrelevant, und es ist kein Zufall, dass Husserl hier auf das Beispiel der christlichen Religion hinweisen kann, deren Glaube genauso wenig aus der Rekonstruktion einer „wissenschaftlich historische[n] Wahrheit“ direkt geschöpft wurde (50), und, wie Husserl bemerkt, sogar davon unabhängig „eine ethische Lebensmacht“ (49) entfalten kann. Trotzdem kann man diesen Umgang mit der Philosophiegeschichte unhaltbar finden. Es geht hier weniger um die wissenschaftliche Ehrlichkeit einer historischen Interpretation, sondern vor allem darum, dass eine solche bewusste Ignoranz gerade die Möglichkeit auszuschließen scheint, etwas *Unerwartetes und*

Neues von der Philosophiegeschichte lernen zu können. Manchmal kann sogar die oben von Husserl herabgesetzte „Scheidung echter und unechter Schriften“ sehr Lehrreiches bei einem historischen Philosophen entdecken lassen.

Es scheint jedoch, dass Husserl sich nicht notwendigerweise einer solchen vereinfachenden Auffassung des Lernens auf der Philosophiegeschichte verpflichtet bleiben muss. Die Richtung eines Ausweges zeigt schon der weitere Gedankengang des Textes, aus dem die obigen Zitate stammen, indem Husserl da bemerkt, dass nicht nur Personen, sondern „personale Einheiten höher Ordnung“ eine Geschichte haben können. „Ein Geschäftsmann hat eine Lebensgeschichte. Aber sein Geschäft hat eine eigene Geschichte.“ (57) Die Letztere kann nach dem Tod eines Geschäftsmannes fortgehen, und mit der Geschichte eines Geschäftes können mehrere Individualgeschichten verflochten werden. Die Frage ist nun, *was für spezielle Verflechtungen die Philosophiegeschichte aufweist*, die den Selbstdenker mit den aus den erhaltenen Dokumenten durch Analogisierung (intentionale Abwandlung) zu rekonstruierenden Philosophien der Vergangenheit verbindet. Ein Grund, warum Husserls diesbezügliche Reflexionen in der Textgruppe aus 1934 immer wieder aporetisch enden, liegt meiner Meinung nach daran, dass er die Philosophiegeschichte noch in der allgemeinen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte einzubetten – und als ein gemeinsames Problem zu lösen, d.h. eine umgreifende Phänomenologie aufzubauen – versucht.

Husserl über die Philosophiegeschichte während des Krisis-Projekts (II). Im Sommer 1936

In den restlichen Monaten des Jahres 1934 wurde Husserl gezwungen, sich konkret auf seine Einladungen nach Wien und Prag vorzubereiten, und das darauffolgende Jahr wurde der Arbeit an dem *Krisis*-Buch gewidmet. Erst während er auf die Fahnenkorrektur im Spätsommer 1936 wartete, gelang er zu einer Atempause, die er zum Nachdenken über den ausstehenden Schlussteil des Werkes verwendet hat. Übrigens gerade in dieser Zeit entstand die einzig bekannte Filmaufnahme von Husserl. Laut der Erinnerung des Kameramannes „*we did talk especially about the relation between phenomenology and the historical dimension (historicity)*“.⁷⁶ Leider ist für diesen Film keine Tonspur überliefert.

Unter den Manuskripten dieser Wochen findet sich aber Husserls wohl klarste Überlegung zum Verhältnis des Selbstdenkens zur Philosophiegeschichte. Deren Ausgangspunkt bildet die Frage nach der spezifischen „Historizität der [...] Funktion der Philosophiegeschichte für die Ermöglichung [...] [einer] ‚wahren und echten‘ Philosophie“ (Hua XXIX, 280). Mit anderen Worten, es geht um die paradoxe Situation, dass einerseits es „Philosophien im Plural“ gibt, andererseits die Selbstdenker, die laut Husserl einzig Philosoph genannt werden dürfen, immer wieder „eine[n] neue[n] Versuch, ‚die‘ Philosophie wirklich aufzubauen“ unternehmen, mit anderen Worten „der Geschichte trotzen wollen,

⁷⁶ Schuhmann, *Husserl-Chronik*, 477.

deren Gesetz der Vergänglichkeit so offenkundig ist“ (281). Diese Frage führt Husserl zur Bestimmung der spezifischen Geschichtlichkeit der Philosophie als einer Personalität höher Ordnung (sozusagen als einer „sehr eigentümliche[r] Sozialität“, 395), die er jetzt glücklicherweise sehr fokussiert beantworten will.

Das erste Merkmal, das „die höchst merkwürdige Einzigartigkeit der Philosophie unter den menschlichen Zwecken und Werken ausmacht“, liegt einfach darin, dass das Erfolgskriterium der philosophischen Werke schwer zu bestimmen ist. „Der Schuster hat es leicht, sich zu rechtfertigen bzw. selbst Gelungenes und Mißlungenes ‚endgültig‘ zu unterscheiden.“ (283.) Offenbar hängt es mit dieser trivialen Feststellung zusammen, dass die scheinbar endgültigen Ergebnisse der Philosophie sich so stark dem „Gesetz der Vergänglichkeit“ ausgesetzt sind. Dieses Erkenntnis wird weniger trivial, wenn es Husserl so formuliert, dass kein Philosoph, sogar nicht einmal „ein Platon, ein Aristoteles, [...] ein Descartes, [...] Kant“ die Evidenz des „von dem sagenhaften Thales, [...] dem Urstifter der Zweckidee der Philosophie“ angefangen „Vorhabe“ „wirklich gehabt“ habe (283). Trotz dieser Beschränkung kann aber über diese Philosophien gesagt werden, dass „sie in einer allerdings schwer zu klärenden Weise die Endlichkeit überschreiten, [...] [m.a.W.] die Unendlichkeit in sich tragen“ (285). Sowohl die Philosophie als auch die Kunst und die Wissenschaft im Allgemeinen ist laut Husserl „ein in Endlichkeiten sich darstellendes Ideengebilde“ (287). Es geht aber hier darum, die spezifische Weise der in sich getragenen Unendlichkeit auszuarbeiten: „Die Einheit der Kunst umspannt alle Kunstwerke, aber sie ist nicht ein Kunstwerk höher Ordnung.“ Dagegen ist die Philosophie selbst ein Werk, bestehend aus einem „unendlichen Progressus“ (287) von Einzelwerken der Philosophen. Diese Werke sind nicht bloß aneinandergefügt, sondern sie sind ineinander gegründet. Sie setzen einander nicht bloß historisch-faktisch voraus, sondern „in dem Sinngehalt, Inhalt“ selbst. Dieses Merkmal trifft in der Tat zu, da ein Werk, das sich nicht mit einem Zweig der philosophischen Tradition und Probleme auseinandersetzt und den weiterentwickelt, kaum als philosophisch genannt werden kann. Aber die philosophischen Werke, im Gegensatz zu den wissenschaftlichen Werken, sind in sich selbst „relativ geschlossen“. Vielleicht kennzeichnet dieses Merkmal nur die philosophischen Systeme eines Selbstdenkers, denen Husserls exklusive Aufmerksamkeit gilt. Ein solches philosophisches Werk aber, sagt Husserl, stellt dann die „Unendlichkeit in ihm sozusagen als Abschlagszahlung verwirklicht“ dar (287).

Der Grund, warum die Parallelisierung der philosophischen bzw. wissenschaftlichen und künstlerischen Werke sich für Husserl als besonders fruchtbar erweist, liegt vor allem daran, dass er dann die Frage „einer offenen Unendlichkeit des möglichen Entscheidungswandels“ nicht mehr umgehen kann. Auch wenn Wissenschaft sich offenbar auf Endgültigkeit bezieht, was laut Husserl prinzipiell möglich sei, „trotzdem faktisch auch im wissenschaftlichen Urteilen [...] Zweifel und Täuschungen möglich sind“ (289). Auch das philosophische Gesamtwerk ist also von dem entscheidenden Merkmal der *retroaktiven Korrekturen* gekennzeichnet, die Geschichte der Philosophie läuft

nicht unbedingt linear-kumulativ ab. Wie Husserl es im Schlusssatz des Manuskriptes formulierte: „Philosophie „ist [...] immerfort nur realisiert in Abschlagszahlungen, die die [...] Endlichkeit doch in der Form der offenen Möglichkeit in sich tragen, daß im Fortschreiten der Wissenschaft rückgreifende Änderungen, Sinnumdeutungen, Ergänzungen an den schon quasierledigten Wahrheiten vollzogen werden müssen.“ (Hua XXIX, 292)

Ein möglicher Beitrag von Husserls neuer *regionalphänomenologischen* Zugangsweise besteht darin, dass die Strukturanalysen zur Benutzung der Philosophiegeschichte durch die Selbstdenker die *zweifache temporale Struktur* der Philosophiegeschichte sichtbar machen können: Neben der narrativ-zeitlichen Struktur der Philosophiegeschichte – die selbst höchstkompliziert sein darf – gibt es nämlich eine andere Art vom Verlinken zwischen Figuren der Philosophiegeschichte: jeder Selbstdenker macht seine eigene zufällige Wahlen von historischen Philosophen, mit denen er sich auseinandersetzt.⁷⁷

Man kann anhand dieser Texte sogar eine gewisse Versuchung fühlen, Husserl als einen Vordenker der Revidierbarkeit der *philosophischen Systeme* erscheinen zu lassen. Der Aspekt, dem eine solche Darstellung jedoch nicht gerecht werden würde, ist Husserls Anspruch auf die Endgültigkeit seiner Philosophie, deren Traum er bis zuletzt nicht preisgeben wollte. Wir stehen hier erneuert vor dem Problem der Historizität, aber diesmal in einer spezifischen Fassung, nämlich: Inwieweit muss Husserls Philosophie, die transzendente Phänomenologie, in der Zukunft der Philosophiegeschichte – oder schon jetzt durch das eingehendere Studium der philosophischen Werke der Gegenwart – korrigiert und neu formuliert werden? Anders formuliert: was bedeutet es hinsichtlich der Philosophiegeschichte, dass die systematisierende Benutzung einiger historischen Philosophen durch den aktuellen Selbstdenker selbst in eine neue und philosophisch anders aufgefasste Benutzungsstruktur eingebettet wird?

Zusammenfassung und Perspektiven

Das Erste, was man aus den oben ausgeführten Untersuchungen lernen kann, betrifft die Möglichkeit – oder sogar die Notwendigkeit – einer konsequenten Scheidung zwischen dem allgemeinen Problem der Geschichte und der spezifischen Frage nach der Philosophiegeschichte. Schon in der neueren Forschungsliteratur wurde darauf hingewiesen, dass die bloße theoretische Einsicht in die Geschichtlichkeit der Philosophie zur Klärung des philosophischen Status der Philosophiegeschichte zwar notwendig sei, aber nicht genüge: „*We need something more explicit: an account of what, in practice, historical self-consciousness require.*“⁷⁸ Husserl hatte eigentlich eine sehr starke Position, die »große Note« solcher allgemeinen hermeneutischen Einsicht »ins

⁷⁷ Wie es schon anhand von Husserls eigener *Krisis*-Schrift bemerkt wurde: „*the history he [Husserl] actually examines contains only the philosophers he himself has studied intensively*“ (Carr, “Husserl’s CRISIS,” 145).

⁷⁸ Robert Piercey, “Historical Consciousness and the Identity of Philosophy,” *Journal of the History of Philosophy* 4/3 (2010): 779–800, 416.

Kleingeld« des phänomenologischen Verständnisses der historiographischen Praxis der Philosophie umzusetzen.⁷⁹ Er war durch seinen oben nachgezeichneten Bildungsweg mit historiographischen Theorien von solchen Denkern vertraut, die zu einer separaten Theoriebildung für die Geschichte der Philosophie verpflichtet waren. Zu diesen Philosophen gehörte neben Brentano eigentlich auch der Lehrbuchautor Lindner: Auch wenn Lindners These, die Philosophie sei nur historisch realisierbar, noch von einem diffusen Hegelianismus gekennzeichnet war,⁸⁰ seine permissive Einstellung den deduktiv nicht geschlossenen Systemen gegenüber, die der systematischen Vereinheitlichung Grenzen setzt, deutet schon

auf eine regionale-spezialwissenschaftliche Auffassung der Philosophiegeschichte hin. Ein weiterer Grund, warum man bei Husserl das Problem der Philosophiegeschichte von dem allgemeinen Problem der Geschichte abkoppeln sollte, besteht meiner Meinung darin, dass Husserl, wie seine historiographische Erwägung aus dem Jahr 1913 zeigt, nicht imstande war, sein Verständnis von Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften produktiv für die Geschichte der Philosophie einzusetzen (während er Diltheys von dem professionellen Philosophiehistoriker Eduard Zeller inspirierte spezifische Theorie der Philosophiegeschichte vermutlich nicht näher kannte).⁸¹ Motiviert durch die Möglichkeit einer *systematischen Wechselwirkung kommunizierender Selbstdenker*, die er während seiner Korrespondenz mit Georg Misch entdeckte, hat Husserl jedoch den Grundstein einer *regionalen philosophischen Theorie der Philosophiegeschichte* gelegt, auf Grund dessen die Geschichtsschreibung der Philosophie auf einer produktiven Weise phänomenologisch analysiert werden kann. Bei Husserls erstem Lauf im Spätjahr 1934, das Problem der Philosophiegeschichte phänomenologisch zu thematisieren, vermag sich diese Idee noch nicht voll entfalten, aber während des zweiten Laufs im Sommer 1936 erwies sie sich als weitaus produktiver.

Die Philosophie tritt in Husserls Reflexionen als eine *historisch gestiftete*, bzw. in ihren partikulären Verwirklichungen immer *quasi-hermeneutisch in einem spezifischen Zeitpunkt verankerte*, jedoch – vermöge

⁷⁹ Die in der Phänomenologischen Bewegung gern gebrauchte Metaphorik von »großer Note« und »Kleingeld« wurde von Husserl übrigens schon vor den *Logischen Untersuchungen* benutzt (vgl. BW V, 56). Die für das Selbstverständnis der Phänomenologie der Nachkriegszeit zentrale Rolle dieser Metaphorik ist wohl auf Gadammers mehrmals nachgedruckte und übersetzte Radiovorträge *Die phänomenologische Bewegung* zurückzuführen: „Wenn er [Husserl] im akademischen Unterricht den großspurigen Behauptungen und Argumentationen begegnete, die den Anfängern im Philosophieren auszuzeichnen pflegten, dann liebte er zu sagen: ‚Nicht immer die großen Scheine, meine Herren, Kleingeld, Kleingeld!‘“ (GW III, 107). Gadamer meinte, dass diese Arbeitsweise, wie „eine Befreiung von der Undurchsichtigkeit überall herumgereicher Meinungen, Schlagwörter und Kampftrübe“ wirkte (*ibid.*). Es ist wohl höchste Zeit, Husserls methodisches Prinzip auch auf das auch von Gadamer verkörperte (vgl. Sektion 1.1. oben) Vorurteil von Husserls vermeintlicher historiographischer Naivität anzuwenden.

⁸⁰ Vgl. z.B. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (I), 15.

⁸¹ Die Kehrseite dieser Medaille ist, dass die neueren phänomenologischen Forschungen zu der Geschichte im Allgemeinen. Vgl. z.B. David Carr, *Experience and History. Phenomenological Perspectives on the Historical World* (Oxford: Oxford University Press, 2014) selbst einen *bottom-up* regionalen Ansatz folgen.

ihrer universalen Aufgabe – *wesentlich nicht zeit- und kulturgebundene intellektuelle Tradition* hervor. Im Gegensatz zu anderen solchen Traditionen (wie, z.B., die Traditionen von Wissenschaften und Religionen) wird die Philosophie daher von einer eigentümlichen *zweifachen temporellen Struktur* gekennzeichnet, indem neben den primären narrativ-zeitlichen Strukturen der Philosophiegeschichte jeder Mitglied dieser geschichtlichen Kette, der den Ursprungssinn der Philosophie radikal neu zu verwirklichen sucht, seine historischen Gesprächspartnern souverän (nicht-linear) auswählen vermag. Gerade dieses zweite Ordnungsprinzip darf dann für die narrativ-zeitliche Einheit der daraus ergebenden Weiterentwicklung der Philosophie bürgen, indem es die *Zugehörigkeit zu der historisch gestifteten einheitlichen Tradition der Philosophie* zu herstellen imstande ist.

Befindet sich aber diese ganze von Husserl inspirierte phänomenologische Ausführung nicht auf einem Holzweg, indem Husserl bis zuletzt zu einem teleologisch untermauerten Wahrheitsanspruch des die Philosophiegeschichte lesenden und benutzenden »Selbstdenkers« verpflichtet geblieben zu sein scheint? Auch wenn es sogar moderne Versuche gibt – wie z.B. einer von Husserls spätem Privatassistenten Ludwig Landgrebe⁸² –, die an einem minimalen Grundgedanken einer Teleologie der Geschichte festhalten; wirkt eine solche Vorbedingung einer Theorie der Philosophiegeschichte weniger attraktiv. In einem späteren, *Das philosophische Problem des Endes der Geschichte* betitelten Aufsatz⁸³ ging Landgrebe jedoch der Frage nach dem transzendentalen Einheitsprinzip der Geschichte nach. Aufgrund seiner Ideen kann man annehmen, dass die ständige Verpflichtung zu einem Wahrheitsanspruch seitens der die Philosophiegeschichte lesenden und benutzenden aktuellen Selbstdenker gerade als ein *außergeschichtliches Einheitsprinzip der Philosophiegeschichte* betrachtet werden kann, die deren Einheit erst ermöglicht. Der Selbstdenker und die von ihm benutzte Geschichte wird selbst Gegenstand einer Benutzung der Geschichte (aufgrund anderer Wahrheitsansprüche), aber der formale Charakter dieser diversen Wahrheitsansprüche darf vielleicht als einheitsstiftendes Prinzip der verzweigte Geschichte der Philosophie aufgefasst werden (ohne uns zu einer übergreifenden substantiellen Definition derselben verpflichten zu wollen). Der springende Punkt dieser Auffassung besteht darin, dass dieses formale Charakteristikum bei der Philosophie eine spezifische Form der Geschichtlichkeit

⁸² Ludwig Landgrebe, *Was Bedeutet Uns Philosophie Heute?* (Hamburg: Schröder, 1948) (Neuaufgabe: 1954). Landgrebes wenig bekannte »Bearbeitung« von Husserls *Krisis* ist m.E. insofern bemerkenswert, als er Diltheys Weltanschauungsbegriff genetisch phänomenologisch neu interpretiert, während er – wie Husserl in seinem *Krisis*-Buch – an der privilegierten Rolle der historisch gestifteten Philosophie festhält. Zugleich reflektiert Landgrebe auf die Lehren, die man aus der inzwischen stattgefundenen historischen Katastrophe ziehen kann, und er bezeichnet die in der Neuzeit gestifteten Idee der modernen Wissenschaft als von einem gewissen Nihilismus gekennzeichnet. Jedoch meint er, sich an einer minimalen teleologisch waltenden Rolle der Vernunft festhalten zu können: „Die Macht des Denkens [...] muss auf ihre ursprüngliche und echte Funktion zurückgeführt werden“.

⁸³ Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie* (Hamburg: Felix Meiner, 1982), 137–156 (Erstveröffentlichung: 1966).

impliziert, die der Philosophie eigen ist (im Gegensatz zu, z.B., den Religionen und den Wissenschaften) und zugleich die geschichtliche Einheit der Philosophie herstellt.

Die Tatsache, dass Husserl über eine nicht-triviale phänomenologische Theorie der Philosophiegeschichte – oder mindestens Ansätze dazu – verfügte, kann sich auch als relevant für die heutige Aufgabe der Geschichtsschreibung der Phänomenologie erwiesen. Da es in diesem Gebiet noch viele unberührte Boden gibt – vgl. z.B. das oben angezeigte Mangel an Editionen von Husserls philosophiegeschichtlichen Vorlesungen (ganz zu schweigen von vielen grundlegenden Quelleneditionen bezüglich der »kleineren« Figuren der Göttinger und Freiburger Phänomenologischen Bewegung) –, müssen die Philosophiehistoriker immer zugleich methodologische Entscheidungen über die zu anwendenden Mitteln der Geschichtsschreibung treffen (z.B. ob die sog. Konstellationsforschung⁸⁴ auf die Göttinger Phase der Phänomenologischen Bewegung legitim und fruchtbar anwendbar wäre). Es stellt sich indes die Frage, ob die historiographischen Mittel aufgrund ihrer philosophischen Hintergrundtheorien nicht methodische Voraussetzungen einführen würden, die mit deren historiographischen Gegenständen kollidieren könnten? Man kann in dieser Hinsicht wohl die These vorschlagen, dass die allgemeine hermeneutische Situation in der Philosophiegeschichte insofern präzisiert und konkretisiert werden könnte, dass der Geschichtsschreiber der Philosophie die *konkrete Distanz* zwischen den von seinen Methoden implizierten philosophischen Hintergrundtheorien und den Philosophiegeschichte-Auffassungen der von ihm behandelten historischen Philosophen *hermeneutisch vermitteln sollte*. Diese Bemerkung kann wohl als das besondere Merkmal der auf die (Halb-)Gegenwart einer lebendigen Tradition – wie die der inzwischen 110 Jahre alten Phänomenologie – gerichteten Philosophiegeschichte betrachtet werden.

Auch wenn die Phänomenologie nicht über den Geheimschlüssel zur Dechiffrierung des Problems der Philosophiegeschichte verfügt (was eigentlich ein eher unphänomenologisches Unternehmen wäre, vergleichbar etwa mit der Dechiffrierung des vermeintlichen teleologischen Endziels der Philosophiegeschichte), dürfen wir dem Problem der Philosophiegeschichte eine besondere Bedeutsamkeit innerhalb der Phänomenologie beimessen, ja es sogar als *einen der heutigen Kernkompetenzbereiche der phänomenologischen Philosophie* betrachten, indem die Geschichte der Phänomenologie, vorausgesetzt der Anwendung genügend differenzierter moderner historiographischer Methodologie, nicht nur paradigmatische Beispiele der philosophiegeschichtlichen Komplexität zu bieten imstande ist, sondern zugleich auch Formen der philosophischen Reflexion auf das Problem der Philosophiegeschichte. Darüber hinaus kann sich das Problem der

⁸⁴ Vgl. Martin Mulrow, "Zum Methodenprofil der Konstellationsforschung," in *Konstellationsforschung*, hrsg. Martin Mulrow und Marcelo Stamm (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005), 74–97.

Philosophiegeschichte, das zuerst als eine esoterische Binnenangelegenheit der Philosophen erscheinen mag, als ein Gebiet erweisen, das nicht nur der Philosophie unveräußerlich ist, sondern zugleich auf für die Untersuchung anderer Formen der Geschichten von intellektuellen Traditionen, wie Wissenschaft und Religion, relevant sein mag. Diesem galt hier beizutragen, indem ich Husserls Reflexionen über die Philosophie der Philosophiegeschichte – und *zugleich die paradigmatische historische Komplexität* dieser Reflexionen und deren Rezeption – untersuchte.

Archivarische Quellen

Ms. Edith Stein (*Edith Stein Archiv, Köln*), A-2-8.

Ms. SUB Göttingen (*Handschriften und Seltene Drucke, Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen*), Cod. Ms. G. Misch 74.

Abkürzungen

- | | |
|-----------|---|
| BW I-X | Husserl, Edmund. <i>Briefwechsel</i> . Hrsg. von Karl Schuhmann – Elisabeth Schuhmann. 10 vols. Husserliana Dokumente 3. Dordrecht: Kluwer, 1994. |
| GS IV | Dilthey, Wilhelm. <i>Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus</i> . Hrsg. von Herman Nohl. 2. Aufl. Gesammelte Schriften 4. Stuttgart: Teubner, 1959. |
| GS V | Dilthey, Wilhelm. <i>Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften</i> . Hrsg. von Georg Misch. Gesammelte Schriften 5. Leipzig: B. G. Teubner, 1922. – In Husserls Bibliothek; Signatur: BQ 103/5. |
| GS VIII | Dilthey, Wilhelm. <i>Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie</i> . Hrsg. von Bernhard Groethuysen. Gesammelte Schriften 8. Leipzig: B. G. Teubner, 1931. – In Husserls Bibliothek; Signatur: BQ 103/8. |
| GS XIII/1 | Dilthey, Wilhelm. <i>Leben Schleiermachers. Erster Band. Erster Halbband (1768-1802)</i> . Hrsg. von Martin Redeker. Gesammelte Schriften, 13/1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970. |
| GS XXIII | Dilthey, Wilhelm. <i>Allgemeine Geschichte der Philosophie. Vorlesungen 1900 - 1905</i> . Hrsg. von Gabriele Gebhardt – Hans-Ulrich Lessing. Gesammelte Schriften 23. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. |
| GW I | Gadamer, Hans-Georg. <i>Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik</i> . Gesammelte Werke 1. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990. |
| GW II | Gadamer, Hans-Georg. <i>Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register</i> . 2. Aufl. Gesammelte Werke 2. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993. |

- GW III Gadamer, Hans-Georg. *Neuere Philosophie I. Hegel - Husserl - Heidegger*. Gesammelte Werke 3. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987.
- Hua IV Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. von Marly Biemel. Husserliana 4. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.
- Hua VI Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von Walter Biemel. 2. Aufl. Husserliana 6. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962.
- Hua VII Husserl, Edmund. *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*. Hrsg. von Rudolf Boehm. Husserliana 7. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956.
- Hua VIII Husserl, Edmund. *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. von Rudolf Boehm. Husserliana 8. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959.
- Hua XIX/2 Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hrsg. von Ursula Panzer. Husserliana, 19/2. The Hague: Martinus Nijhoff (Kluwer), 1984.
- Hua XXVII Husserl, Edmund. *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*. Hrsg. von Thomas Nenon – Hans Rainer Sepp. Husserliana 27. Dordrecht: Kluwer AP, 1989.
- Hua XXIX Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß 1934-1937*. Hrsg. von Reinhold N. Smid. Husserliana 29. Dordrecht: Kluwer AP, 1993.
- Hua XXXIX Husserl, Edmund. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Hrsg. von Rochus Sowa. Husserliana 39. Dordrecht: Springer, 2008.
- Hua XLII Husserl, Edmund. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*. Hrsg. von Rochus Sowa – Thomas Vongehr. Husserliana 42. Dordrecht: Springer, 2014.