

Christian Bermes

Meiner

›Welt‹ als Thema der Philosophie

Vom metaphysischen zum
natürlichen Weltbegriff

Christian Bermes
›Welt‹ als Thema der Philosophie

PHÄNOMENOLOGISCHE FORSCHUNGEN

Phenomenological Studies
Recherches Phénoménologiques

Im Auftrage der
Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung
herausgegeben von

ERNST WOLFGANG ORTH

und

KARL-HEINZ LEMBECK

Beiheft 1

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Christian Bermes

›Welt‹ als Thema der Philosophie

Vom metaphysischen
zum natürlichen Weltbegriff

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Gedruckt mit der Unterstützung des Förderungs- und Beihilfefonds Wissenschaft der VG WORT.

www.meiner.de/PhaeFo

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2004. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Film, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus »Thomas Müntzer«, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Vorwort	VII
I. EINLEITUNG	1
II. VOM METAPHYSISCHEN ZUM NATÜRLICHEN WELTBEGRIFF	15
1. Zwischen Anspruch und Wirklichkeit des Weltbegriffs	15
a) ›Welt‹ als Metapher – die Wirklichkeit der Ansprüche	16
b) ›Welt‹ als Kosmos – der Anspruch der Wirklichkeit	20
c) ›Welt‹ und ›welten‹ – zwischen dem Anspruch der Wirklichkeit und der Wirklichkeit der Ansprüche	27
2. Welterkenntnis und Weltkenntnis im 18. Jahrhundert	32
a) Die ›Cosmologia generalis‹ und die metaphysische Welterkenntnis	36
b) Welterkenntnis und Weltkenntnis – die ›Philosophie dem Weltbegriffe nach‹	51
c) Die Frage nach den Voraussetzungen der Transzendentalphilosophie	66
3. Verweltlichung ohne ›Welt‹ im 19. Jahrhundert	70
a) ›Kosmos‹ und ›Mikrokosmos‹	80
b) ›Lebenswelt‹, ›Lebenwelt‹ und ›Lebewelt‹	92
c) Der ›natürliche Weltbegriff‹	114
d) ›Weltanschauung‹	128
III. DER ANSPRUCH VON ›WELT‹ IN DER PHÄNOMENOLOGIE HUSSERLS ..	145
1. Phänomenologie als Kritik des Anspruchs von ›Welt‹	148
2. Die ›Welt‹ der Phänomenologie in der Interpretation	154
3. Die phänomenologische Entfaltung des Themas ›Welt‹	166
a) Die ›eine Welt‹ – Einheit und Einstimmigkeit	168
b) Die ›natürliche Einstellung‹ als notwendiges Provisorium ..	172
c) ›Welt‹ als Horizont und die transzendente Empiriographie	183
d) Die ›werdende Welt‹ und der Horizont der Geschichte	194
e) Die anderen Anfänge der Phänomenologie als Topographien des Weltlichen	203

IV. HUSSERLS PHÄNOMENOLOGIE DER WELT ALS UTOPISCHE TOPOGRAPHIE DES WELTLICHEN	207
1. Reduktion von ›Welt‹ als Simulation des ›weltens‹	211
2. Das ›Ichleben‹ – das Bewußtsein als Funktion und die funktionale Subjektivität	220
3. ›Lebenswelt‹ und ›Weltleben‹ – utopische Möglichkeiten in topischen Wirklichkeiten	226
V. RÜCKBLICK	237
Bibliographie	241
Sachregister	267
Personenregister	271

VORWORT

Noch bis in das 19. Jahrhundert hinein wurde die Philosophie im Gefolge einer alten Tradition, die sie von der Gottesgelehrtheit unterschied, als *Weltweisheit* bezeichnet, und noch vor wenigen Jahrzehnten war häufig unklar, ob Philosophie mit *Weltanschauung* oder *Weltanschauungslehre* zusammenfällt. Mit ›der Welt‹ hat die Philosophie eine Aufgabe zur Klärung übernommen, um die man sie gerade in neuerer Zeit nicht beneiden möchte, scheint der Weltbegriff doch im Laufe der Jahre nur noch als universaler Platzhalter für letzte Definitionen zu fungieren und scheinen die Naturwissenschaften fortwährend neue Patente auf ›Weltformeln‹ anzumelden. Daß in dem täglichen Gebrauch des Allerweltsausdrucks ›Welt‹ in seiner nominalen Form der Bedeutungsgehalt kaum noch gefaßt werden kann, belegen nicht nur die vielfältigen Möglichkeiten der Anwendung; auch die zwischenzeitlich populär gewordene Suche nach Steigerungen läßt die Frage nach ›Welt‹ kaum noch als sinnvoll erscheinen. Schließlich denken nicht wenige, daß bereits die Frage- und Problemstellung in einer Zeit, in der im Zuge einer ›Globalisierung‹, der sich sicher noch eine ›Kosmologisierung‹ anschließen wird, überflüssig geworden ist.

Nicht wenige Hoffnungen, die mittels ›Welt‹ zum Ausdruck gebracht werden, gründen in den Äquivokationen, die der Gebrauch des Terminus zuläßt und dem Konzept eine Aura zwischen absolutem Verständnis und absoluter Unnahbarkeit verleiht. Im Wirklichen scheint ›Welt‹ alles umfassen zu können, im Möglichen alles Wünschbare zu begreifen. Nicht verwundern kann es dann, wenn gegenüber einer philosophischen Klärung von ›Welt‹ Mißverständnisse auftreten. Diese beruhen nicht zuletzt auf einer Erwartungshaltung gegenüber der Philosophie, die sie jedoch zumeist nicht erfüllen kann. Der Philosophie geht es nicht darum, ›die Welt neu zu erfinden‹, ebensowenig sollte man ihr die Ehre angedeihen lassen, ›die Welt zu verändern‹, wie man den Philosophen auch Unrecht damit tut, ihnen die Kompetenz zuzusprechen, ›Welten zu erobern‹. All dies setzt etwas voraus, was zu ergründen allein die philosophische Aufgabe sein kann: Weltverständnisse, auch verdeckte, in ihren unterschiedlichen Artikulationen zu ergründen, um darin ›Welt‹ als ein spezifisches Thema menschlicher, subjektiver Ansprüche zu begreifen.

Allein, das Unterfangen, Weltverständnisse zu sondern, um die Weltthematik zu fassen, wurde angesichts der Popularität des Allerweltsausdrucks ›Welt‹ besonders im Laufe des 19. Jahrhunderts und im Übergang zum

20. Jahrhundert mehr und mehr gefährdet. ›Welt‹ geriet zwischen die Mühlen verschiedenster Interessen und Absichten; auch die Philosophie schien diesen Begriff nicht mehr adäquat fassen zu können, so daß neue Wege der Vergewisserung nötig wurden, wie sie u.a. die Vertreter des Positivismus, des Neukantianismus oder der Lebensphilosophie vorstellen. Auf den ersten Blick reihen sich auch die Untersuchungen der Phänomenologie Edmund Husserls ohne weiteres in die Bemühungen des frühen 20. Jahrhunderts ein; die Phänomenologie scheint in jenen Tagen ein Angebot, wenngleich, wie sich schnell herauskristallisierte, ein sehr populäres, unter vielen Angeboten zu offerieren, mit ›Welt‹ umzugehen, auf ›Welt‹ zurückzukommen und ›Welt‹ zu beschreiben. Doch wie diese Offerte im einzelnen aussieht und wie sie sich in die teils komplexe, teils verdeckte und verstellte Geschichte des Weltbegriffs einreicht, ist bis heute umstritten.

Aus diesem Grund beginnt die historische Darstellung, die nachfolgend in einem ersten Schritt durchgeführt wird, mit der, wie sich zeigen wird, nicht einfachen Einführung des deutschen Ausdrucks ›Welt‹ in die metaphysische Systematik bei Christian Wolff. Die Untersuchung läßt sich von der Verwendung dieses Ausdrucks die Probleme und Fragen vorzeichnen, ohne die mit der Konzeptualisierung verbundenen Fragestellungen zu vereinheitlichen oder sie voreilig mit Traditionen zu belasten, die ihnen nicht, oder nicht mehr gerecht werden. Von der Einführung und Fixierung des Ausdrucks in der Philosophie Christian Wolffs bis hin zu den philosophischen Bemühungen der ersten beiden Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts soll eine Entwicklung nachgezeichnet werden, die mit einer Bestandssicherung und Inventarisierung des Ausdrucks für die Philosophie und Metaphysik beginnt und zu einer Redynamisierung des Ausdrucks und der Probleme in der Folge führt. Husserls Philosophie wird in diesem Kontext als vorläufiger Endpunkt einer ausufernden Entwicklung wie deren Sanierung gedeutet. Husserl durchbricht mit seiner Phänomenologie die populär gewordenen Dogmen des 19. Jahrhunderts, er deutet ›Welt‹ als Anspruch einer leistenden Subjektivität, der es in ihrem Einstellen in Welt um ›Welt‹ als ein Thema ihrer selbst geht; mit diesem Vorhaben beschreibt und begrenzt er zugleich dasjenige, was als natürlicher Weltbegriff bezeichnet werden kann.

Die Untersuchung versucht zu zeigen, wie eine Geschichte des ›Weltbegriffs‹ möglich werden kann, wie komplex sich die Diskussionslage um die Einführung und Sicherung von ›Welt‹ als einem philosophischen Terminus im 18. Jahrhundert darstellt und wie es schließlich im 19. Jahrhundert zu einer ›Explosion‹ des Weltbegriffs kommt, die mit den klassischen Kategorien der Philosophie nur noch schwer zu fassen ist. Die Husserlsche Systematik wird vor diesem historischen Hintergrund im Stile einer ›utopischen Topographie des Weltlichen‹ verständlich, worin es weniger um den einen und einzigen Weltbegriff in seiner Endgestalt geht, als darum, ›Welt‹ in den Orientierun-

gen und Einstellungen thematisch werden zu lassen, um das Phänomen der Welt allererst wieder für die philosophische Reflexion zugänglich zu machen – und zwar jenseits der geläufigen Reduktionismen, in Korrelation zu einer leistenden Subjektivität und im Ausgang von dem verbalen und dynamischen ›welten‹ als einem ursprünglichen Befund der Intentionalität.



Ohne die Unterstützung vieler Kollegen wäre die Arbeit nicht zustande gekommen. Ihnen allen gilt mein Dank. Ernst Wolfgang Orth, der mit einem sicheren Gespür für die stets aktuellen Fragen der Philosophiegeschichte den Blick auch auf verborgene Traditionen lenkte, danke ich für die kritische und anregende Durchsicht des Typoskripts und für die Arbeitsmöglichkeit in einer inspirierenden Atmosphäre. Karl-Heinz Lembeck gilt nicht nur für die präzise Auseinandersetzung mit den historischen Entwicklungslinien und die detaillierten Hinweise zum Verhältnis von Methode und Gehalt der Phänomenologie mein Dank. Winfried Müller, der mit förderlicher Skepsis die Sprache der Phänomenologie als Sprache der Philosophie zu verstehen suchte, hat mit wichtigen Anregungen hinsichtlich der methodischen Fassung phänomenologischer Einsichten zur Fertigstellung der Arbeit beigetragen. Werner Stark danke ich für die Einsicht in noch nicht veröffentlichte Vorlesungsmitschriften der Kantischen Geographie. Michael Albrecht hat mit philologischem und historischem Sachverstand die Ausführungen zu Wolff und zur Philosophie des 18. Jahrhunderts kritisch begleitet. Ralf Becker, der gewissenhaft die erste Fassung der Arbeit studierte, ist nicht nur für die geduldige Lektüre, sondern auch für die wiederholte Diskussion ganzer Abschnitte zu danken. Na Young Shin schließlich möchte ich für die mühevollen Endredaktion der Schrift danken. Zahlreiche weitere Diskussionen haben natürlich ihren Niederschlag in der Arbeit gefunden, wenn auch zumeist in einer anderen als der ursprünglichen Form – doch nicht nur dafür trägt der Autor die Verantwortung.

Die Drucklegung der Arbeit, die von der Universität Trier als Habilitationsschrift angenommen wurde, wurde durch die großzügige Unterstützung der VG Wort ermöglicht. Für diese Unterstützung gilt der Institution ein besonderer Dank. Dem Meiner Verlag ist für die Aufnahme der Arbeit in das Verlagsprogramm und die gute Zusammenarbeit Dank auszusprechen.

Zur Zitation: Von Beginn der Untersuchung an werden die Literaturangaben in den Anmerkungen in Kurzform angegeben, wobei – wenn nötig – neben der Jahresangabe der zitierten Ausgabe auch die Jahresangabe der Erstpublikation der leichteren und besseren historischen Orientierung wegen mit angegeben wird. Die vollständigen bibliographischen Angaben können am

Schluß der Arbeit nachgeschlagen werden. Einzig die Verweise auf die Werke Edmund Husserls werden, soweit sie in den gesammelten Werken *Husserliana* publiziert sind, mit Abkürzung (>Hua<, Band- und Seitenangabe) in den Fußnoten nachgewiesen; Husserls Schriften sind in der Bibliographie eigens aufgeführt und dort nach den benutzten Siglen geordnet. Die Druckschriften Kants werden nach der zehnbändigen Werkausgabe von W. Weischedel und der dort angeführten Originalpaginierung zitiert (mit gleichzeitigen Verweisen auf die einschlägige Akademie-Ausgabe und die Originalpaginierung resp., wenn nicht vorhanden, auf die Seitenzahlen), die weiteren Schriften Kants (Briefe, Vorlesungsmitschriften, etc.) werden nach der Akademie-Ausgabe zitiert.

Zitate und Zitatbestandteile, die im Original gesperrt gedruckt sind, werden in der vorliegenden Untersuchung kursiv wiedergegeben; nur direkte Zitate und Ausdrücke, die aus direkten Zitaten stammen, werden mit »« gekennzeichnet, ansonsten werden durchweg >< benutzt. Titel und Überschriften werden, sofern sie im fortlaufenden Text auftreten, flektiert und mittels Kursivierung kenntlich gemacht.

I. EINLEITUNG

Und wer Sterne entdecken will,
lerne Brillen schleifen.

Hebbel, Tagebücher, Nr. 1202

Die Welt ist schon rund,
aber jeder muß sie
von neuem umsegeln,
und wenige kommen herum.

Hebbel, Tagebücher, Nr. 5758

In-der-Welt-sein, Weltoffenheit, être-au-monde oder auch *Lebenswelt* sind einige der Schlagworte, mit denen die Phänomenologie im 20. Jahrhundert die philosophische Diskussion über das Weltproblem zu großen Teilen bestimmt und vielleicht sogar dominiert hat; die phänomenologische Begrifflichkeit reicht darüber hinaus auch weit in die einzelwissenschaftliche Diskussion hinein, etwa die der (Wissens-)Soziologie, wie sie ebenso im feuilletonistischen und umgangssprachlichen Reden schnell ihren Platz finden konnte und dort zuweilen Hoffnungen weckte resp. Illusionen begründete, die jedoch nie zum Bestand der Phänomenologie gehörten. Heidegger, Scheler oder auch Merleau-Ponty,¹ die nicht unwesentlich zur Vertiefung und auch Popularisierung des phänomenologischen Nachdenkens über dasjenige, was man ›Welt‹ nennen kann, beigetragen haben, zehren bei ihren Analysen von einem Reservoir phänomenologischen Denkens, das im Verlauf einer geradezu euphorischen Rezeption dieser zweiten und dritten Phänomenologengeneration mehr und mehr in den Hintergrund geriet resp. auf einzelne Topoi reduziert wurde. Hieraus resultiert die Situation, daß Edmund Husserl als der Auslöser dieser vielfältigen phänomenologischen Bemühungen, ›Welt‹ jenseits des nominalen Ausdrucks als ein Thema philosophisch neu zu fassen, zumeist eingeschränkt wird auf seine vorwiegend in den letzten Lebensjahren in Angriff

¹ In diesen Kontext gehören freilich auch die Überlegungen Eugen Finks, die sich jedoch mehr und mehr von dem intentionalanalytischen Paradigma der Husserlschen Phänomenologie entfernt haben und mittels einer »kosmologischen Differenz« zwischen »Binnenweltlichem« und »Welt selbst« das Wesen der letzteren im »Raumgeben und Zeitlassen«, einer Neudeutung der »Weltoffenheit«, sehen. Fink ist wahrscheinlich der Phänomenologe, der sich am radikalsten auf das ›Weltproblem‹ in einer kosmologisch-metaphysischen Hinsicht eingelassen und sich dabei aber auch am stärksten von Husserl distanziert hat; vgl. zu einer ersten Orientierung: E. Fink, Einleitung in die Philosophie, 1985; ders., Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung, 1957; ders., Die verkehrte Welt, 1972. Vgl. auch die Fink gewidmete Arbeit von F.-W. v. Herrmann, Bewußtsein, Zeit und Weltverständnis, 1972.

genommenen Untersuchungen zur ›Lebenswelt‹ und aus der Perspektive seiner Nachfolger gedeutet wird. Daß Husserl einerseits direkt und indirekt auf essentielle und immer noch wichtige Problemstellungen des 19. Jahrhunderts reagiert und andererseits nicht wenig vorwegnimmt, was allein seinen Sukszessoren zugeschrieben wird, gerät dabei leicht in Vergessenheit.

Husserls Untersuchungen in der *Krisis der europäischen Wissenschaften*, so scheint es auf den ersten Blick, sind noch am besten mit Ansätzen in Einklang zu bringen, die die Philosophie oder das philosophierende Subjekt ›verweltlichen‹ wollen. Problematisch ist diese einseitige Sicht auf die ›Lebenswelt‹ aber auch deshalb, weil dem Husserlschen Ansatz, das philosophische Weltproblem als Weltthema phänomenologisch allererst aufzuweisen und freizulegen, in seiner historischen Bedeutung kaum mehr Beachtung geschenkt wird. Husserls Ansatz reicht weiter und tiefer als die einseitige Sicht auf eine ›Lebenswelt‹ als bloße ›Umwelt‹. Aus diesem Grund ist es unumgänglich, neben der methodischen und systematischen Explikation auch den historischen Kontext zu beleuchten, aus dem heraus eine phänomenologische Neubesinnung des Weltproblems erforderlich wurde. Denn ›Welt als Begriff der Philosophie‹ bedeutet nicht nur den ›Weltbegriff‹ im Sinne eines Terminus technicus in der Philosophie als einer Wissenschaft; mit der Formulierung wird immer auch der Begriff der Philosophie im Hinblick auf ›Welt‹ als einem außerphilosophischen, vorwissenschaftlichen ›Thema‹ angezeigt – nicht umsonst kennt das 18. Jahrhundert noch eine ›Philosophie dem Weltbegriffe nach‹.



Die Neologismen und Komposita, die Heidegger, Merleau-Ponty und auch Scheler mit dem Ausdruck ›Welt‹ bilden, verweisen jedoch auf einen Zusammenhang, in dem die Phänomenologie das Weltproblem denkt – die Intentionalität.² Diesen Zusammenhang stellt Husserl her, er diskutiert ihn ausgiebig, und das Paradigma der Intentionalität ist auch das Kriterium, das Husserls ›Philosophie der Welt‹ von zeitgenössischen wie historischen Ansätzen unterscheidet. Husserls Frage nach der Weltlichkeit der Welt,³ dem phänome-

² Es ist nicht unwichtig, daran zu erinnern, daß der § 84 der *Ideen I* überschrieben ist mit *Die Intentionalität als phänomenologisches Hauptthema*; Hua III/1, S. 187 ff.

³ Heidegger ist es bekanntlich, der in *Sein und Zeit* dem 3. Kapitel des 1. Teils die Überschrift gibt *Die Weltlichkeit der Welt*; Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), 161986, S. 63 ff. Doch diese Titelei ist keine originäre Erfindung Heideggers, sie liegt sprichwörtlich im Wesen phänomenologischer Fragestellungen, die im eidetischen Zugang beispielsweise nicht *den Gegenstand*, sondern *das Gegenständliche*, nicht *die Natur*, sondern *das Natürliche* im Blick hat; und dies gilt ebenfalls von ›Welt‹. Gleichwohl ist darauf zu verweisen, daß bei Husserl der Ausdruck ›weltlich‹ nicht einheitlich gebraucht wird: ›weltlich‹ wird häufig mit ›bloß natürlich‹ (Hua III/1, S. 109) identifiziert oder auch im Kontext der ›natürlichen Einstellung‹ benutzt, wo aber zugleich auch der positive, für die Phänomenologie bedeutsame

nologischen Einstieg das Weltthema anzugehen, zeichnet sich dadurch aus, daß die Intentionalität als ein unbezweifelbarer Ausgangspunkt feststeht, an dem sich die Weltlichkeit der Welt als Problem einer ›weltenden‹ Subjektivität aufzeigen läßt. Einzig vom Standpunkt eines als grundlegend und rechtmäßig ausgewiesenen intentionalen Geschehens – das von einer vor-schnellen Einengung auf ein ›Bewußtsein‹, ›Ego‹ oder ›transzendentes Ich‹ strikt fernzuhalten ist – können Husserls Analysen zu ›Welt‹, wie sie sich im Projekt einer transzendentalen Phänomenologie dokumentieren, verständlich werden. Die Unabweisbarkeit der Intentionalität gestattet es Husserl, das Weltproblem jenseits traditioneller Kategorisierungen und ontischer Fest-schreibungen aus einem Zwischenreich der ›weltenden Subjektivität‹ heraus thematisch zu eröffnen, ›Welt‹ als ›Horizont‹ zu formulieren und die inten-tionalen Modifikationen, die sich darin konstituieren und immer schon kon-stituierten – wie z. B. ›Umwelt‹ oder ›Lebenswelt‹ – zu analysieren.⁵

Daß es sinnvoll ist, von der Intentionalität als dem Ausgangspunkt der Husserlschen Untersuchungen zu sprechen und nicht einseitig von einem in einem substanzmetaphysischen Sinne stillgestellten Bewußtsein, zeigen u. a. folgende Bemerkungen: »Der Welt entspricht für uns die universale Synthesis zusammenstimmender Synthesen, zu ihr gehörig eine universale Glau-bensgewißheit.«⁶ Wie ›Welt‹ zuvörderst als ein Strukturgeflecht intentionaler Synthesen greifbar wird, so kann auch die »transzendente Subjektivität« nur als seiend »in der ihr notwendigen Form der Weltlichkeit« verstanden werden, einer Weltlichkeit als »Menschheit, die sich und damit ihre Welt zu einer wahren, ›widerspruchslosen‹ Welt gestalten will«⁷. Von der Intentionalität aus

Sinn zum Tragen kommt. Schließlich differenziert Husserl in einem Fragment aus dem Jahre 1932 ›Welt‹ und ›Weltlichkeit‹, indem transzendente und menschliche Einstellung unterschieden werden: »So übersteigt die transzendente Einstellung die menschliche und weltliche Existenz, und zuschauend, kennen lernend nicht die Welt, sondern die ›Weltlich-keit‹, nicht den Menschen in seinem psychophysischen natürlichen Sein und nicht den Menschen als Person im personalen Dasein, sondern das Sich-als-Mensch-Apperzipieren, Sich-als-für-sich-als-Mensch-geltend-Zwecke-Haben etc.« (Hua XXXIV, S. 395).

⁴ Die Reformulierung von ›Welt‹ als ›welten‹ kann und muß sich natürlich auf Heideg-gers geglückte Einführung dieses Wortes berufen. Allerdings wird im folgenden der Aus-druck nicht als Begriff der Heideggerschen Philosophie benutzt, sondern in systematischer Variation als Schlüssel für die Geschichte des ›Weltbegriffs‹ in Anwendung gebracht und in diesem Sinne auch auf das Husserlsche Denken bezogen; vgl. hierzu auch die Ausführun-gen unten S. 27 ff.

⁵ Daß Husserls Verständnis von ›Welt‹ wesentlich von dem intentionalanalytischen Prinzip geprägt wird, zeigen ex negativo Finks kritische Bemerkungen. Fink nimmt gerade das Husserlsche Prinzip der Intentionalität zum Anlaß, sich von Husserl zu distanzieren; vgl. Fink, *Die verkehrte Welt*, 1972, bes. S. 47 f.

⁶ Hua XI, S. 101.

⁷ Hua XV, S. 378.

werden ›Welt‹ als eine Ganzheit von Seiendem und ›transzendentes Ich‹ als eine leistende und funktionale Subjektivität im Prozeß einer transzendentalphänomenologischen Besinnung als *Termini ad quem* verständlich; zwischen diesen Polen bewegen sich die intentionalen Analysen Husserls.⁸ Es handelt sich im Fall der Weltlichkeit der Welt wie im Fall anderer phänomenologischer Analysen darum, »die *Intentionalität als einen umfassenden Titel durchgehender phänomenologischer Strukturen* zu erörtern«⁹. Anders und mit Bezug auf Husserls späte Überlegungen ausgedrückt: Die ›Lebenswelt‹ ist nicht so sehr ein Ort, an dem sich etwas im Seienden abspielt – etwa das bloße vorthoretische Leben in einer starren ›Umwelt‹ – als vielmehr die Erlebniswelt, die auf ihre intentionale Verfaßtheit freigelegt und auf die Praxis einer Subjektivität als Person bezogen wird.

Der Titel ›Welt‹, so zeigen bereits diese ersten Andeutungen, wird von Husserl zur Anzeige eines bestimmten Sachverhalts benutzt: Mit ›Welt‹ als einem Sinngebilde wird dasjenige bezeichnet, was im Stile einer intentionalen *Leistung* erkannt und verstanden wird. ›Welt‹ ist demgemäß ein Leistungsbe-griff, und er wird von der Intentionalität als einem *Terminus a quo* zugänglich. So kann Husserl auch ca. 1924 in dem mit die *Idee der vollen Ontologie* betitelten Manuskript zu seinem ›transzendentalen Idealismus‹ ausführen, daß dieser »nicht eine metaphysische ›Deutung‹ ›der‹ Welt‹ anstrebe, »sondern die Strukturform, die zu jeder Welt als Welt möglicher Erfahrung und Erkenntnis und als Welt möglicher Wertung und Praxis gehört. [...] Transzendentaler Idealismus als Weltinterpretation [...] ist keine spekulative Substruktion, sondern einfach Erkenntnis, daß die Welt als Welt von dem Sinn einer Welt als solcher nicht abirren kann, so wenig <wie> ein faktisches Dreieck vom Sinn geometrisches Dreieck«¹⁰.

Nicht wenige Leser verstört gerade dieser vermeintlich überbordende Rationalismus.¹¹ Doch wenngleich Husserl von der »Phänomenologie der Vernunft« sagt, daß das Gemeinte oder Ausgesagte sich »›begründen‹, ›ausweisen‹ direkt ›sehen‹ oder mittelbar ›einsehen‹ lassen« müsse, und daß »›wahrhaft-«

⁸ Dem widerspricht nicht die ausgezeichnete Stellung, die Husserl dem Bewußtsein in seinen Untersuchungen einräumt. So wie vermittels der Intentionalität ein Zugang zu Weltlichem gefunden wird, so ist das Bewußtsein als intentionales der erstgegebene (nicht der einzige) Ort, an dem sich dieses Geschehen verfolgen läßt.

⁹ Hua III/1, S. 188.

¹⁰ Hua VIII, S. 215 f.

¹¹ So urteilt beispielsweise F.J. Wetz, *Wider den Absolutismus der Welt*, 1991, S. 299, daß der Husserlschen Phänomenologie nicht »wieder aufzuhelfen« sei, da »die transzendente Phänomenologie nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung als Fundamental- und Universalphilosophie sich als überzogener Anspruch herausgestellt hat«. Zur Husserl-Interpretation von Wetz vgl. C. Bermes, *Was hat die Phänomenologie noch zu sagen?*, 1997, bes. S. 142 ff.

oder ›wirklich-sein‹ und ›vernünftig ausweisbar sein‹ in Korrelation«¹² stehen müssen, ja daß dasjenige, »was im Eidos statthat, für das Faktum als absolut unübersteigliche Norm fungiert«¹³, so bedeutet dies nicht einen das Faktum überflügelnden, die natürliche Welt vergessenden Rationalismus oder Idealismus, sondern das genaue Gegenteil. Erst im Durchgang durch das Eidos kann die Weltlichkeit der Welt in ihrer vollen Konkretion gewonnen werden: »Der Mensch im Stande der Weltlichkeit lebt in der Vorgegebenheit seiner und der Welt, und das ist, er lebt horizonthaft, lebt im Bewußtsein der Endlichkeit in eine unendliche Welt hinein.«¹⁴

Husserls Philosophie läßt sich demgemäß nicht so leicht auf einen leerlaufenden Idealismus reduzieren. Sein Philosophieren trägt letztlich eine Ambiguität aus, die im Faktum der menschlichen Orientierung ›in und über Welt‹ gründet. Die vorliegende Zweideutigkeit, die selbst eine Wesenseinsicht ist, hat Oskar Becker bereits 1927 auf den Punkt zu bringen versucht: »Das *Phänomen* ›Welt‹ ist seinem eignen Sinne nach Kosmos und nicht Chaos. Aber, daß *eine Welt wirklich existiert*, das ist von dem Gesichtspunkt phänomenologischer Konstitution aus ›zufällig‹.«¹⁵ Man würde sowohl Becker als auch Husserl falsch verstehen, wenn die ›zufällige Wirklichkeit‹ die Irrelevanz der Realität bedeuten soll; beide meinen demgegenüber, daß die sich durch eine Sinnanalyse von ›Welt‹ erschließende Gliederung derselben in einem recht verstandenen Sinne unabhängig ist von einer voreiligen Einengung, wodurch ›Welt‹ ausschließlich als eine Ganzheit von Seiendem zu fassen wäre. Würde ausschließlich letzteres zum Prinzip erklärt, so bliebe der Sinn von ›Welt‹ als einem gegliederten ›Kosmos‹ verschlossen.

Freilich nutzt Husserl in seinen – spätestens in den *Ideen I* zum Durchbruch kommenden und später in genetischer Hinsicht erweiterten – transzendentalen Analysen eine Wesenseigentümlichkeit der Intentionalität, die sich im Theorieaufbau als fortwährender Ausformulierungsversuch bereits vorhandener, jedoch nur impliziter und anonymer Formulierungen bekundet. Husserl postuliert dementsprechend keine neuen ›Welten‹, er wiederholt auch nicht einfach historisch vorliegende Deutungen von ›Welt‹, wenngleich er sie sehr wohl aufgreift – Husserl legt in seiner Phänomenologie vielmehr eine Ausformulierung eines stumm gebliebenen, intentionalen Geschehens vor: »Der Anfang ist die reine und sozusagen noch stumme Erfahrung, die nun erst zur reinen Aussprache ihres eigenen Sinnes zu bringen ist. Die wirklich erste Aussprache ist aber die Cartesianische des *ego cogito*, z. B.: Ich nehme wahr – dieses Haus wahr, ich erinnere mich – eines gewissen Straßenauf-

¹² Hua III/1, S. 314.

¹³ Hua III/1, S. 335.

¹⁴ Hua XV, S. 389.

¹⁵ O. Becker, *Mathematische Existenz*, 1927, S. 767.

laufs usw.; und das erste Allgemeine der Beschreibung ist die Scheidung zwischen cogito und cogitatum qua cogitatum.«¹⁶ Die Ausformulierung eines intentionalen Geschehens, das sich stets schon als solches, wenngleich aber noch ›stummes‹ bekundet, dies ist die Aufgabe der Phänomenologie. Von diesem Punkt aus läßt sich vor dem Weltbegriff ein thematisches Begreifen von ›Welt‹ ausweisen, indem der zum Teil noch anonymen intentionalen Praxis nachgegangen wird.

Damit wird auch die Einzigkeit von ›Welt‹, Husserls früheste Weltauffassung, transzendentalphänomenologisch fundiert. Gegen Auffassungen, die eine Pluralität von *existierenden* ›Welten‹ annehmen oder postulieren, wendet sich Husserl bereits 1894 in einem Manuskript mit dem Titel *Intentionale Gegenstände*: »Die unklare Rede von verschiedenen Existenzgebieten, von verschiedenen ›Welten‹ (*universes of discourse*), die über Existenz und Nichtexistenz desselben Objekts verschieden disponieren, werden wir also nicht billigen. Die ›Welt‹ des Mythos, die Welt der Poesie, die Welt der Geometrie, die wirkliche Welt, das sind nicht gleichberechtigte ›Welten‹. Es gibt nur *eine* Wahrheit und *eine* Welt, aber vielfache Vorstellungen [...]«.¹⁷ ›Welten‹ im Sinne von normierenden, subjektunabhängigen Existenzregionen sind, so Husserls durchgängige Argumentation, fundiert in der ›einen Welt‹ als einheitlichen Welterfahrung. Letztere jedoch bezeichnet keinen ontisch bestimmten (empirischen oder idealen) Raum, sondern die *eine* Welt aus Husserls frühem, an der Logik orientierten Denken ist später der fundierende intentionale Strukturzusammenhang selbst.

Daß Erfolg und Mißerfolg der phänomenologischen Überlegungen zu ›Welt‹ mit der Intentionalität verbunden sind, dies zeigt nicht nur die nach und mit Husserl einsetzende Introversion des Ausdrucks ›Welt‹ in das intentionale Geschehen – ›In-der-Welt-sein‹, ›être-au-monde‹ und ›Welttoffenheit‹ sind hierfür nur Beispiele –, auch die sich langsam vollziehende Abkehr von der Intentionalität im phänomenologischen Denken, wie sie sich am deutlichsten beim späten Heidegger und bei Eugen Fink nachweisen läßt, zeigen ex negativo diesen Befund an. Im folgenden soll jedoch die intentional fundierte Aufklärung von ›Welt‹ im Vordergrund stehen und gezeigt werden,

¹⁶ Hua I, S. 77. Es ist Merleau-Ponty, der dieses Zitat geradezu zum Leitspruch seines phänomenologischen Philosophierens wählt und in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* direkt im Anschluß und mit Blick auf die phänomenologische Auffassung von ›Welt‹ ausführt: »Wir haben Erfahrung von einer Welt nicht im Sinne eines Systems von Beziehungen, die jedes Vorkommnis in ihr vollständig determinieren, sondern im Sinne einer offenen Totalität, deren Synthese unvollständig bleibt.« M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1945), 1966, S. 257; zu weiteren Anführungen des Husserl-Zitats bei Merleau-Ponty vgl. M. Merleau-Ponty, *Abenteuer der Dialektik* (1955), 1968, S. 166 Anm.; ders., *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (1964), ²1994, S. 171.

¹⁷ Hua XXII, S. 328 f.

inwieweit es Husserl unter geänderten philosophischen und historischen Rahmenbedingungen gelingt, einerseits ›Welt‹ als ein ›Thema‹ in einem neuen Sinne zu begreifen und andererseits dem grundlegenden Phänomen der ›weltenden Subjektivität‹ im Stile einer ›utopischen Topographie des Weltlichen‹ gerecht zu werden. *Thematisch* wird Welt in der Phänomenologie Husserls einerseits in dem Sinne, daß vor dem Hintergrund der historischen Entwicklung die philosophische Frage nach ›Welt‹ vom Begriff und Gegenstand auf den intentionalen Sinn umgestellt wird, und andererseits im Ausgang von durchaus unterschiedlichen Thesen und Setzungen, in denen ein ›Ergreifen‹ bzw. ›Erfassen‹ stattfindet, der Blick auf die Synthesen und deren Fortgang und Zusammenhang gelenkt wird.¹⁸ Denn die Thesen bilden keine für sich bestehenden Stücke, sondern konstituieren ein Ganzes, worin ein Thema – und schließlich die »universale Thematik«¹⁹ Welt – zum Vorschein kommt. Derart präsentiert sich das Husserlsche Unterfangen auch als eine *Topographie* in dem Sinne, daß ›Welteinstellungen‹ als Konkretionen der Intentionalität beschrieben und ausgelegt werden; die *utopische* Dimension dieses Projekts artikuliert sich nicht zuletzt darin, daß zum einen diese Welteinstellungen in der Phänomenologie Husserls nicht allein von dem ›Standpunkt‹ des Seienden aus zugänglich werden können und zum anderen eine funktionale Subjektivität zum Aufweis kommt, der es in ihrem Einstellen in Welt um ›Welt‹ als einem Thema ihrer selbst geht.

Diese Systematik der Husserlschen Überlegungen sichert einerseits dem Weltproblem als Weltthema innerhalb der Philosophie seinen ausgezeichneten Platz, sie verweist jedoch auch auf die historischen Diskussionen, die um ›Welt‹ geführt wurden, indem mit diesem Vorhaben ein ›natürlicher Weltbegriff‹ restituiert und beschrieben wird. Aus diesem Grund bedarf es einer historischen Rekapitulation der Weltproblematik in der philosophischen und einzelwissenschaftlichen Reflexion, um die Bedeutung der Husserlschen Analysen abschätzen und einordnen zu können. Erst vor diesem Hintergrund kann die Fragestellung der Philosophie und speziell diejenige Husserls bezüglich ›Welt‹ genauer erfaßt werden, ohne daß unausgewiesene Vorurteile die systematische Darstellung versperren.

*

Insbesondere diese zusätzliche Aufgabe, die historische Einordnung, benötigt eine eigene, hier nur vorgehend angedeutete Begründung. Die vorliegenden philosophiegeschichtlichen Untersuchungen zu einem ›Weltproblem‹

¹⁸ Vgl. zum »Titel ›Thema‹«, das in diesem Sinne »ein wichtiges Thema der phänomenologischen Analysen ausmacht« Hua III/1, S. 281–283; vgl. weiterhin: Hua VIII, S. 102ff.; Erfahrung und Urteil, S. 250ff.

¹⁹ Vgl. hierzu z. B. die Ausführungen in Hua VI., S. 149.

unterstellen nicht selten eine Tradition des (philosophischen) Weltbegriffs, die zumindest lückenhaft, wenn nicht einseitig ist. Es ist auch gerade in diesem Zusammenhang nicht als ein Verdienst Husserls anzusehen, wenn er – was selten genug vorkommt – sich und damit auch die Phänomenologie philosophiehistorisch einzig in einer Geschichte der ›Großdenker‹ präsentiert, die mit Platon/Sokrates beginnt, über Descartes führt, um dann vorläufig bei Kant zu enden. Jedoch zeigt besonders die Entwicklung des Weltbegriffs in den philosophischen Bemühungen des 19. Jahrhunderts, daß die im 18. Jahrhundert mit Wolffs Erfindung der *Cosmologia generalis* einsetzende Bestimmung des deutschen Ausdrucks ›Welt‹ als *Terminus technicus* mit der Kantischen transzendentalen Umformulierung noch keineswegs einen Abschluß gefunden hat. Es ist bezeichnend, daß in der Mitte des 19. Jahrhunderts der zwischenzeitlich unzeitgemäß gewordene Ausdruck ›Kosmos‹ von Alexander von Humboldt rehabilitiert werden mußte, um die Einheitlichkeit von ›Welt‹ als subjektrelative Gegebenheit unter geänderten historischen Vorzeichen neu zu reflektieren. Daß ›Weltanschauung‹ gleichzeitig ein funktionaler Begriff der Geisteswissenschaften werden konnte, zugleich aber auch mit der Philosophie selbst identifiziert wurde, ist dann ebensowenig verwunderlich, wie die spätestens im 20. Jahrhundert einsetzende Diskreditierung dieses Begriffs. Wenn Fritz Mauthner in seinem *Wörterbuch der Philosophie* von 1910/11 ausführt, daß von den mit dem Ausdruck Welt gebildeten Komposita »gegenwärtig keines so im Schwange« ist wie »Weltanschauung«, dann schildert er nicht nur den herrschenden philosophischen und auch geisteswissenschaftlichen Sprachgebrauch seiner Zeit – mit spitzer Feder wertet er ihn darüber hinaus: »Der müßte schon ein ganz armseliger Tropf sein, wer heutzutage nicht seine eigene Weltanschauung hätte.«²⁰ Daß dieses, wie Viktor Klemperer es über vier Jahrzehnte später ausdrückt »Klüngelwort der Jahrhundertwende zum Pfeilerwort«²¹ eines Regimes im 20. Jahrhundert vorkommen konnte, liegt vielleicht auch daran, daß, wie Klemperer weiter ausführt, der Ausdruck ›Welt‹ insbesondere seit dem frühen 20. Jahrhundert »überall Dienst« tut, und zwar nicht nur als »superlatives Präfix«²².

²⁰ F. Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie*, 1910/11, Bd. II, S. 579. Ähnlich urteilt auch der Kieler Botaniker Johannes Reinke, der bereits 1899 mit Blick auf die Auseinandersetzungen um den Darwinismus und die seit nunmehr fast vierzig Jahren andauernden ›Weltanschauungskämpfe‹ um denselben von dem »gefährlichen Wort« »Weltanschauung« spricht – »gefährlich besonders darum, weil jedermann überzeugt ist, eine richtige Weltanschauung zu besitzen, und daher diejenige des Nächsten für verkehrt hält. So viel Geister, so viele Weltanschauungen«; vgl. J. Reinke, *Die Welt als Tat* (1899), ⁴1905, S. 96.

²¹ V. Klemperer, *LTI* (1947), ¹⁴1996, S. 153. Eine ähnliche Diagnose findet sich bei F. Dornseiff, *Weltanschauung*, 1945/46, S. 1087, wo zu lesen ist, daß die »Weltanschauung [...] die braune Uniform für die Seele des Parteigenossen« war.

²² V. Klemperer, *LTI* (1947), ¹⁴1996, S. 234. In welchem Ausmaß der Ausdruck ›Welt-

Mauthners Verlegenheit hinsichtlich einer adäquaten Qualifizierung des Ausdrucks ›Weltanschauung‹ und Klemperers Vermutung bezüglich der exzessiven Verwendung des Ausdrucks ›Welt‹ verweisen auf eine Schwierigkeit, mit der sich derjenige auseinandersetzen muß, der nicht nur den Ausdruck ›Weltanschauung‹ im besonderen, sondern auch den Ausdruck ›Welt‹ im allgemeinen als einen *philosophischen Terminus* zu fixieren sucht. Die Denker des ausgehenden 19. Jahrhunderts und erst recht die Philosophen des beginnenden 20. Jahrhunderts ringen um die Rückgewinnung und Sicherung eines *philosophischen Themas*, dessen Evidenz nicht bezweifelt werden kann, dessen theoretische Fassung jedoch mehr und mehr problematisch wurde. Nicht so sehr die Frage nach ›der Welt‹ ist das treibende Motiv der Untersuchungen, es handelt sich vielmehr um das Begreifen eines Phänomens, das verständlich werden kann als die Suche nach einer verbalen Form von ›Welt‹ resp. dem Fassen von ›Welt‹ in statu nascendi. ›Welt‹ ist hier weniger ein statisches Gebilde und bloßes Gegenstück zum Subjekt, ›Welt‹ entwickelt sich vielmehr und findet seinen Platz an den Rändern (inter-)subjektiver Leistungen und Einstellungen. Dies führt zu den bekannten Kompositionen mit ›Welt‹, und dies führt auch zu der ›Explosion‹ des Substantivs und seiner exzessiven Verwendung.

Ein Indiz für die sich vollziehende Freistellung des Weltbegriffs aus dem Horizont des klassischen Fragekanons der Philosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts findet sich bei Nietzsche in dem nur vereinzelt vorkommenden Begriff der ›Kosmodicee‹.²³ Hier deutet sich eine Frage- und Problemstellung an, die auf einer Verunsicherung beruht, denn zwischenzeitlich kann auch in der Philosophie vieles unter ›Kosmos‹ oder ›Welt‹ verstanden werden. Zudem stellt sich die Frage, vor wem ›der Kosmos‹ oder ›die Welt‹ gerechtfertigt werden soll – vor Gott, den aufstrebenden Naturwissenschaften, vielleicht auch vor der Philosophie oder gar vor dem Menschen selbst? Weiterhin ist fraglich, angesichts welcher Umstände ›der Kosmos‹

anschauung‹ sich zu einer politischen Kampfvokabel auch in der Philosophie entwickeln konnte, dies wird ersichtlich, wenn man etwa die Schriften von Hermann Schwarz aus jener Zeit liest; vgl. H. Schwarz, Nationalsozialistische Weltanschauung, 1933 (bes. das 1. Kapitel: ›Deutsches Wesen und deutsche Weltanschauung‹, S. 11–35). – Mit ›Weltanschauung‹ als philosophischem Problemtitel, der nun alles andere als eine dogmatische inhaltliche Festlegung von politischen Forderungen bedeutet, hat dieser ›pathologische‹ Gebrauch freilich wenig zu tun; vgl. dazu E.W. Orth, Ideologie und Weltanschauung, 1989.

²³ Vgl. Erwin Rohdes Brief vom 6. Februar 1872 an Nietzsche in: F. Nietzsche, Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, II/2, S. 534. Nietzsche greift diesen Ausdruck in einer Antwort an Rohde auf; vgl. F. Nietzsche Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe, II/1, S. 294. Zu dem spärlichen Vorkommen des Ausdrucks »Kosmodicee« in Nietzsches Werk vgl. F. Nietzsche, Kritische Studienausgabe, Bd. 1, S. 197 (›Unzeitgemässe Betrachtungen‹), S. 825 (›Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen‹); Bd. 7, S. 597 (›Nachgelassene Fragmente‹).

überhaupt einer Rechtfertigung bedarf. Diese und ähnliche Fragen werden im 19. Jahrhundert virulent – die schlichte Rede von einer sich in jener Zeit abzeichnenden ›Subjektivierung der Welt‹ verkennt die weitreichenden und grundlegenden Probleme, die hier aufbrechen. Denn mit der sich abzeichnenden Reformulierung von ›Welt‹ geht nicht nur eine Umformulierung des Subjekts einher, die es allererst aufzuklären gilt; die historischen Analysen zeigen zugleich, daß es schwierig ist, den Anfangspunkt – also einen ›objektiven Weltbegriff‹ – festzustellen, von dem aus die Geschichte einer Subjektivierung überhaupt erst sinnvoll ihren Anfang nehmen kann.²⁴ Im Verlauf der historischen Diskussionen um den oder einen Weltbegriff handelt es sich derart weniger um die schlichte Favorisierung des Subjektiven vor dem Objektiven oder umgekehrt; zur Disposition steht vielmehr beides – und dies auf je unterschiedliche Art und Weise.

Nietzsches Vorschlag, die ›Kosmodicee‹ aufzulösen, ist weniger interessant als die Motivation, die ihn dazu bewegt, seine Lösungen zu formulieren.²⁵ Diese findet sich in Nietzsches Auseinandersetzung mit dem 1882 erschienenen Buch *Die wirkliche und die scheinbare Welt* von Gustav Teichmüller, der zeitweise Nietzsches Kollege in Basel war. Teichmüllers Betonung der Perspektivität der Weltauffassung und der dadurch notwendige Rückgang auf das Ich als wahre und einzig fixe Substanz²⁶ fordert Nietzsche heraus, eine Geschichte des Weltbegriffs zu skizzieren, in der sich die »wahre Welt« im Laufe der abendländischen Geistesentwicklung zu einer »Fabel« entwickelte.²⁷

²⁴ Vgl. hierzu: C. Bermes ›Monde‹ et ›monde vécu‹ dans la philosophie au XIX^e siècle et dans la philosophie husserlienne, 2003.

²⁵ Seinen Lösungsvorschlag formuliert er mit gewohnter Eindringlichkeit: »Und wißt ihr auch, was mir ›die Welt‹ ist? Soll ich sie euch in meinem Spiegel zeigen? Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, eiserne Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht[,] sondern nur verwandelt [...] – wollt ihr einen Namen für diese Welt? Eine Lösung für alle ihre Räthsel? [...] – *Die Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem!* Und auch ihr selbst seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem!«; F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente 1884–1885, Kritische Studienausgabe, Bd. 11, S. 610f.

²⁶ G. Teichmüller, *Die wirkliche und die scheinbare Welt*, 1882, S. 183: »Die Welt, wie sie für das Auge erscheint, ist immer und überall perspektivisch geordnet, und weder Mikroskop noch Teleskop kann uns die Ordnung der Verhältnisse zeigen, welche wir für die wirkliche halten. Die Wirklichkeit wird also nur durch das Denken festgestellt, wie ja schon dieser Begriff der Wirklichkeit im Gegensatz zum Schein nicht der Sinnlichkeit, sondern dem Denken angehört.« Und auf S. 73 versucht Teichmüller die »wahre Welt« als diejenige des Ichs zu erweisen: »Wir *schliessen* auf das Sein aller Dinge; unseres eigenen Seins allein sind wir uns unmittelbar bewusst und gerade dieses Wissen von uns selbst und von unseren *Thätigkeiten und eben ihrem Inhalt ist alles, was wir unter Sein verstehen, und es giebt keine andere Quelle der Erkenntnis für diesen Begriff.*« Vgl. hierzu besonders F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente 1884–1885, Kritische Studienausgabe, Bd. 11, S. 644.

²⁷ Vgl. den Abschnitt *Wie die ›wahre Welt‹ endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irr-*

Nietzsche möchte die Genese der Weltinterpretationen nachzeichnen, die von Platon über die Kirchenväter bis hin zu Kant reicht. Den Abschluß, das »Ende des längsten Schattens« sieht er gekommen mit den Worten: »Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! *mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!*«²⁸ Nietzsches Angriff richtet sich u. a. gegen den metaphysischen Weltbegriff und die dogmatische Trennung des *Mundus sensibilis* vom *Mundus intelligibilis*. Hier artikuliert sich eine geradezu typische Forderung, die immer wieder mit dem Weltproblem verbunden wird und sich in dem Dualismus von eigentlicher oder wahrer und uneigentlicher oder scheinbarer Welt(interpretation) niederschlägt und im Übergang zum 20. Jahrhundert auch mit der Suche nach einem »natürlichen Weltbegriff« in Verbindung gebracht werden kann.

Freilich zeigen Nietzsches Überlegungen noch mehr. Denn der Begriff der »Kosmodicee« als solcher zeigt bereits an, daß überhaupt eine neue Rechtfertigung von »Welt« angesichts der vielfältigen Ansprüche, »Welt« begriffen, erkannt oder erklärt zu haben, nötig wurde. »Welt« nämlich kann – sieht man an dieser Stelle im einzelnen von dem Positivismus ab – zwischenzeitlich auch in der Philosophie für vieles stehen, unter anderem auch für eher literarische Wünsche, deren philosophischer Gehalt mehr auf Suggestion als auf Rationalität beruht. Als Beispiel dafür mag der Satz Philipp Mainländers in seiner 1876 erschienenen *Philosophie der Erlösung* stehen: »Gott ist gestorben und sein Tod war das Leben der Welt.«²⁹

Diese Feststellung wurde nicht zuletzt möglich vor dem Hintergrund einer populären und auch populistischen wissenschaftlichen Mode, die in jenen Tagen von besonderer philosophischer Relevanz war – dem Monismus. »Welt« wird gleichsam universalistisch verstanden, positivistisch auf Seiendes resp. Materie reduziert und monistisch ausgelegt; d. h. »Welt« kann und darf nur

thums in Nietzsches *Götzen-Dämmerung oder: Wie man mit dem Hammer philosophiert*; F. Nietzsche, Kritische Studienausgabe, Bd. 6, S. 80f.

²⁸ F. Nietzsche, Kritische Studienausgabe, Bd. 6, S. 81. Vgl. dazu auch die Überlegungen Nietzsches, die im Umkreis zu diesem Gedankengang entstanden sind: F. Nietzsche, Kritische Studienausgabe, Bd. 13, S. 336–339, 350–355, 370–376, S. 281: »Es ist von kardinaler Wichtigkeit, daß man die *wahre Welt* abschafft. Sie ist die große Anzweiflerin und Werthverminderung der *Welt, die wir sind*: Sie war bisher unser gefährlichstes Attentat auf das Leben.«

²⁹ Vgl. Ph. Mainländer, *Philosophie der Erlösung*, 1876, S. 108. Mainländer schließt diese Betrachtungen, die er in seinem Kapitel zur *Physik* formuliert, mit den Worten: »Ich sehe es voraus [...]: die vollzogene Trennung Gottes von der Welt und der Welt von Gott wird von der segnenreichsten Wirkung auf den Entwicklungsgang der Menschheit sein. Sie war nur auf dem Boden des ächten transcendentalen Idealismus zu bewerkstelligen: der richtige Schnitt durch das Ideale und Reale mußte vorhergehen. Ich sehe die Morgenröthe eines schönen Tags« (ebd., S. 111).

eins bezeichnen, in dem alles aufgehoben ist, mit dem alles erklärt wird. Nicht umsonst findet sich gerade die Charakterisierung Mainländers wieder in einem eher esoterischen Werk des Monismus zu Anfang des 20. Jahrhunderts: »Eine *Welteinheits*anschauung ist es, die wir suchen müssen. Alle Erlösung liegt in ihr [...]«³⁰.

Es ist diese hier nur angedeutete verwickelte Lage, die noch unübersichtlicher wird, wenn man die Ergebnisse und Forschungen anderer populärer Wissenschaften wie Geographie und Biologie in Betracht zieht, vor deren Hintergrund Husserls Philosophie – mittels direkter wie indirekter Einflüsse und Abgrenzungen – verständlich werden kann. Der Weltbegriff steht im Übergang zum 20. Jahrhundert frei zwischen den philosophischen Disziplinen und den Kontroversen der Schulen und Wissenschaften; ›Welt‹ ist auch philosophisch zum Allerweltswort geworden. Und es ist fast eine logische Konsequenz, daß Joseph Petzoldt am Anfang des 20. Jahrhunderts mit einem gewissen Recht die Aufgabe dieses Ausdrucks empfiehlt, indem er »die Geschichte des Nachdenkens über die Welt als eine sinnvolle Geschichte von Irrtümern psychologisch verständlich zu machen«³¹ sucht.

✧

Vor dem Hintergrund dieser Auseinandersetzungen um den Weltbegriff, die über die Grenzen der Philosophie hinausreichen und einen Einblick in die Kultur- und Mentalitätsgeschichte des ausgehenden 19. Jahrhunderts gestatten,³² wird ersichtlich, daß die historische Rekonstruktion einen eigenen Wert besitzt, wenn die Problemlinien deutlich werden, die von einem metaphysischen zu einem natürlichen Weltbegriff führen. In diesem Horizont entfalten sich die Überlegungen, die in dem folgenden Kapitel (II) vorgestellt werden und die Entwicklungsgeschichte in der Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts skizzieren. In einem ersten methodischen Abschnitt (II.1) werden die gegenläufigen Interpretationsvorschläge Blumenbergs (II.1.a) und Löwiths (II.1.b) diskutiert, um die Fragestellung zu präzisieren und einen Ausgangspunkt zu gewinnen. Sowohl ein metaphorologischer als auch ein kosmologischer Ansatz können zu Verkürzungen der Problemstellung führen, wenn sie zur alleinigen Grundlage für eine Geschichte des Weltbegriffs

³⁰ J. Hart, *Zukunftsland*, 2. Bd., 1902, S. 26; zu Mainländer vgl. S. 187 ff.

³¹ J. Petzoldt, *Das Weltproblem* (1906), 21912, S. V.

³² H. Lübke, *Bewußtsein in Geschichten*, 1972, S. 11, hat bereits darauf hingewiesen, daß diese »aus dem Raume der Universität« verdrängte und »aus ihrer rationalen Disziplin« entlassene metaphysische Besinnung »in der Vorweltkriegszeit in zahlreichen Sekten, Zirkeln, Bünden und Vereinen ein üppiges, wucherndes Leben« entfaltete. Und er fährt zurecht fort, daß es sich »hierbei um einen erstaunlichen, historischen noch gar nicht genügend untersuchten Vorgang von außerordentlicher Breitenwirkung und weitreichenden geschichtlichen Folgen« handelte.

erklärt werden. Wird jedoch zwischen der sich in Metaphern bekundenden Wirklichkeit subjektiver Ansprüche und dem Anspruch der Wirklichkeit, der sich in einem subjektunabhängigen, natürlichen Kosmos dokumentiert, eine Sphäre freigelegt, die beides umgreift (II.1.c), so können sich neue historische und systematische Fragestellungen eröffnen, die im Anschluß behandelt werden (II.2–3).

In dem folgenden Abschnitt (II.2.a) werden demgemäß anhand der Überlegungen Christian Wolffs und der Schulphilosophie diejenigen Gedankengänge nachgezeichnet, die zu einer begrifflichen Fixierung von ›Welt‹ in der *Cosmologia generalis*, einem neugeschaffenen Systemteil der Metaphysik, führen. Dabei zeigt sich, daß es bei der Einführung des deutschen Ausdrucks ›Welt‹ in die philosophisch-metaphysische Systematik nicht so sehr um eine bloße Übersetzung eines alten Theoriebestands in eine neue Form handelt, sondern vielmehr um eine Art Synchronisierung unterschiedlicher Interessen. Die begriffliche und systematische Fixierung von ›Welt‹, die Wolff leistet, darf dabei nicht unterschätzt werden, gestattet sie doch, von nun an das Weltproblem als ein Wissen von der Welt und als ein eigenständiges Problem innerhalb der Philosophie zu behandeln. Dem hier erarbeiteten Weltbegriff, den Kant in seinen kritischen Schriften auf ein neues Fundament stellt und eine neue Gestalt gibt, korrespondiert allerdings eine ›Weltkenntnis‹, die als ›Philosophie dem Weltbegriffe nach‹ bezeichnet und von Kant u. a. in der Geographie und Anthropologie diskutiert wird. Das Wechselspiel von Weltkenntnis und Welterkenntnis wird in dem an Wolff anschließenden und Kant gewidmeten Abschnitt diskutiert (II.2.b), um nach einem Exkurs zur Husserlschen Kantinterpretation (II.2.c) die verschiedenen, sich zuweilen kreuzenden Entwicklungslinien des 19. Jahrhunderts paradigmatisch vorzustellen (II.3). Am Beispiel der Diskussionen um die Begriffe ›Kosmos‹ (II.3.a), ›Lebenswelt‹ (II.3.b) ›Weltanschauung‹ (II.3.d) und anhand des positivistischen Versuchs, einen ›natürlichen Weltbegriff‹ (II.3.c) zu erarbeiten, soll einerseits gezeigt werden, wie das im 18. Jahrhundert so genannte Projekt der ›Weltkenntnis‹ im 19. Jahrhundert auf je verschiedene Art und Weise kultiviert wird, und wie andererseits Welteinstellungen ›auf Kosten‹ eines umfassenden Weltbegriffs beschrieben werden.

Die den historischen Analysen nachfolgenden Kapitel widmen sich der Husserlschen Phänomenologie in ihren Gehalten (III) und ihrem methodischen Vorgehen (IV) vor dem Hintergrund der historischen Entwicklung und hinsichtlich der Möglichkeit, die Phänomenologie im Stile einer utopischen Topographie des Weltlichen zu fassen (III.1), worin eine Subjektivität zum Aufweis kommt, der es in ihrem Einstellen in Welt um ›Welt‹ als ein Thema ihrer selbst geht. Nach der Diskussion der Literatur (III.2) wird die Entfaltung der ›Weltthematik‹ innerhalb der Phänomenologie Husserls und in den unterschiedlichen in Husserls Werk vorliegenden Gestalten und Aus-

drucksformen diskutiert (III.3). Hierzu gehören u. a. die Frage nach der einen Welt im Verhältnis zur Pluralität von Welten (III.3.a), das Problem der natürlichen Einstellung (III.3.b) oder die Historizität von Welt (III.3.d). Daran anschließend wird in einem eigenen Kapitel (IV) die Methode der Phänomenologie vor dem Hintergrund der gewonnenen Ergebnisse diskutiert und als utopische Topographie des Weltlichen aufgefaßt und ausgelegt. Im einzelnen werden die Reduktion (IV.1), die Rolle der Subjektivität (III.2) und der Rückgang auf die ›Lebenswelt‹ (IV.3) systematisch besprochen. Im abschließenden Kapitel der Arbeit (V) wird neben einem Rückblick auf den Gedankengang ein Ausblick auf systematische Fragestellungen der Philosophischen Anthropologie und Kulturphilosophie eröffnet.

II. VOM METAPHYSISCHEN ZUM NATÜRLICHEN WELTBEGRIFF

Wieviel, o wieviel
Welt. Wieviel
Wege.

*Celan, ...Rauscht der Brunnen,
Niemandrose 1963*

1. Zwischen Anspruch und Wirklichkeit des Weltbegriffs

Die Geschichte des Weltbegriffs, und hier ist die Geschichte des deutschen Ausdrucks ›Welt‹ gemeint, ist noch nicht geschrieben. Angesichts des umfangreichen Sinnanspruchs, den der Ausdruck mit sich führt, ist dies nicht weiter verwunderlich, so daß auch die Autoren des *Grimmschen Wörterbuchs* in ihrem ausgreifenden und stattlichen Artikel zu dem Ausdruck ›Welt‹, wie sie eingestehen müssen, »nur die wichtigsten von *welt* umfaszten bereiche andeuten« können, wenngleich sie die Bedeutung und die Bedeutungswandlungen dieses Ausdrucks geradezu als Manifestation der abendländischen Kulturgeschichte begreifen: »so spiegelt die geschichte des wortes *welt* gleichsam symbolhaft den gang der abendländisch-deutschen kulturwelt wider, die auf christlich-antikem grunde ersteht, durch äuszere einflüsse und inneres wachstum sich zu immer gröszerer mannigfaltigkeit entwickelt.«¹ Die gleichzeitig beobachtbare »schillernde vieldeutigkeit«², die sich speziell in der Literatur im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert aufzeigen läßt, verschont auch nicht die Philosophie und den philosophischen Weltbegriff, wie mit einer gewissen Verzögerung die zahlreichen Untersuchungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts belegen, in denen ›Welt‹ als universaler Titelbegriff fungiert. Die Vieldeutigkeit und die sich abzeichnende ›Explosion‹ der Verwendung des Ausdrucks geht in jenen Tagen einher mit philosophischen Bemühungen, den Ausdruck jenseits der klassischen Disziplineneinteilung der Philosophie zu fassen. Die eine und einheitliche Sachfrage nach dem Wesen der Welt, der Anspruch, den Terminus als solchen zu sichern, so scheint es vordergründig, geht verloren, einzig der Ausdruck als Symbol oder Metapher bleibt bestehen.

¹ J. Grimm, W. Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. 28, 1955, Sp. 1459.

² Ebd.

a) ›Welt‹ als Metapher – die Wirklichkeit der Ansprüche

Aus dieser Perspektive könnte man geneigt sein, Blumenbergs begriffshistorischem Ansatz zuzustimmen, der aus dem Nachteil der unübersichtlichen historischen Mannigfaltigkeit der Verwendungen dieses Ausdrucks in seinen *Paradigmen zu einer Metaphorologie* eine Tugend macht: »Eine Frage wie ›Was ist die Welt‹ ist ja in ihrem ebenso ungenauen wie hypertrophen Anspruch kein Ausgang für einen theoretischen Diskurs.«³ Denn »was die Welt eigentlich sei« ist für Blumenberg die »am wenigsten entscheidbare Frage« und »doch zugleich die nie unentscheidbare«; genau aus diesem Grund ist und bleibt sie die daher »immer entschiedene Frage«⁴, die auf einem Absolutismus von ›Welt‹ gründet. Dieser, so Blumenberg, sei jedoch direkt nicht zu begreifen, sondern nur indirekt. Nur ein absolutes Medium, das in seiner Funktion jedoch indirekt bleibt, könne den absoluten Anspruch anzeigen. Einzig als Metapher, und zwar als ›absolute Metapher‹ – die in Anlehnung an Kants Symbolbegriff als »Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz andern Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann«,⁵ aufzufassen ist –, kann nach Blumenberg einem derart komplexen Phänomen wie dem in Frage stehenden indirekt-metaphorologisch nachgegangen werden. Metaphern als absolut zu bezeichnen, bedeutet in diesem Kontext, »daß sie sich gegenüber dem terminologischen Anspruch als resistent erweisen, nicht in Begrifflichkeit aufgelöst werden können, nicht aber, daß nicht eine Metapher durch eine andere ersetzt bzw. vertreten oder durch eine genauere korrigiert werden kann«⁶. Der Reiz der ›absoluten Metapher‹ besteht philosophisch darin, daß sie eine »Antwort« geben will auf »prinzipiell unbeantwortbare Fragen, deren Relevanz ganz einfach darin liegt, daß sie nicht eliminierbar sind, weil wir sie nicht *stellen*, sondern als im Daseinsgrund *gestellte* vorfinden«⁷.

Blumenberg praktiziert dementsprechend ein Philosophieren, das sich speziell mit Blick auf den Weltbegriff an den Ausdrucksvarianten und den darin sich manifestierenden Ansprüchen orientiert und eingesteht bzw. voraussetzt, daß die Frage selbst ›unbeantwortbar‹ bleibt. ›Welt‹ dokumentiert sich in und durch die Ansprüche, die sich in Metaphern bekunden. Ungeachtet der Fülle an Material, die Blumenberg unter diesem Gesichtspunkt insbeson-

³ H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960), 1998, S. 25.

⁴ Ebd., S. 26.

⁵ Ebd., S. 12; der kursive Text ist ein direktes Zitat aus Kants *Kritik der Urteilskraft* und der dort vollzogenen Bestimmung des Symbolbegriffs, den Blumenberg bekanntlich seinen Analysen zugrunde legt; vgl. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 1790, 21793, Weischedel-Ausg., Bd. 8, Akad.-Ausg., Bd. 5, B 257.

⁶ H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960), 1998, S. 12f.

⁷ Ebd., S. 23.

dere in der *Genesis der kopernikanischen Welt*⁸ zusammengetragen hat, und ungeachtet der mittels seiner Metaphorologie eröffneten Möglichkeit, resistente Sinngehalte über kulturelle und wissenschaftliche Brüche hinweg aufzuweisen, bleiben jedoch aus philosophischer Sicht systematische Probleme bestehen und historische Fragestellungen offen.

Eine Metaphorologie bietet im recht verstandenen Sinne eine Wissenschaft des stillschweigend Ausgeschlossenen, das gerade durch die variablen Aus- und Abblendungen seine indirekte Präsenz wahrte; es wird dasjenige beleuchtet, was vor und außerhalb der wissenschaftlich fixierten Terminologie sprachlich wirksam ist und untergründig auch die Philosophie prägen kann. Diese begriffshistorische Disziplin, die weniger das Zentrum der Sache als die Ränder des Sinnes markiert, offeriert eine kulturelle, geschichtlich sich generierende Transformationssemantik sprachlicher Phänomene, die Kontinuitäten und Mentalitätstraditionen aufweisen kann, welche zuweilen von den philosophischen oder wissenschaftlichen Diskursen ignoriert oder unreflektiert tradiert werden.⁹ Sie kann freilich nicht bis zur philosophischen Problemexposition und Problemkritik, also dem Grund der metaphorologischen Verständigung, reichen, da mit der eingeforderten Blickwendung ein orientierendes Koordinatensystem verlorengeht: von ›der Welt‹ als einem Anspruch einer wie auch immer gearteten eigenständigen Wirklichkeit (deren ontologischer Status ja erst aufzuklären wäre) auf ›Welt‹ als eine Wirklichkeit von Ansprüchen.

Es ist durchaus fraglich, ob gemäß dem antisokratischen Programm Blumenbergs Philosophie mit Metaphorologie gleichgesetzt werden kann,¹⁰ eine

⁸ H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt* (1975), ³1996. – Mit Blick auf die wissenschaftlichen Neuerungen im Ausgang vom 16. Jahrhundert vgl. auch A.N. Whitehead, *Wissenschaft und moderne Welt* (1925), 1988, und A. Koyré, *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum* (1957), 1980. – Zur Literaturgeschichte vgl. K.S. Guthke, *Der Mythos der Neuzeit*, 1983.

⁹ Das geradezu paradigmatische Beispiel hierfür ist der Topos von der ›Welt als Buch‹. Neben den Schriften und Analysen Blumenbergs vgl. hierzu auch: D. Böhler, *Naturverstehen und Sinnverstehen*, 1981; E.R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (1948), ⁸1973, S. 306–352. – Hier wird zugleich ersichtlich, daß es eine Metaphorologie ihrem Anspruch nach nie mit dem Problemfall ›der Welt‹ zu tun haben kann, wie Blumenberg dies auch ausführt, sondern mit Komposita und Ergänzungen wie ›Welt als Maschine‹ ›Welt als Uhr‹ ›Welt als Organismus‹, ›Weltbrand‹, ›Weltseele‹ etc. – Hinsichtlich der Geschichte des Topos der ›Weltseele‹ und dem Versuch einer modernen Interpretation mit Blick auf die Ökologie vgl. die materialreiche Untersuchung von H.R. Schlette, *Weltseele*, 1993.

¹⁰ H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960), 1998, S. 111: Hier betont Blumenberg, daß die Metaphorologie als eine »Hilfsdisziplin« aufzufassen ist. Zugleich aber scheint er doch das Ziel der Metaphorologie darin zu sehen, mehr als eine »Hilfswissenschaft« zu offerieren: »Metaphysik erwies sich uns oft als beim Wort genom-