

Hans Rainer Sepp (Hg.)
Natur und Kosmos

AD FONTES

STUDIEN ZUR FRÜHEN PHÄNOMENOLOGIE

12

Herausgegeben von

Joachim Feldes · Stephan Fritz · Hans Rainer Sepp

in Verbindung mit

Angela Ales Bello · Kimberley Baltzer-Jaray · Jean-François Lavigne

Wissenschaftlicher Beirat

Oliver Agard (Paris)	Karen Joisten (Kassel)
Francesco Alfieri (Roma)	Marcus Knaup (Hagen)
Beate Beckmann-Zöller (München)	Mette Lebech (Maynooth)
Jason Bell (Sackville)	Jerzy Machnac (Wrocław)
Antonio Calcagno (London / Canada)	Verena Mayer (München)
Georgy Chernavin (St. Petersburg)	Jeff Mitscherling (Guelph)
Guido Cusinato (Verona)	Liangkang Ni (Guangzhou)
Christian Dupont (Virginia Beach)	Karel Novotný (Praha)
Urbano Ferrer Santos (Murcia)	Rodney Parker (London / Canada)
Patrick Flack (Berlin)	Anna Maria Pezzella (Roma)
Michael Gabel (Erfurt)	Ignacio Quepons (Morelia)
Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Heiligenkreuz)	Javier San Martin (Madrid)
Susan Gottlöber (Maynooth)	Toru Tani (Kyoto)
Dietrich Gottstein (München)	Thomas Vongehr (Leuven)
Wolfhart Henckmann (München)	Daniel von Wachter (Liechtenstein)
Seongha Hong (Jeollabukdo)	Roberto Walton (Buenos Aires)
Hynek Janoušek (Praha)	Wei Zhang (Guangzhou)
	Nicola Zippel (Roma)

Die Reihe *Ad Fontes* wird am Mitteleuropäischen Institut für Philosophie, Prag herausgegeben.
www.sif-praha.cz

Natur und Kosmos

Entwürfe der frühen Phänomenologie

Herausgegeben von
Hans Rainer Sepp

Verlag Traugott Bautz GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über
<http://portal.dnb.de>

Gestaltung des Bucheinbands unter Verwendung der Grafik

»Blick Wirrnis Ordnung« (2005) von Meinolf Wewel

<http://portfolio.fotocommunity.de/meinolf-wewel>

Der vorliegende Band wurde am Prager *Středoevropský institut pro filosofii (SIF)* der Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií vorbereitet. Seine Herausgabe und seine Publikation wurden ermöglicht mit Mitteln des Forschungsprojekts *Life and Environment: Phenomenological Relations between Subjectivity and Natural World* (Grantová agentura ČR, č. 401/15-10832S).



Středoevropský institut
pro filosofii

Verlag Traugott Bautz GmbH
D-99734 Nordhausen 2020

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

ISBN 978-3-95948-434-3

Im Gedenken an
Eberhard Avé-Lallemant
(1926-2015)

Inhalt

Natur – Kosmos – Spekulation Zur Einführung <i>Hans Rainer Sepp</i>	9
<i>Werner Vogd</i> Anschauungen zu einer nicht mehr durch Anschauung begreifbaren Theorie Soziologische Betrachtungen zum Deutungsproblem der Quantentheorie	41
<i>Ignacio Quepons</i> Body-Movement, Earth and Vulnerability Marginal Remarks on Husserl's Idea of Nature	63
<i>Wolfhart Henckmann</i> Schelers Naturbegriff in seiner Jenaer und Münchener Dozentenzeit (1900-1910)	77
<i>Matthias Schloßberger</i> Phänomenologie der Naturerfahrung Einfühlung und Einsföhlung mit der Natur bei Geiger und Scheler	95
<i>Nicole Thiemer</i> Welt ohne Kosmos?! Ein Beitrag zu Wilhelm Schapps Geschichtenphilosophie	116
<i>Valentina Gaudio</i> Der Mensch zwischen Natur und Kultur Edith Stein <i>versus / contra</i> Trans- und Posthumanisten?	133

<i>Seongha Hong</i> Die ontologische Phänomenologie von Alexander Pfänder und Hedwig Conrad-Martius als eine andere Phänomenologie Ein Vorschlag zur Erweiterung der Angewandten Phänomenologie	151
<i>Randolph Dible</i> Eternity, Time, and Reality in Conrad-Martius' Cosmological Phenomenology	167
<i>Giovanna Caruso</i> Der irdische Kosmos im Denken Hedwig Conrad-Martius' Materialismus, Realismus und Phänomenologie	179
<i>Hans Rainer Sepp</i> Conrad-Martius über Realität	196
<i>Rodney K. B. Parker</i> „Über Ontologie“ Ein unveröffentlichtes Manuskript von Hedwig Conrad-Martius zu Husserls <i>Ideen I</i>	211
Autorinnen und Autoren	231

Natur – Kosmos – Spekulation

Zur Einführung

Hans Rainer Sepp

1. Die Münchener-Göttinger und Husserl

Mit dem Themenkreis von Natur und Kosmos befasste sich insbesondere eine Gruppe von Philosophinnen und Philosophen, die an der frühen Ausgestaltung der von Edmund Husserl begründeten Phänomenologie beteiligt waren und als „Münchener-Göttinger“ bezeichnet werden (vgl. Spiegelberg 1982, 166-239). Sie schlossen sich in den Jahren um 1900 an der Universität München zusammen,¹ wobei einige der Jüngeren von ihnen wenige Jahre später zu dem an der Universität Göttingen lehrenden Husserl wechselten. Die vielleicht bedeutendsten Vertreter dieser Gruppe sind Alexander Pfänder, Max Scheler, Moritz Geiger, Adolf Reinach, aber auch Göttinger Schüler Husserls wie etwa der Pole Roman Ingarden sowie Wilhelm Schapp – und insbesondere die Frauen Edith Stein und Gerda Walther sowie Hedwig Conrad-Martius, deren umfangreiches Werk bis heute auf seine Erschließung und Aufarbeitung wartet.²

Zum Themenkomplex von Natur und Kosmos haben aus dieser Gruppe der Münchener-Göttinger Phänomenologie zweifellos Scheler und Conrad-Martius am ausgiebigsten beigetragen: Scheler mit wiederholten Bezugnah-

¹ Die Wurzeln der Münchener Phänomenologie reichen bis in die neunziger Jahre des 19. Jahrhunderts zurück, als um 1895 an der Universität München Schüler von Theodor Lipps den „Akademischen Verein für Psychologie“ ins Leben riefen (siehe Smid 1982).

² Zu einer Bibliographie ihrer Schriften s. Avé-Lallemant 1977. Vgl. auch die in Conrad-Martius' Naturphilosophie einführende Arbeit von Alexandra Elisabeth Pfeiffer 2005.

men auf Natur etwa in seinen Vorlesungen zur Biologie sowie im Kontext seines späteren groß angelegten Entwurfs einer erneuerten, „pantheistischen“ Metaphysik;³ Conrad-Martius – die in München ab dem Wintersemester 1909/1910 studierte, dann für ein Semester nach Göttingen zu Husserl ging, bevor sie 1912 bei Alexander Pfänder in München promovierte – mit ihrem Lebensthema einer auf der originären Adaption platonischer und vor allem aristotelischer Konzepte aufbauenden Naturphilosophie, in deren Verlauf sie sich zunächst mit der Ausgestaltung einer „Realontologie“ befasste und später, mit den Themen von Sein, Raum und Zeit, eine Metaphysik des Irdischen und Kosmischen entwarf, dabei sich aber auch mit der jüngeren Geschichte naturwissenschaftlichen Denkens auseinandersetzte und auf zeitgenössische Entwicklungen der Naturwissenschaften Bezug nahm.

Das gemeinsame Anliegen der Münchener-Göttinger ist es, die Einschränkung auf den phänomenologischen Idealismus Husserl'scher Couleur zurückzunehmen und den Fokus auf das Wirkliche zu lenken, dessen *Gegebensein* so zu denken sei, dass es *nicht* auf das Bewusstsein relativ werde. Mit dieser Ausrichtung sind die von der Münchener-Göttinger Gruppe der Phänomenologinnen und Phänomenologen unternommenen Versuche von ungebrochener Aktualität, insbesondere im Zusammenhang mit den heutigen Diskussionen um den „Neuen Realismus“.

Die Debatten, welche die Münchener-Göttinger Gruppe zu einer Abgrenzung gegenüber Husserls Position führte, setzten zu dem Zeitpunkt ein, als Husserl ab 1905 die transzendente Wende in seinem Denken zu vollziehen begann,⁴ und erreichten in den Jahren vor 1914 ihren ersten Höhepunkt. Der Erste Weltkrieg unterbrach zwar diese Klärungsversuche, ließ jedoch den Disput um Idealismus und Realismus nicht verstummen. Etliche Jahre später, um 1930, trat diese Thematik erneut und nachdrücklicher als zuvor in den Vordergrund. Nicht nur Husserl selbst und nicht nur Vertreterinnen und Vertreter der Münchener-Göttinger Gruppe wie Scheler, Ingar-

³ Vgl. die Biologie-Vorlesungen von 1908/1909 (Scheler 1993, 257-361) und 1926/1927 (Henckmann 2008) sowie die Ausführungen zu den „Metaszienzen“ wie „Meta-Biologie“ und „Meta-Physik“ (Scheler 1979, 125-184). Zur Metaphysik Schelers s. Kutlu 2019; eine textkritische Revision der Ausgabe von Schelers philosophischem Nachlass innerhalb der *Gesammelten Werke* findet sich bei Henckmann 2017.

⁴ Entscheidend hierfür wurde Husserls Zusammentreffen mit Alexander Pfänder und Johannes Daubert in Seefeld im Sommer 1905 (vgl. hierzu Schuhmann 1973).

den und Stein, sondern auch Phänomenologen in Freiburg wie Martin Heidegger und Theodor Celms nahmen zu ihr literarisch Stellung.⁵

Das Eigentümliche dieser zweiten Auflage der Debatte um Idealismus und Realismus in der Phänomenologie ist nicht der Umstand, dass sich auch Husserl daran beteiligte und seine Position als eine idealistische, wenngleich von besonderer Spielart, bezeichnete, während die Jüngeren sich darin nach wie vor von ihm abzugrenzen suchten; bemerkenswert ist vielmehr, dass die Haltung, die der oder die Einzelne zum Idealismus-Realismus-Streit einnahm, zugleich den eigenen philosophischen Standort enthüllte. Die Texte erarbeiten damit nicht nur ein Erkenntnisrelief im sozusagen selben Medium des zu behandelnden Themas, sondern verdeutlichen auch und vor allem den jeweiligen Gesichtspunkt, der die Behandlung des Themas dirigiert.

Husserl selber bekennt sich im § 41 seiner *Cartesischen Meditationen* von 1931 zu einem Idealismus in einem „grundwesentlich neuen Sinne“ (Husserl 1950, 118). Idealismus ist Husserls transzendente Phänomenologie, sofern alles Sein relativ auf das reine transzendente Bewusstsein angesetzt wird. Für Husserl gehören das „Universum wahren Seins“ sowie das „Universum möglichen Bewußtseins“ „wesensmäßig“ zusammen, sind „eins in der einzigen absoluten Konkretion der transzendentalen Subjektivität“ (ebd., 117). Ein Idealismus in einem neuen Sinn ist der transzendentalphänomenologische, sofern Husserl zu seiner Begründung die Durchfüh-

⁵ Scheler entwarf zur Problematik von Idealismus und Realismus ab 1926 eine umfangreich konzipierte Abhandlung, von der 1927/1928 zwei Teile im Druck erschienen (vgl. Scheler 1976, 183-340). Heidegger rechnete 1927 mit dem Thema im § 43 von *Sein und Zeit* ab. Celms, Hörer bei Husserl in Freiburg, publizierte 1928 die Abhandlung *Der phänomenologische Idealismus Husserls* (Celms 1993), und Ingarden trug zu der im Jahr darauf veröffentlichten Husserl-Festschrift mit „Bemerkungen zum Problem ‚Idealismus-Realismus‘“ bei (Ingarden 1929; vgl. auch Ingarden 1949 u. 1970). Stein schließlich baute in ihre 1931 verfasste Schrift *Potenz und Akt* einen „Exkurs über den transzendentalen Idealismus“ ein (Stein 2005, 235-247). Auch Conrad-Martius beteiligte sich zu jener Zeit in Form von zwei Rundfunkvorträgen an dieser Diskussion (gesendet im Juli 1931 im Bayerischen Rundfunk). Die ursprüngliche Textfassung dieser Vorträge, in denen sie sich vor allem auf Husserl und Heidegger bezieht, erschien unter dem Titel „Seinsphilosophie“ Jahrzehnte später im Druck (Conrad-Martius 1963, 15-31). Celms' Buch besprach Alexander Pfänder (Pfänder 1929); ebenso bezog sich Maximilian Beck darauf (Beck 1930/1931). Vgl. auch die etwas jüngere Arbeit von Herbert Spiegelberg, „The ‚Reality-Phenomenon‘ and Reality“ von 1940 (Spiegelberg 1968).

rung der phänomenologischen Reduktion für erforderlich hält. Denn erst die Reduktion erlaube es, Bewusstsein nicht mehr wie in herkömmlichen idealistischen Theorien auf Transzendenz zu beziehen, sondern sich ausschließlich der durch die Reduktion freigelegten Immanenz des reinen Bewusstseins zuzuwenden, wobei keine These zu realem oder idealem Sein mehr in Funktion bleibt.⁶ Die Reduktion kommt der klassischen Frage nach der Vermittlung von Bewusstsein und Realität zuvor und eröffnet stattdessen die Möglichkeit, den Realitätsbezug des Subjektiven in diesem selbst zu analysieren.

In diesem Zusammenhang stellt sich Husserl jedoch zumindest zwei Fragen *nicht*: 1. Hat die Aussage, dass jegliche Sinngehalte im Bewusstsein konstituiert werden, zwingend zur Folge, dass Sinn *toto coelo* auf Bewusstsein relativ ist? 2. Ist der Sinn von *Sein* damit erschöpft, dass Sein zu einem Konstituens der transzendentalen Subjektivität wird, d. h. Sein, wie Eugen Fink später schreiben wird, in *Seinsgeltung* aufgelöst werde (vgl. z. B. Fink 1976, 310 f.)? Der Feststellung, dass Sinn im Bewusstsein konstituiert werden kann, folgt bei Husserl das zweifache implizite Seinsurteil, dass das Sein des Sinnhaften äquivalent mit dem Sein des Bewusstseins sei und dass es folglich widersinnig sei, ein anderes Sein als das des Bewusstseins anzusetzen. Ist das „Universum möglichen Sinnes“ als Seinsthese dem Sein des Bewusstseins zugesprochen, ist es konsequent, dass dann „ein Außerhalb“ „eben Unsinn“ sei (Husserl 1950, 117).

Die phänomenologische Reduktion soll Husserl zufolge Freilegung und Erschließung dieses bewusstseinsmäßigen Universums möglichen Sinns gewährleisten und die durchgeführte phänomenologische Erschließungsarbeit den „Erweis“ für den spezifisch transzendentalphänomenologischen Idealismus liefern.⁷ Wenn aber der Zweck der phänomenologischen Epoché die Einklammerung aller Seinthesen ist und Husserl bezüglich der Absolutsetzung des Bewusstseins von einer Seinsthese Gebrauch macht, so ist dies nicht eine unabdingbare Konsequenz der dabei verwendeten Methode. Verleihen Epoché und Reduktion dem Husserl'schen Idealismus sein unver-

⁶ „Transzendenz in jeder Form ist ein immanenter, innerhalb des ego sich konstituierender Seinscharakter. Jeder erdenkliche Sinn, jedes erdenkliche Sein [...] fällt in den Bereich der transzendentalen Subjektivität als der Sinn und Sein konstituierenden.“ (Husserl 1950, 117)

⁷ Vgl. Husserl 1950, 119. Husserl spricht daher von einer „Selbstausslegung des ego“ (ebd., 118), einer „systematischen Enthüllung der konstituierenden Intentionalität“ (ebd., 119).

wechselbares Gepräge, so ist damit noch nicht ausgemacht, dass Epoché und evtl. sogar auch Reduktion notwendigerweise zu einem Idealismus gleich welcher Art führen.⁸

Alles in allem wurde der Streit um Idealismus und Realismus nicht so geführt, dass die eine Partei für einen Idealismus im tradierten Sinn, die andere für einen Realismus eingetreten wäre. Das gilt ebenso für Husserls Anliegen, einen Idealismus neuer Art zu begründen, als auch für die Versuche der Münchener-Göttinger, sich davon abzusetzen, ohne sogleich für einen Realismus zu optieren. Die Differenz zwischen ihnen und Husserl ist mithin nicht so groß, als dass man beide Parteien dem simplen Schema Idealismus vs. Realismus zuordnen könnte.⁹ Dies wird schon im Fall von Edith Stein deutlich, die soweit geht, Husserls Konstitutionskonzept zu übernehmen, ohne damit die Idealismusthese zu verknüpfen. Gerade diese Konstellation jedoch macht die im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts geführte innerphänomenologische Diskussion, die von den Jüngeren vorangetrieben, zwischen ihnen und Husserl jedoch nicht wirklich geführt wurde, für die Gegenwart so interessant. Denn wenn gegenwärtige Strömungen eines Realismus sich zumeist nur gegen Kant und den deutschen Idealismus in Stellung bringen, um sich von da aus sogleich gegen Heidegger und konstruktivistische Mo-

⁸ So weist Conrad-Martius nur die auf das Bewusstsein führende Reduktion zurück, nicht aber die Epoché (vgl. Conrad-Martius 1965, 389). Ähnlich äußerte sich später auch Jan Patočka; vgl. seinen Aufsatz „Epoché und Reduktion“ von 1975: „Eine Phänomenologie ohne Reduktion ist also vielleicht möglich; aber keine Phänomenologie ohne Epoché“ (Patočka, 423), und die Sammlung der aus derselben Zeit stammenden Texte in Patočka 2000).

⁹ Auch nach dem Ersten Weltkrieg unternahmen einige der Münchener-Göttinger Vorstöße, sich über die unterschiedlichen Auffassungen mit Husserl, aber auch innerhalb der Gruppe selbst auszutauschen. Vgl. hierzu die Forschungen von Joachim Feldes zum „Phänomenologenheim“, zu dem von Conrad-Martius und ihrem Mann Theodor Conrad weitgehend unrealisiert gebliebenen Plan, im Hause der Conrads in Bad Bergzabern einen phänomenologischen Diskussionszirkel einzurichten (Feldes 2015). Nach der Zeit des Nationalsozialismus und des Zweiten Weltkriegs konnte hieran kaum mehr angeknüpft werden; zu beklagen sind auch in diesem Zusammenhang der Exodus und die Ermordung jüdischer Intellektueller, an denen die frühe Phänomenologie nicht arm war, gefolgt von eklatanten Versäumnissen in der Nachkriegszeit der Bundesrepublik, wonach man sich mit fast konsequenter Ausschließlichkeit unter die Fittiche von Namen flüchtete, die man zu ‚großen‘ erklärte, sich hinter die so errichteten geistigen Barrikaden verschanzte und, wo man das Andere nicht marginalisierte, sich allenfalls zu gelegentlichen Grabenkämpfen herabließ.

delle der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu positionieren, wird eine Denkbewegung übersprungen, die vor einhundert Jahren mit demselben Problem rang, aber schon damals zu überzeugenderen Antworten fand als viele Heutige.

Die Differenz zwischen Husserl und den Münchener-Göttingern spiegelt sich insbesondere in der Ausgestaltung der phänomenologischen Methode wider. Wie es sachlich unangebracht ist, Husserl schlicht einem Idealismus und die Übrigen einem Realismus zuzuschlagen, ist es auch verfehlt, die phänomenologische Methodik unter ihnen aufzuteilen in dem Sinn, dass die Münchener-Göttinger von der Doppelgestalt der Methode als (transzendental)phänomenologischer und eidetischer Reduktion nur die Letztere übernommen hätten. Eher wird die transzendentalphänomenologische Reduktion ihrer idealistischen These beraubt – also der Setzung, dass das Bewusstsein Wirklichkeit konstituiere, *ohne* hinzuzusetzen, dass dies nicht besage, Wirklichkeit sei auf Bewusstsein relativ. Dies hat freilich Konsequenzen für die Auffassung und den Gebrauch der Eidetik, die dann nicht mehr auf dem Boden eines absolut angesetzten Bewusstseins operiert (hierzu Héring 1921).

So kann man feststellen, dass in der Münchener-Göttinger Phänomenologie nicht nur die eidetische, sondern auch die (transzendental-)phänomenologische Reduktion erhalten bleibt, wenngleich sie in einen neuen Kontext gestellt wird, wie das Beispiel Scheler belegt.¹⁰ Dass die von der Frage ‚Wie ist etwas gegeben?‘ geleitete und nicht in einem idealistischen Sinn praktizierte Reduktion auf das Bewusstsein in Kraft bleibt, zeigt sich an den Arbeiten von Conrad-Martius. Ist die Frage nach dem Gegebensein die phänomenologisch grundsätzlich leitende, kann sich mit diesem methodischen Grundansatz Phänomenologie entweder dem Bewusstsein oder der Wirklichkeit zuwenden. Conrad-Martius erblickt daher in ihrem und in Husserls Forschungsprogramm komplementäre Konzepte.¹¹ Auch die Überzeugung, dass mit der Frage, wie mir etwas gegeben ist, die an den Beginn zu stellende

¹⁰ Scheler hebt Epoché, transzendente und eidetische Reduktion in den von ihm verwendeten Begriff der „phänomenologischen Reduktion“ auf. Sein Fall ist insbesondere interessant, weil er trotz seiner Zurückweisung von Husserls Transzendentalphilosophie an einem Begriff des Transzendentalen festhält, der damit seine Umdeutung erhält. Zu Schelers Konzept der Reduktion s. Avé-Lallemant 1975a, Henckmann 1987, Sepp 2003.

¹¹ Siehe ihren Aufsatz „Die transzendente und die ontologische Phänomenologie“ von 1958-1959 (Conrad-Martius 1965, 393-402).

Abstandnahme von impliziten Voraussetzungen verknüpft ist, also dasjenige, was Husserl mit „Epoché“ benannt hat, wird von der Münchener-Göttinger Gruppe geteilt; Conrad-Martius geht sogar so weit zu sagen, dass in Husserls Votum für einen spezifischen Idealismus eine Voraussetzung stecke, die konsequenterweise ebenso einzuklammern, einer Epoché zu unterwerfen wäre, und Scheler betont, entschiedener als Husserl, die notwendigerweise zu transformierende existenzielle Disposition im Anfang der phänomenologischen Reduktion.¹² Deutlich wird auch, dass der Dreischritt im methodischen Aufbau der phänomenologischen Philosophie – Phänomenologie, Ontologie, Metaphysik – als solcher bestehen bleibt.¹³

Wenn phänomenologische Forschung durch Enthaltung von der (reformulierten) Idealismus-These dazu übergeht, eine Metaphysik neuen Stils zu entwerfen, wird diese anderes und mehr sein als eine metaphysische Befragung des Bewusstseins, wie sie Husserl im Blick hatte.¹⁴ Gerade dies hat Konsequenzen für das Thema von Natur und Kosmos. Knüpfte Husserl im zweiten Buch der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* zur Bestimmung der „Idee der Natur überhaupt“ noch an die Naturwissenschaften an (vgl. Husserl 1952, § 1), wird nun der Weg frei, sich der naturhaften und kosmischen Wirklichkeit als dem ganz Anderen des Bewusstseins zu widmen und Fragen zu stellen, welche naturwissenschaftliche Forschung offen lassen muss. Dabei war man sich durchaus dessen bewusst, dass der Weg dorthin nicht ohne weiteres zu beschreiten ist, ohne dabei in eine Metaphysik alten Stils zu verfallen, d. h. eine Wirklichkeit an sich anzusetzen. Diese methodischen Bedenken bekundeten sich bei Scheler in der Forderung nach einem „Sprungbrett“ für den Übergang in die Metaphysik, das sowohl von der Eidetik als auch von den in der philosophischen Anthropologie ihre Einheit findenden „Metaszienzen“ bereitzustellen sei,¹⁵ aber auch in den Überlegungen zur Spekulation bei Conrad-Martius (1965, 357-384). Beides sind Indizien dafür, dass sich die Gruppe der Münchener-

¹² Vgl. bezüglich der philosophischen Einstellung Scheler 1968, 83-92 und in Hinblick auf die phänomenologische Reduktion als „Verfahren *inneren Handelns*“ Scheler 1976, 207.

¹³ Vgl. z. B. den Titel von Gerda Walthers Studie *Phänomenologie, Ontologie und Metaphysik der sozialen Gemeinschaften* (Walther 1923).

¹⁴ Vgl. Husserl 2014, Abschnitt III. Zu den diversen metaphysischen Ansätzen im Kontext der Phänomenologie von Husserl bis zur Gegenwart s. jetzt Keiling 2020.

¹⁵ Scheler 1976, 80-82; 1979, 125.

Göttinger nicht einem naiven Ontologismus verschrieb, wie dies von Husserl unterstellt wurde. Es ist vielmehr so, dass hier ein Programm erprobt wird, das über das vom Bewusstsein unabhängige, in sich stehende Wirkliche noch mit Mitteln des Bewusstseins Aussagen treffen will, und erst die Einlösung dieses Programms verschafft eine wirkliche Alternative im Streit zwischen Idealismus und Realismus.

2. *Naturphilosophie auf neuen Wegen*

Natur und Kosmos als phänomenologische, ontologische und metaphysische Themen spannen einen Rahmen auf, innerhalb dessen so grundlegende Begriffe wie Wirklichkeit bzw. Realität, Welt und Umwelt, Raum und Zeit eine Neubestimmung erfahren, aber auch der Wirklichkeitszugang seitens der Naturwissenschaft verhandelbar wird. Die Erschließung der sachlichen Gehalte dieser neuen Bestimmungen steht noch in den Anfängen, und eine integrative Untersuchung der unterschiedlichen Zugangsweisen, mit denen sich die einzelnen Autorinnen und Autoren ihnen nähern, ist so gut wie noch nicht geleistet. Auf lediglich zwei wichtige Aspekte sei in diesem Zusammenhang aufmerksam gemacht, sie betreffen das Verhältnis von *Natur und Geist* sowie die im Bezug auf den Kosmos vorherrschende Vorstellung von einem *Ganzen*.

2.1 Natur und Geist: Eine Revision

Husserl bestimmt das Verhältnis von Natur und Geist in dem Sinn neu, dass Natur nicht mehr in einen Gegensatz zum Geistigen als Prinzip der Freiheit gebracht wird. In seinem nur bruchstückhaft erhaltenen Vortrag „Natur und Geist“ von 1919 unterscheidet er drei Begriffe von Natur. Der erste betrifft eine Auffassung, die er einen „populären Begriff von Natur“ nennt. Dieser Begriff befasst die „Sphäre der von selbst gewordenen oder gewachsenen und nicht gemachten oder gepflegten Objekte“ und beschreibt eine „bloße“, „für sich seiende“ Natur (Husserl 1987, 326). Diese Objekte seien (in reflexiver Redeweise) solche „ohne Bedeutung oder unter abstraktiver Ablösung aller unter dem Titel Bedeutung stehenden Prädikate“, d. h. Objekte außerhalb von kulturellen Zweckzusammenhängen. In der Folge wählt Husserl das Beispiel des Hammers, der im Umgang des Hämmerns im Gegensatz zu Naturstoffen wie Eisen und Holz nicht mehr „bloße Sache“, sondern ein

„Zweckprädikat“ geworden sei (ebd.).¹⁶ Der Gefahr einer Dichotomie zwischen einer durch Bedeutung verleihende Zwecke anverwandelten Natur für uns und einer Natur für sich sucht Husserl mit dem zweiten Begriff von Natur zu entgehen. Dieser Begriff setzt bei einer erweiterten Bestimmung von Natur an, indem er „auch jedes bedeutsame Objekt befasst, sofern ein jedes zuunterst eine Summe von Prädikaten besitzt, die nicht bedeutend und nur bedeutungstragend sind“, mit denen es eine „räumlich-zeitliche Koexistenz“ teilt (ebd.).

Dieser zweite Begriff von Natur, der Naturobjekte als „Subjektakten gegenüber ‚an sich‘“ (ebd.) ansetzt, kann als Minimalbestimmung einer europäischen Fassung des Naturhaften gelten, wobei hier, im Kontext lebensweltlicher Praxis, die Möglichkeit sowohl der theoretischen Einstellung als auch ihrer Rückwirkung auf die Praxis angelegt ist: die Möglichkeit nämlich, dass unter der gemeinsamen Klammer eines im Gegenständlichen terminierenden Naturbezugs eine praktisch-lebensweltliche Auffassung von Natur mit einer von eben diesen praktischen Bedeutungskontexten zugleich abstrahierenden theoretischen Zuwendung zu einer Natur an sich¹⁷ zusammengespannt wird. Damit, dass dieser Begriff von Natur, ausgehend von den nur bedeutungstragenden Prädikaten, auf alles Bedeutsame, das er in die Einheit der Raumzeitlichkeit dieser Prädikate zwingt, übertragen werden kann, ist ihm die Tendenz zu seiner Verabsolutierung und damit zur Naturalisierung der praktischen Bedeutungszusammenhänge inhärent. Naturalisierung ist

¹⁶ Vgl. dazu die spätere bekannte Passage aus Heideggers *Sein und Zeit*: Im „gebrauchenden Umgang unterstellt sich das Besorgen dem für das jeweilige Zeug konstitutiven Um-zu; je weniger das Hammerding nur begafft wird, je zugreifender es gebraucht wird, um so ursprünglicher wird das Verhältnis zu ihm [...]“ (Heidegger 1977, 93) Deutet Husserl einen Untergrund des Naturhaften an (das nur „Bedeutungstragende“), der sowohl vor aller Theorie als auch aller Praxis zu lokalisieren ist, ist für Heidegger das „ursprüngliche“ Verhältnis dasjenige der Praxis des „gebrauchend-hantierenden Umgangs“ (ebd.), in dessen Verhalten jegliche Form der *theoria* verwurzelt ist, so dass „Natur‘ im Lichte der Naturprodukte“ oder als „*Naturmacht*“ stets nur „mit der entdeckten ‚Umwelt‘“ begegnet (ebd., 94 f.). Vgl. zu Heidegger die Kritik von Oskar Becker (1963, bes. 72-74).

¹⁷ In der „theoretischen Einstellung“ erfahren wir „nicht mehr Häuser, Tische, Straßen, Kunstwerke, wir erfahren bloß materielle Dinge und von solchen wertbehafteten Dingen eben nur ihre Schicht der räumlich-zeitlichen Materialität [...]“ (Husserl 1952, 25)

also, kurz gefasst, dort vollzogen, wo Subjektivität in das ihr fremde Terrain des nur Bedeutungstragenden eingestellt wird.¹⁸

Der dritte Begriff von ‚Natur‘ ist für Husserl der neuzeitlich-mathematische. Er befasst ein „Ansich‘ der Naturobjekte in einem neuen Sinn“ (ebd., 317), indem über die Eliminierung der Bedeutungsprädikate hinaus sämtliche „Sinnesqualitäten der Dinge“ (ebd., 316) ausgeschaltet werden. Dieses neue Ansich enthält folglich „nichts Sinnliches mehr“ und ist „ausschließlich in rein logischen und mathematischen Prädikaten charakterisierbar“ (ebd., 317).

Es könnte nun im Sinne Husserls gesagt werden, dass der zweite Begriff von Natur, der sich lediglich zum dritten Begriff radikalisiert, keine Grundlage dafür bereitstellt, das Geistige an ihm selbst zum Thema zu machen. Im Gegensatz dazu vermag eine Theorie der Geistigkeit als phänomenologische Psychologie oder transzendente Phänomenologie eine sinnkonstitutive und sinngenetische Aufklärung beider Begriffe von Natur durchzuführen. In dieser Durchführung verwandelt sich die so gefasste Natur in eine zweistufige Lebensweltwissenschaft, welche zunächst die Aufgabe einer eidetisch-ontologischen „Gliederung der ursprünglichen Lebenswelt“, wie es bereits im Vortrag von 1919 heißt (ebd., 327), entdeckt und später, wie Husserl in seiner Schrift *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* ausführt, mit transzendentalphänomenologischen Mitteln die Sinngenesis der mathematischen Naturwissenschaft aufklärt. Dabei wird das Recht einer sowohl deskriptiven als auch mathematischen Naturwissenschaft nicht angetastet, sondern es wird vor allem das Recht Letzterer, im Aufweis ihrer Sinngenesis, in seinen Grenzen fixiert. Die Freiheit, die sich hier zeigt, besteht darin, auf der Grundlage einer durch den freien Akt der Epoché von den Schranken der „natürlichen Einstellung“ befreiten Geistigkeit die transzendental-historischen Voraussetzungen des Verständnisses von Natur in der Aufklärung ihrer Sinnimplikationen aufzudecken und zu ihnen Stellung zu beziehen.

An diesem zweiten Begriff der Natur ist bemerkenswert, dass sich ein objektivierender Bezug auf Natur als das Resultat einer verkappten subjektivi-

¹⁸ Naturalisierung gründet für Husserl in der „natürlichen Einstellung“, sofern diese im Vorgang ihrer Verweltlichung die verräumlichende und verzeitlichende „Anknüpfung“ (Husserl 1987, 317) des Geistig-Seelischen an die Leiblichkeit besagt. Demnach fungiert die natürliche Einstellung als Boden für jegliche theoretische Einstellung, wie die Naturalisierung seitens der Theorie wiederum die natürliche Praxis modifiziert.

ven Haltung erweist. Wie die von Husserl in seiner *Krisis*-Schrift entworfene Genealogie der Mathematisierung der Natur zeigt,¹⁹ betrifft dies insbesondere auch die Genese der neuzeitlichen europäischen Naturwissenschaft. Vor diesem Hintergrund ließe sich konstatieren, dass Husserl die Ansicht, dass eine beim Objekt ansetzende objektive Naturwissenschaft in Bezug auf Wirklichkeitserkenntnis alleinige Geltung beanspruchen könne, als Schein aufgedeckt hat, während Conrad-Martius die Möglichkeit auslotete, wie *unter Berücksichtigung des Gegebenen* Natur selbst zum Gegenstand theoretischer Analyse werden kann.

Husserls Bestimmungen des Naturhaften stellen zwar den Gegensatz von Natur und Geist in Frage, doch in einem wiederum so starken Maße, dass ‚Natur‘ in eine Diversität von Bewegungen des transzendental Geistigen aufgelöst wird. Dies wird dadurch erklärbar, dass für Husserl ‚Natur‘ in erster Linie offenbar nur in einer Abwehrhaltung gegen szientistische Vereinsseitigungen thematisch wird, wie sie sich insbesondere im Verlauf des 19. Jahrhunderts herauskristallisiert hatten. ‚Natur‘ ist hier stets ein Positivum, ein Vorgefundenes, und als dieses für Husserl ein aufzuklärendes ‚Geistiges‘:²⁰ auf unterschiedliche Weise naturwissenschaftlich oder weltanschaulich („populär“) vorgeprägt. Demgegenüber könnte jedoch gerade der erste, lebensweltliche Begriff von Natur als eines *Für-sich-seins* Ausgangspunkt für eine alternative Analyse werden, in der nicht schon ein theoretisches Vorwissen, sondern der Umgang mit Naturhaftem als einem Geflecht autochthoner Selbstentfaltungsprozesse und damit Natur als ein ganz Anderes im Vordergrund stünde – will heißen: ohne dass Natur entweder als Korrelat naturalistischer Standpunkte festgeschrieben wird noch zum Appendix eines universalen sinnkonstituierenden Bewusstseins avanciert. Dies würde Husserls Rekurs auf die sinngenetische Leistung transzendentaler Subjektivität nicht obsolet machen; im Gegenteil könnte die Etablierung eines alternativen Zugangs zum Verstehen des Naturhaften die Analyse der Sinngenesis der resp. europäischen Naturbegriffe ergänzen. Ein Aufweis des bewusstseinsmäßig nicht zu vereinnahmenden, *als dieses* jedoch noch erfahrbaren und beschreibbaren Naturhaften restituiert auch nicht die Dichotomie

¹⁹ Vgl. den Zweiten Teil von Husserls *Krisis*-Schrift (Husserl 1954).

²⁰ Darin liegt: Naturwissenschaft jeglicher Couleur kann in ihren Grundvoraussetzungen zwar sinnkonstitutiv aufgeklärt, Sinnhaftes jedoch nicht von Naturwissenschaft, geschweige denn von Naturalismen welcher Art auch immer getroffen werden.

von Natur und Geist derart, dass nun das Geistige für ein auffassendes Bewusstsein in weitestem Sinne stünde und Natur für solches, das sich einer Verortung in diesem Bewusstsein entzöge. Im geistigen Bezug auf die Natur wird diese sozusagen freigegeben und in der ihr eigenen Bewegungsform fassbar.

Hier setzt das naturphilosophische Denken von Conrad-Martius an, deren Interesse auf eine philosophische Klärung der Selbstentfaltungsprozesse der Natur resp. von lebendigen Organismen zielt. Diesbezüglich restituiert Conrad-Martius Aristoteles' Denken und seine Begrifflichkeit, stellt sie aber in den Aufriss einer phänomenologisch grundierten Metaphysik des „Transphysischen“. Ihr Buch *Der Selbstaufbau der Natur* von 1944 führt im Untertitel zwei Begriffe an, die in dieser Hinsicht relevant werden: „Entelechie“ und „Energie“ (Conrad-Martius 1944).²¹ Es geht darum, ‚Natur‘ in den Dimensionen ihrer Selbstorganisation zu fassen, was vorwegnimmt, was später unterschiedlich als *self-assembly* (die Bildung von thermodynamischen Minimalstrukturen bei fehlender Komplexität) bzw. *self-organization* (die Bildung von komplexen, nicht gleichgewichtigen Strukturen) oder als *autopoietisches System* beschrieben wurde²² – mit dem gravierenden Unterschied, dass Conrad-Martius mit ihrem Konzept nicht auf dem Boden moderner Naturwissenschaft verbleibt, sondern in eine konstruktive Auseinandersetzung mit ihr eintritt.

Das Entelechiale erläutert Conrad-Martius mit der Selbstentfaltung eines jeweiligen „Logos“, des „typischen allgemeinen ‚Sinns‘“, der ein Lebewesen als das entstehen lässt, was es ist, und zwar so, dass „derjenige Faktor, der dazu berufen ist, den Organismus der typischen Art gemäß ganzheitlich zu gestalten, *selber diese typische Art darstellt*“ (Conrad-Martius 1944, 56). Damit bringe es die Entelechie zustande, „ohne Einsicht in den Sinn des Vorgangs dennoch sinngemäß zu Werke zu gehen“ (ebd.). Mit dieser Auffassung distanziert sich Conrad-Martius von teleologischen Konzepten, die einen „ideellen Plan“ vorsehen, nach dem sich ein zu Entwickelndes zu orientieren hätte: Dieses ist vielmehr „selber dieser ideelle Plan“ (ebd.).

„Entelechiale Energetik“ setzt Conrad-Martius der „physischen Energetik“ in dem Sinne entgegen, dass Letztere, nur „zufällig und sekundär“ sei,

²¹ Vgl. hierzu auch Conrad Martius' Vortragsfolge „Die schöpferische Entwicklung des Lebendigen“ (Conrad-Martius 1949, 7-74).

²² Vgl. Halley & Winkler 2008; Maturana & Varela 1980.

sofern sie auf „der raumdynamischen Gesamtkonstellation physisch substantieller Gegebenheiten“ basiere, wohingegen Erstere als die „an sich selbst auf eine bestimmte Wirkleistung hindrängende Aktualisierungspotentialität“ das „primär“ Energetische darstelle (ebd. 381). In diesem Zusammenhang ist die Neubestimmung von *Kausalität* von zentraler Bedeutung. Diese ist für Conrad-Martius, anders als für den neuzeitlichen Idealismus, ebenso wenig „eine dem menschlichen Verstande [...] eingeprägte Denkform“,²³ wie das Entelechiale einem ideellen Plan untersteht. Kausalität wird hier vielmehr an die „Wirkleistung“ der entelechialen Energetik zurückgebunden, an die „allgemeine Wirkform der Natur selber“ (Conrad-Martius 1964, 161).²⁴ Dem entsprechend bestimmt Conrad-Martius das Wirkliche als „das sich selber Wirkende“: Ihm komme „die ‚Kraft‘“ zu, „sich aus sich selber zum eigenen Sein und damit auch zu dem zu erheben, was es ist“ (Conrad-Martius 1965, 275). Die von ihr häufig gebrauchte Wendung „wirkliche Wirklichkeit“ besagt somit nicht das tautologische Insistieren auf einem eigenen Begriff des Wirklichen, sondern benennt den energetisch-entelechialen Kern, der das ‚Wirkende‘ im deutschen Wort von ‚Wirklichkeit‘ erläutert.

Was mithin das Verhältnis von Geist und Natur in Conrad-Martius' Naturphilosophie betrifft, kann resümiert werden, dass 1. ‚Geist‘ als objektiver Logos nicht bewusstseinsrelativ, aber bewusstseinszugänglich ist; 2. ‚Natur‘ weder bewusstseinsrelativ noch geistrelativ ist, sondern das Ineinander von Logos und realen Wirkpotenzen darstellt: *Leben* ist das in je einem einzelnen Fall erfolgende Sich-Auswirken eines Logos.

Wenn für Husserl Naturalisierung dort vorliegt, wo Subjektivität in das ihr fremde Gebiet dessen eingestellt wird, was in seinem Sinn als ‚bloße Natur‘ nur bedeutungstragend ist, wird deutlich, dass er den Realitätsansatz der Münchener-Göttinger eben auf diese Weise versteht: dass das Geistige (Logos) im Naturhaften als dem nur Bedeutungstragenden verankert wird. Erfolgt diese Verankerung wie bei Conrad-Martius in der Form eines Ontologischen, wird der Vorwurf einer naturalisierenden Ontologie verständlich, wie ihn Husserl an die Münchener-Göttinger richtet. Demgegenüber kann

²³ Vgl. Conrad-Martius' Vortrag „Präformismus in der Natur“ von 1943 (Conrad-Martius 1964, 153-173; hier: 161).

²⁴ Auch in dieser Hinsicht wird die von Husserls aufgestellte Alternative von „Kausalität“ (als naturwissenschaftlicher Kategorie der Wirkweise des Physischen) und „Motivation“ (als Bewegungsgesetzlichkeit des Geistigen) überstiegen (vgl. Husserl 1952, §§ 54 ff.).

jedoch eingewendet werden, dass ‚Natur‘ im Verweis auf das nur Bedeutungstragende in dem Sinn unterbestimmt ist, dass aus ihr, in der Folge einer idealistischen Voraussetzung, das geistige Prinzip abgezogen wird, während umgekehrt Conrad-Martius das tragende, zugrunde liegende (‚substantielle‘, ‚hyletische‘) Moment keineswegs zurückweist, sondern es mit einer Form des Logos verbindet. Dadurch wird eine transzendente Bestimmung des Geistigen nicht abgewiesen, sie wird nur begrenzt vor dem Hintergrund einer Weitung des Logos, bezüglich dessen die transzendente Tiefendimension eines sich selbst verstehenden Selbst, wie es der Mensch ist, eine Sonderform darstellt – der es aber zugleich zukommt, einen Zugang zur Erschließung des Logoshafte in seiner Weite zu erlangen.

In Schelers metaphysischem Entwurf bildet das Pendant zum „Geist“ nicht die Natur, sondern der „Drang“. Das mit diesen Begriffen Bezeichnete tritt auch hier streng genommen nicht in der Form des Gegensatzes, und auch nicht der Polarität oder der Dualität auf. Geist und Drang sind keine Gegensätze, weil sie ineinander wirken; sie stellen keine Polarität dar, weil sie einander nicht polar gegenüber stehen, und sie bilden kein duales Verhältnis, weil sie, in metaphysischer Perspektive, nur zwei Attribute von unendlich vielen Attributen des absoluten Grundes sind. Für das menschliche Erfassen verweisen Geist und Drang zunächst auf zwei differente Dimensionen des Erfahrbaren in einem weitesten Sinn: auf die nur in widerständigem Erleben erfahrbare Realität („Dasein“) einerseits und auf das Geistige, Logoshafte („Sosein“)²⁵ in den verschiedenen Stufen seiner Realisierung, an denen der Mensch partizipieren kann, andererseits. Das Eingelassensein des Geistigen in das Reale deutet darauf hin, dass Geist und Drang im Konkret-Wirklichen nur als Konglomerat erscheinen.²⁶ Das Naturhafte würde hier auf ein Weltwerden verweisen, das zeigt, wie das Geistige den Drang entbunden hat und, durch die „Krafterfunktionen“ des so entbundenen Dranges seinerseits zu seiner „Aktuierung“ veranlasst, dem Drang ein ideelles „Projektum“ vorhält (vgl. hierzu Scheler 1979, 185 ff.).

Das Konglomerat von Geist und Drang markiert den konkreten Umkreis, in und mit dem der Mensch sein Habitat erhält – also das Themenfeld der philosophischen Anthropologie. In Anknüpfung an Nietzsches vor dem

²⁵ Mit seinen Begriffen „Dasein“ und „Sosein“ schließt sich Scheler an die traditionelle Begrifflichkeit von *existentia* und *essentia* an (vgl. z. B. Scheler 1976, 188).

²⁶ „Das realisierende Seinsprinzip und das Ideierende können nur zusammen funktionieren. Jede Idee ist ‚cum‘ Realwerden des Realen.“ (Scheler 1979, 190).