

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 60 (2013)

Heft: 2

Artikel: Theoretische oder praktische Philosophie? : Zur phänomenologischen Auseinandersetzung mit dem Buddhismus

Autor: Staub, Christoph

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760999>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 04.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

CHRISTOPH STAUB

Theoretische oder praktische Philosophie?

Zur phänomenologischen Auseinandersetzung mit dem Buddhismus

1. DIE PROBLEMATIK KOMPARATIVEN PHILOSOPHIERENS

Stärker als andere philosophische Disziplinen ist die komparative Philosophie, die sich mit nichteuropäischen Traditionen des Denkens beschäftigt, mit der Forderung konfrontiert, Rechenschaft abzulegen über den Gegenstand und die Methode ihrer Untersuchungen. Vorbehalte gegenüber dem komparativen Unternehmen haben sowohl Vertreter der eurozentrischen Philosophieauffassung geäußert, die durch die Auseinandersetzung mit östlichen Traditionen den klassischen Philosophiebegriff in Frage gestellt sehen, als auch Repräsentanten der sich neu etablierenden Disziplin der interkulturellen Philosophie, deren Kritik vor allem methodischer Natur ist. Ein weiterer Kritikpunkt wird von hermeneutischer Seite gegen die komparative Philosophie ins Feld geführt. Er besagt, dass es für die Begriffe der westlichen Philosophie in den östlichen Traditionen keine Entsprechung gebe und ein Vergleich im eigentlichen Sinn daher nicht möglich sei. Die These, dass Begriffssysteme unterschiedlicher philosophischer Traditionen nicht vergleichbar sind, ist Teil von Gadamer's hermeneutischer Theorie, gemäss der die Begriffsstruktur, die unser Verstehen prägt, ausserhalb des besonderen Rahmens der eigenen Tradition nicht zur Anwendung kommen kann. Deutlich zum Ausdruck bringt Gadamer diese Auffassung in dem Aufsatz *Begriffsgeschichte als Philosophie*:

„Nur sie [sc. die philosophische Tradition des Abendlandes] können wir befragen; denn die rätselhaften Aussageformen von Tiefsinn und Weisheit, die in anderen Kulturen, insbesondere des Fernen Ostens, entwickelt worden sind, stehen mit dem, was abendländische Philosophie heisst, in einem letzten Endes nicht überprüfbaren Verhältnis, insbesondere deshalb, weil die Wissenschaft, in deren Namen wir fragen, selber eine abendländische Entdeckung ist.“¹

Trotz der kritischen Stellungnahme Gadamer's zur Möglichkeit fremdkulturellen Verstehens ist seine hermeneutische Theorie durchaus von Relevanz für die methodischen Probleme der vergleichenden Philosophie. Darauf haben Komparatisten wie Jean-Paul Reding und Wilhelm Halbfass

¹ GADAMER, Hans-Georg: *Begriffsgeschichte als Philosophie*, in: Archiv für Begriffsgeschichte 14 (1970) 137–151, hier 137.

hingewiesen. Massgeblich ist dabei eine Theorie des Textverstehens, die von der Möglichkeit ausgeht, dass das Verstehen eines Textes durch unterschiedliche Traditionen bestimmt sein kann. Die „Verschmelzung“ betrifft dann nicht nur zeitlich auseinander liegende Verstehenshorizonte, sondern auch getrennte Überlieferungen. Die Texte anderer Traditionen werden so aufgefaßt, als seien sie innerhalb der eigenen Tradition entstanden, aber wie neue Werke noch ohne Wirkungsgeschichte.²

Auseinanderzusetzen hat sich die komparative Philosophie auch mit bestimmten Vorurteilen, die unter westlichen Philosophen verbreitet sind. So ist die Rezeption der östlichen, insbesondere der indischen Philosophie – das zeigt auch das Zitat von Gadamer – vorwiegend durch religionsgeschichtliche und religionswissenschaftliche Fragestellungen bestimmt, wobei der Soteriologieproblematik ein besonderer Stellenwert zukommt. Dass die philosophische Rationalität im indischen Denken nicht auf die theoretische Bewältigung soteriologischer Probleme beschränkt ist, ist in jüngerer Zeit vor allem von Amartya Sen betont worden. Aufgrund der emphatischen Kontrastierung von „östlichem“ praktisch-religiösem Denken und „westlichem“ theoretischem Denken wird nach Sen die säkulare Tradition der indischen Philosophie, innerhalb welcher wissenschaftstheoretische, skeptische und auch atheistische Abhandlungen eine wichtige Rolle spielen, nur unzureichend zur Kenntnis genommen.³ Auch B.K. Matilal, Jonardon Ganeri und andere weisen in ihren Untersuchungen darauf hin, dass die Komplexität der begrifflichen Analyse und die Differenziertheit der methodischen Reflexion in der indischen Philosophie Vergleiche in verschiedenen Bereichen der Philosophie, wie z.B. der Logik, der Sprachphilosophie oder der Epistemologie, möglich machen.⁴

Die komparative Philosophie beschränkt sich bei der Beschäftigung mit Texten nichteuropäischer philosophischer Traditionen nicht auf die Feststellung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden. Für den Komparatisten geht es auch darum, neue Fragestellungen und Problemhorizonte aufzuzeigen und damit einen kreativen Prozeß des Denkens in Gang zu setzen. Dieses kreative Moment des Vergleichens wird insbesondere in der komparativen Ethik deutlich. In unserem alltäglichen Umgang mit anderen

² HALBFASS, Wilhelm: *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*. Basel: Schwabe 1981, 183ff.; REDING, Jean-Paul: *La philosophie comparée*, in: *Encyclopédie philosophique universelle*. Vol. 4. Paris: Presses universitaires de France 1998, 1203–1214, hier 1211.

³ SEN, Amartya: *The Argumentative Indian. Writings on Indian Culture, History and Identity*. London: Penguin 2006, 21ff. Vgl. ebd. 23: „Indeed, Sanskrit not only has a bigger body of religious literature than exists in any other classical language, it also has a larger volume of agnostic or atheistic writings than in any other classical language.“

⁴ Vgl. z.B. MATILAL, Bimal K./SHAW, Jaysankar Lal (Hgg.): *Analytical Philosophy in Comparative Perspective. Exploratory Essays in Current Theories and Classical Indian Theories of Meaning and Reference*. Dordrecht: Reidel 1985; MATILAL, Bimal K.: *Logic, Language and Reality. Indian Philosophy and Contemporary Issues*. Delhi: Motilal Banarsidass 1990; GANERI, Jonardon: *Philosophy in Classical India*. London: Routledge 2001.

Menschen sind wir dazu herausgefordert, unsere eigene moralische Haltung mit derjenigen anderer Menschen in Beziehung zu setzen. Dies ist vor allem dann der Fall, wenn die Haltung des Anderen durch ein uns fremdes Wertesystem geprägt ist. Mit dem Vergleich von Wertesystemen unterschiedlicher Kulturen erweitert sich der Horizont von Handlungsmöglichkeiten; das Bewußtsein, das wir davon haben, stellt, wie Wilhelm Halbfass in seinem Aufsatz *Beobachtungen zur Grundlegung vergleichender Ethik* sagt, „eine Verlängerung, eine Extrapolation individuellen Alternativbewusstseins und individueller Wahlmöglichkeiten“ dar.⁵ Hier und in anderen Schriften weist Halbfass darauf hin, daß die neueren Versuche einer hermeneutischen Grundlegung der komparativen Philosophie nicht, wie dies in der Entstehungszeit der vergleichenden Disziplinen der Fall war, einem positivistischen Wissenschaftsideal verpflichtet sind. Was den Komparatisten nach Halbfass auszeichnet, ist die „Bereitschaft zum Angesprochensein“ – die Bereitschaft also, sich im Vergleich mit anderen „Gedanken und Orientierungsweisen“ auf die Befragung der eigenen Prämissen einzulassen. Zugleich betont Halbfass die Notwendigkeit, die Voreingenommenheit des Verstehens zu akzeptieren. Die Intention, das Andere oder Fremde gänzlich „aus sich selbst“ verstehen zu wollen, würde dem Ziel einer philosophischen Auseinandersetzung mit anderen Denktraditionen nicht dienen.⁶

2. HUSSERLS DEUTUNG DER INDISCHEN PHILOSOPHIE

Die Kontrastierung verschiedener Rationalitätstypen und die Fokussierung auf die Soteriologieproblematik kennzeichnen zu einem grossen Teil auch die Ausführungen Husserls zur indischen Philosophie. Seine Äusserungen zum indischen Denken machen deutlich, dass er diesem einerseits einen hohen Stellenwert zumisst, dass er es aber andererseits nicht als Philosophie im eigentlichen Sinne gelten lassen will. Die in der indischen Philosophie erbrachten Leistungen sieht Husserl weniger im theoretischen als im praktischen Bereich.⁷

Husserl hat sich nur sporadisch zur indischen Philosophie geäussert. Bezug auf das indische Denken nimmt er in dem 1935 in Wien gehaltenen

⁵ HALBFASS, Wilhelm: *Beobachtungen zur Grundlegung vergleichender Ethik*, in: MALL, Ram A./SCHNEIDER, Notker (Hgg.): *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht*. Amsterdam: Rodopi 1996, 31–38, hier 31.

⁶ HALBFASS, Wilhelm: *Beobachtungen zur Grundlegung vergleichender Ethik*, 33, 35; DERS.: *Indien und Europa*, 186.

⁷ Zu Husserls Auseinandersetzung mit dem Buddhismus vgl. auch den kürzlich erschienenen Aufsatz von NI, Liangkang: *Husserl und der Buddhismus*, in: *Husserl Studies* 27 (2011) 143–160.

Vortrag „Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit“,⁸ in welchem die dichotomisierende Sichtweise klar zum Ausdruck kommt. Husserl vertritt hier die These, dass die „theoretische Einstellung“ in Philosophie und Wissenschaften erstmals in der griechischen Philosophie zum Durchbruch gekommen sei. Die orientalisch-philosophische Philosophie sei dagegen ein durch die „religiös-mythische Einstellung“ geprägtes Denken, das als praktisches, interessebestimmtes Denken von der europäischen Gestalt der Philosophie zu unterscheiden sei. Nur die europäische Philosophie habe Sinngebilde hervorgebracht, die eine universale, die eigene kulturelle Sonderwelt transzendierende Intention hätten.⁹ Kulturen wie Indien oder China stellten dagegen „bloss empirische [...] anthropologische [...] Typ[en]“ dar, deren Entwicklung im Rahmen einer „relativ geschlossenen Geschichtlichkeit“ verlaufen sei.¹⁰ Die daraus abgeleitete Forderung Husserls, dass die europäische Philosophie andern Traditionen des Denkens als massgebliche Gestalt zu dienen habe, ist zum Gegenstand kontroverser Diskussionen geworden. Husserl wird vorgeworfen, mit seiner Theorie von der „Europäisierung der Menschheit“ einer eurozentrischen Position Vorschub zu leisten, die lediglich dazu diene, die Überlegenheit der eigenen Tradition zu behaupten.¹¹ Allerdings gibt es auch Versuche, Husserls „Eurozentrismus“ – seine Rückführung von Wissenschaft und Philosophie auf die Urstiftung bei den Griechen – methodologisch zu deuten. Seine These, dass die in der griechischen Philosophie zum Durchbruch gekommene theoretische Einstellung anderen kulturellen Welten als Leitbild zu dienen habe, sei nicht Ausdruck einer unrechtmässigen Homogenisierungsforderung. „Europa“ diene Husserl nicht als empirischer, sondern als transzendentaler Begriff; entsprechend sei der Ausdruck nicht in einem mundanen, sondern in einem transzendentalen, und damit in gewisser Weise „ortlosen“ Sinn zu verstehen.¹²

Die in den 20er Jahren entstandenen Texte zur indischen bzw. buddhistischen Philosophie – es handelt sich im Wesentlichen um eine im Frühjahr 1925 erschienene Rezension einer Neuausgabe der Übersetzung von Teilen der Lehrreden Buddhas aus dem Suttapiṭaka durch Karl Eugen Neumann und einen im Januar 1926 verfassten Text über *Sokrates und*

⁸ HUSSERL, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hua Bd. VI. Den Haag: Nijhoff 1976, 314ff. Die Schriften von Husserl werden mit Ausnahme des Textes *Sokrates – Buddha* nach der Husserliana-Ausgabe (Hua) zitiert.

⁹ HUSSERL, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, 328, 322.

¹⁰ HUSSERL, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, 14, 326.

¹¹ HOLENSTEIN, Elmar: *Europa und die Menschheit. Zu Husserls kulturphilosophischen Meditationen*, in: JAMME, Christoph/PÖGGELER, Otto (Hgg.): *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989, 40–64.

¹² SEPP, Hans Rainer: *Homogenisierung ohne Gewalt? Zu einer Phänomenologie der Interkulturalität im Anschluss an Husserl*, in: SCHNEIDER, Notker (Hg.): *Philosophie aus interkultureller Sicht*. Amsterdam: Rodopi 1997, 263–275.

*Buddha*¹³ – machen deutlich, dass die dichotomisierende Sichtweise, wie sie für den Vortrag von 1935 kennzeichnend ist, Husserls Zugang zur indischen Philosophie nicht vollständig bestimmt hat. Im Vordergrund beider Texte steht das Bemühen, Anknüpfungspunkte für die westliche Philosophie im indischen Denken zu finden und Verbindungslinien zwischen beiden Denktraditionen aufzuzeigen. So würdigt Husserl im Rezensionstext in emphatischer Weise die philosophische Bedeutung der kanonischen Schriften des Buddhismus und vergleicht sie mit den grossen Werken der europäischen Philosophie. Die Phänomenologie stellt nach Husserl einen geeigneten Ausgangspunkt dar, um eine dem europäischen Denken „völlig entgegengesetzte“ Weltanschauung kennen zu lernen. Es ist die „religiös-ethische Methodik seelischer Reinigung“ bzw. die im Buddhismus gelehrt Art, die „Welt [...] zu überwinden“, die es dem Phänomenologen ermöglicht, das buddhistische Denken zur transzendentalen Gestalt der Phänomenologie in Beziehung zu setzen. Das Fundament, von dem aus die Bezugnahme erfolgt, ist die Unterscheidung von natürlicher und phänomenologischer Einstellung. So sei dem buddhistischen Denken die Einstellung des Phänomenologen nicht fremd; wie dem Phänomenologen gehe es dem buddhistischen Philosophen darum, die natürliche Einstellung aufzuheben und einen transzendentalen Standpunkt zu gewinnen.¹⁴

Im Text *Sokrates und Buddha* weist Husserl zunächst wie im Wiener Vortrag auf die unterschiedliche Ausrichtung der indischen und der griechischen Philosophie hin: Das indische Denken „geht auf Erlösung“; die griechische Philosophie hingegen zielt auf die von allen praktischen Interessen befreite theoretische Erkenntnis.¹⁵ Was nach Husserl indische und griechische Philosophie unterscheidet, ist die Weise, wie in der indischen Philosophie das theoretische wissenschaftliche „Erkenntnisstreben“ dem praktischen Ziel der „eigenen ‚Seligkeit‘“ untergeordnet wird.¹⁶ Im weiteren Verlauf der Abhandlung geht es Husserl allerdings darum, über die bloss Kontrastierung der beiden Denktraditionen hinaus auf übereinstimmende philosophische Intentionen insbesondere von indischer Philosophie und Phänomenologie hinzuweisen. Husserl nennt die radikale Einstellung, die diese gegenüber dem natürlichen „Weltleben“ einnehmen: Nicht bestimmte Tatsachen oder bestimmte Werte, sondern die Welt „als ganze“ soll zum

¹³ HUSSERL, Edmund: *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*. Hua Bd. XXVII. Dordrecht: Kluwer 1989, 125f.; HUSSERL, Edmund: *Sokrates – Buddha*, in: *Husserl Studies* 26 (2010) 5–17. Zur Entstehung dieser Texte vgl. SCHUHMANN, Karl: *Husserl and Indian Thought*, in: CHATTOPADHYAYA, D.P./EMBREE, Lester/MOHANTY, Jitendranath (Hgg.): *Phenomenology and Indian Philosophy*. New York: State University of New York Press 1992, 20–43, hier 25ff., und das editorische Vorwort von LUFT, Sebastian: *Editorial Report*, in: *Husserl Studies* 26 (2010) 1–4. Schuhmann (ebd. 27f.) weist darauf hin, dass Husserl die buddhistische Philosophie mit der indischen Philosophie gleichsetzt.

¹⁴ HUSSERL, Edmund: *Aufsätze und Vorträge*, 125f.

¹⁵ HUSSERL, Edmund: *Sokrates – Buddha*, 5, 7.

¹⁶ HUSSERL, Edmund: *Sokrates – Buddha*, 12.

Gegenstand der erkennenden und wertenden Betrachtung gemacht werden.¹⁷ In dem Phänomenologie und indisches Denken verbindenden Motiv des Einstellungswechsels lassen sich sowohl theoretische als auch praktische Aspekte unterscheiden. So bleibt die praktische Motivationskraft, die die philosophische Daseinsform für den phänomenologisch Interessierten hat, auch in phänomenologischer Einstellung erhalten. Im Buddhismus wiederum wird mit dem Einstellungswechsel auch eine die Welt als ganze „überschauende“ Haltung angestrebt. Die Gemeinsamkeit zwischen phänomenologischer und buddhistischer Philosophie sucht Husserl weniger in sachhaltigen philosophischen Fragestellungen als in einer bestimmten Haltung zur philosophischen Tätigkeit selbst.

Bemerkenswert ist, dass Husserl die Ausrichtung auf das praktische Ziel der „Weltentsagung“, die für ihn ein Wesensmerkmal der indischen Philosophie darstellt, mit Hilfe phänomenologischer Termini beschreibt: Der Einzelne kann zur Verfolgung dieses praktischen Ziels „die absolute Seinssetzung der Welt inhibieren“; er kann es unterlassen, „sich auf ihren Boden zu stellen“. Das Ich kann in theoretischer und praktischer Weise „Epoché“ üben; es lebt dann „in gewollter Willenslosigkeit, in theoretischer und praktischer Weltentsagung“.¹⁸

Der Frage nach der praktischen Bedeutung theoretischer Erkenntnis widmet sich Husserl in den 20er Jahren in verschiedenen Schriften. Wissenschaftstheoretische Probleme, mit denen sich Husserl bereits in seinen frühen Arbeiten beschäftigt, werden in seiner mittleren Schaffensperiode, aus der auch die beiden Texte zur indischen Philosophie stammen, vermehrt im Kontext einer ethischen Fragestellung diskutiert. Aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang die von Husserl verfassten „Kaizo“-Aufsätze, die in den Jahren 1923 und 1924 in der japanischen Zeitschrift *The Kaizo* („Erneuerung“) veröffentlicht wurden.¹⁹ Entsprechend dem Titel der Zeitschrift stellt Husserl seine Überlegungen zur politisch-sozialen Situation in den Nachkriegsjahren unter das Motto der „Erneuerung“ im Sinne einer „ethischen Umkehr“.²⁰ Husserl vertritt in diesen Aufsätzen die Auffassung, dass das „gesamte [...] handelnde [...] Leben“ des Menschen unter dem „einheitlich regelnden Gesichtspunkt der Vernunft“ zu stehen habe.²¹

¹⁷ HUSSERL, Edmund: *Sokrates – Buddha*, 11.

¹⁸ HUSSERL, Edmund: *Sokrates – Buddha*, 16. Vgl. hierzu auch SINHA Debabrata: *Theory and Practice in Indian Thought. Husserl's Observations*, in: *Philosophy East and West* 21 (1971) 255–264, hier 262, Fn. 12.

¹⁹ Es handelt sich um fünf Aufsätze, von denen damals allerdings nur drei publiziert wurden. Vgl. HUSSERL, Edmund: *Aufsätze und Vorträge*, 3ff.

²⁰ HUSSERL, Edmund: *Briefwechsel*, in: *Husserliana*. Dokumente Bd. 3 Tl. 7. Dordrecht: Kluwer 1994, 253.

²¹ HUSSERL, Edmund: *Aufsätze und Vorträge*, 21. Als Beispiel eines „Lebens aus reiner Vernunft“ nennt Husserl Sokrates' ethische Lebensform. Diese beinhaltet „ein Leben, in dem der Mensch in unermüdlicher Selbstbesinnung und radikaler Rechenschaftsabgabe Kritik – letzttauswertende Kritik – an seinen Lebenszielen und dann natürlich, und durch sie vermit-

Die in den „Kaizo“-Aufsätzen erhobene Forderung nach Erneuerung richtet sich auch an die Wissenschaften. In verschiedenen Texten weist Husserl auf die Verknüpfung von theoretischem Begründungsanspruch in den Wissenschaften und ethischer Besinnung hin. So sind nach Husserl die Wissenschaften in der durch die neuzeitliche Wissenschaftsentwicklung bedingten „objektivistischen“ Gestalt als „Mittel praktischer Weisheit“ nicht von Nutzen.²² Erst durch die Radikalisierung der Idee der Wissenschaftlichkeit wird die praktische Bedeutung der Wissenschaften für das Leben des Einzelnen und für die Gesellschaft deutlich. Dem „positivistischen Begriff der Wissenschaft“ setzt Husserl das Konzept einer universalen, „sich absolut rechtfertigenden“ Wissenschaft entgegen, das nur auf der Grundlage der selbstverantwortlichen Tätigkeit des Wissenschaftlers und Philosophen zu realisieren ist.²³ Zu einem selbstverantwortlichen Wesen macht ihn die Bereitschaft, die Geltungsansprüche der wissenschaftlichen Erkenntnis und die in der eigenen Lebenshaltung implizierten Setzungen zu rechtfertigen.²⁴ In phänomenologischer Einstellung wird der „naive Erkenntnisprozess“ einer den jeweiligen Erkenntnisinteressen nachgehenden Forschung „inhibiert“ und „ein neues Leben inszeniert“, in dem die wissenschaftliche Erkenntnispraxis den in der phänomenologischen „Besinnung“ herausgestellten Normen untersteht.²⁵

Mit dem Wechsel von der natürlichen in die phänomenologische Einstellung werden ethische Implikationen verknüpft. Eine zentrale Rolle spielt dabei der Begriff der ethischen Lebensform: „Jeder für sich [...] muss“ – so heisst es in den „Kaizo“-Aufsätzen in einer an die *Meditationen* von Descartes angelehnten Formulierung – „einmal im Leben jene universale Selbstbesinnung vollziehen“, die ihn zur philosophischen Reflexion befähigt und auf deren Grundlage „sein Leben als ein ethisches ursprünglich begründet“ wird.²⁶ Der ethische Mensch lebt „nicht bloss naiv [...] in seine äussere Umwelt hinein“; indem er zum „neuen“ Menschen wird, verliert er

telt, an seinen Lebenswegen, an seinen jeweiligen Mitteln übt“. Vgl. HUSSERL, Edmund: *Erste Philosophie* (1923/24). 1. Teil. Hua Bd. VII. Haag: Nijhoff 1956, 9. Die hier von Husserl vertretene ethische Position bezeichnet Melle als „ethischen Rationalismus“. Vgl. MELLE, Ullrich: *Edmund Husserl. From Reason to Love*, in: DRUMMOND, John J./EMBREE, Lester (Hgg.): *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*. Dordrecht: Kluwer 2002, 229–248, hier 242.

²² HUSSERL, Edmund: *Aufsätze und Vorträge*, 115.

²³ HUSSERL, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, 6; HUSSERL, Edmund: *Erste Philosophie* (1923/24). 2. Teil. Hua Bd. VIII. Haag: Nijhoff 1959, 3.

²⁴ HUSSERL, Edmund: *Erste Philosophie* (1923/24). 2. Teil, 197: „Echte Philosophie“ ist „universale Wissenschaft, beständig unter der Idee absoluter Rechtfertigung und universaler Wahrheit aus solcher Rechtfertigung stehend [...]“. Dieser „Idee der absoluten Selbstverantwortung – einer Verantwortung für volle und absolute Wahrheit“ ist das „philosophierende Subjekt unterstellt“.

²⁵ HUSSERL, Edmund: *Erste Philosophie* (1923/24). 2. Teil, 203f.; vgl. ebd. 244ff.

²⁶ HUSSERL, Edmund: *Aufsätze und Vorträge*, 43.

„alle Naivität“.²⁷ Wiederholt verwendet Husserl die Metapher des Erwachens, um den Vorgang zu beschreiben, der es dem Menschen ermöglicht, sich der ethischen Forderung zu stellen.²⁸ Dabei ist nach Husserl zwischen ethischer und phänomenologischer Epoché zu unterscheiden. Der ethische Mensch vollzieht, wie es in *Erste Philosophie* (1923/24) heißt, eine „Epoché“, durch die sein Leben in ethischer Hinsicht zum Thema wird. Die ethische Epoché hat dabei vorbereitenden Charakter für den Vollzug der „streng universalen Epoché“.²⁹

Für das Verständnis des Zusammenhangs von ethischer Besinnung und phänomenologischer Einstellung ist zudem die Weise von Bedeutung, wie Husserl die Motivation für den Vollzug der jeweiligen Epoché erklärt. Im Falle der „ethischen Umkehr“ spricht Husserl von dem „Entschluss“ des Menschen, sich in seinem Handeln den Normen der Vernunft zu unterstellen.³⁰ Die „Möglichkeit freier Selbstgestaltung“, das Streben, „dem persönlichen Leben hinsichtlich seiner jeweiligen urteilenden, wertenden und praktischen Stellungnahmen die Form der Einsichtigkeit bzw. [...] der [...] Vernünftigkeit zu geben“, kennzeichnen nach Husserl die ethische Lebensform des Menschen.³¹ Nicht durch äussere Bestimmung, sondern nur „aus eigener Freiheit“ kann ein Mensch sein Leben als ethisches begründen.³² Der Wechsel von der natürlichen in die phänomenologische Einstellung ist, wie Husserl in den *Ideen* (1913) sagt, „Sache unserer vollkommenen Freiheit“.³³ Der Vollzug der phänomenologischen Epoché, der zur Thematisierung unseres Weltbezugs führt und in dem die natürliche Einstellung eine Umwertung erfährt, setzt, wie Husserl in *Erste Philosophie* betont, einen freien Willensentschluss voraus. Der Philosoph „bedarf notwendig eines eigenen, ihn als Philosophen überhaupt erst und ursprünglich schaffenden Entschlusses, sozusagen einer Urstiftung, die ursprüngliche Selbstschöpfung ist“.³⁴

²⁷ HUSSERL, Edmund: *Aufsätze und Vorträge*, 34, 37, 43.

²⁸ HUSSERL, Edmund: *Aufsätze und Vorträge*, 46f., 50f.

²⁹ HUSSERL, Edmund: *Erste Philosophie* (1923/24). 2. Teil, 155: „[...] Aber immerhin kann uns das ethische Leben und seine ethisch reflektive Art, sofern wir es auch in seiner Strenge sehr wohl für möglich halten, vorbereiten, die Möglichkeit einer streng universalen Epoché, sei es auch zu anderen Zwecken, in den Blick zu bekommen.“ Vgl. ebd. 319. Zum Problem der ethischen Epoché vgl. GOTO, Hiroshi: *Der Begriff der Person in der Phänomenologie Edmund Husserls*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, 244ff.

³⁰ HUSSERL, Edmund: *Aufsätze und Vorträge*, 43.

³¹ HUSSERL, Edmund: *Aufsätze und Vorträge*, 26.

³² HUSSERL, Edmund: *Aufsätze und Vorträge*, 42.

³³ HUSSERL, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. Hua Bd. III,1. Den Haag: Nijhoff 1976, 63. Vgl. ebd. 62: „Der universelle Zweifelsversuch gehört in das Reich unserer vollkommenen Freiheit [...]“. Ebd. 64: „In Beziehung auf jede Thesis können wir und in voller Freiheit diese eigentümliche Epoché üben, eine gewisse Urteilsenthaltung [...]“.

³⁴ HUSSERL, Edmund: *Erste Philosophie* (1923/24). 2. Teil, 6f., 19.

Husserls Ausführungen zur praktischen Bedeutung theoretischer Erkenntnis und zum Verhältnis von phänomenologischer Reduktion und ethischer Besinnung bilden den Horizont, innerhalb dessen sein Verständnis der indischen Philosophie zu explizieren ist. Die in den 20er Jahren verfassten Texte zu diesem Thema stehen in einem Kontext, in dem es Husserl darum geht, die ethischen Aspekte des phänomenologischen Einstellungswechsels deutlich zu machen und das Konzept einer ethischen Lebensform von einem phänomenologischen Standpunkt aus darzustellen.

3. INTERSUBJEKTIVITÄT UND ETHIK

In ihrem Aufsatz *Empathy and Compassion as Experiential Praxis. Confronting Phenomenological Analysis and Buddhist Teachings* unternimmt Natalie Depraz den Versuch, zentrale Begriffe der phänomenologischen Intersubjektivitätstheorie und der altruistischen Ethik des Mahāyāna-Buddhismus miteinander in Beziehung zu setzen. Die verschiedenen Phasen der von Husserl beschriebenen Fremderfahrung – Depraz nennt die drei Phasen der eigenen Leiberfahrung, der assoziativen Paarung mit einem anderen Leib und des wechselseitigen imaginativen Transfers psychischer Zustände – ordnet sie bestimmten Haltungen zu, die im buddhistischen Versenkungsprozess eingenommen werden. Der Vergleich beider Traditionen dient nach Depraz dazu zu zeigen, „how much the phenomenological analysis can profit from the concretely anchored pragmatic fruitfulness of the Buddhist approach while the latter may take some insights from the accuracy of the conceptual tools Husserl laid out in his analysis.“³⁵ Einem weitergehenden Vergleich steht nach Depraz im Wege, dass Husserls Intersubjektivitätstheorie vorwiegend epistemologisch ausgerichtet ist, und nicht „ethisch-spirituell“ wie die buddhistische Theorie des Mitleids. Sie stimmt damit mit jenen Vertretern der Husserlforschung überein, die einen Zusammenhang zwischen der Intersubjektivitätsproblematik und ethischen Fragestellungen bestreiten und die These vertreten, dass Husserl in seiner phänomenologischen Analyse der Intersubjektivität keine Verbindung zu ethischen Problemen hergestellt habe.³⁶

Tatsächlich ist Husserls grundlegende Darstellung der Intersubjektivitätsproblematik in den *Cartesischen Meditationen* vorwiegend konstitutionstheoretischen Fragen der Fremderfahrung gewidmet. Mit den Begriffen der „Appräsentation“, der „Paarung“ und der „apperzeptiven Übertragung“ führt Husserl hier ein spezielles Vokabular ein, um den Vorgang der Fremderfahrung bzw. der Einfühlung phänomenologisch zu beschreiben.

³⁵ DEPRAZ, Natalie: *Empathy and Compassion as Experiential Praxis. Confronting Phenomenological Analysis and Buddhist Teachings*, in: CARR, David/CHAN-FAI, Cheung (Hgg.): *Space, Time and Culture*. Dordrecht: Kluwer 2004, 189–200, hier 192.

³⁶ RÖMPP, Georg: *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*. Dordrecht: Kluwer 1992, 11, Anm. 2.

Bei der Erklärung des Begriffs der Appräsentation bzw. der Mitgegenwärtigung geht Husserl von dem Beispiel der äusseren Wahrnehmung aus, bei der uns ein Gegenstand nur nach einer bestimmten Seite hin anschaulich gegeben ist, während die übrigen Seiten bloss appräsentiert werden. In ähnlicher Weise ist im Falle der Fremderfahrung der Andere als Körper im eigentlichen Sinne wahrgenommen, seine „leiblichen“ Eigenschaften – damit meint Husserl auch „psychische Bestimmungen“ – sind hingegen bloss „mitgegenwärtig“. Deren „erfüllende Präsentation“ ist, anders als im Falle der ungesesehenen Seiten des Wahrnehmungsgegenstandes, „apriori ausgeschlossen“.37 Dass der andere Körper als Leib aufgefasst wird, geschieht durch apperzeptive Übertragung: Er wird von uns aufgrund seiner Ähnlichkeit mit dem eigenen Leib als ebenso empfindender und wahrnehmender Körper apperzipiert und ist uns, wie Husserl mit einem aus der Assoziationspsychologie stammenden Begriff sagt, „notwendig in ursprünglicher Paarung“ mit diesem gegeben.38 Die von uns in der Erfahrung des Anderen mitgesetzten psychischen Bestimmungen – wir erwarten, dass der Andere als empfindendes und wahrnehmendes Wesen sich in bestimmter Weise verhält – werden durch dessen Handlungen und Reaktionsweisen eventuell bestätigt; eine eigentliche Erfüllung der auf Fremdes gerichteten Intentionen ist aber nicht möglich.39

Die Fremderfahrung ist nach Husserl nicht allein mit Hilfe assoziationspsychologischer Begriffe zu beschreiben; ihre Analyse erfordert auch den Rekurs auf Akte der Imagination. So spricht Husserl in den *Cartesianischen Meditationen* von der Möglichkeit, dass das Ich, das in seiner räumlichen Orientierung den Anderen im „Modus ‚Dort‘“ wahrnimmt, sich in die Position des Anderen „versetzen“ kann. Konstitutiv für die Fremderfahrung ist die Vorstellung, dass die „räumlichen Erscheinungsweisen“, die der Andere hat, mir „in Gleichheit“ zukommen würden, „wenn ich dorthin ginge und dort wäre“.40 Husserl beschreibt diesen Vorgang in einem anderen Text als ein „Sich-Hineinphantasieren“ in den Anderen.41 Es handelt sich dabei um einen wechselseitigen Prozess, in welchem ich den Anderen als jemanden erfahre, der selber wiederum auf Andere, und damit eventuell auf mich selbst, bezogen ist. Dieses „Wechselseitig-für-einander-Sein“

37 HUSSERL, Edmund: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hua Bd. I. Den Haag: Nijhoff 1950, 139.

38 HUSSERL, Edmund: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, 140ff.

39 HUSSERL, Edmund: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, 144: „In dieser Art bewährbarer Zugänglichkeit des original Unzugänglichen gründet der Charakter des seiden Fremden. Was je original präsentierbar und ausweisbar ist, das bin ich selbst, bzw. gehört zu mir selbst als Eigenes. Was dadurch in jener fundierten Weise einer primordial unerfüllbaren Erfahrung, einer nicht original selbstgebenden, aber Indiziertes konsequent bewährenden, erfahren ist, ist Fremdes.“

40 HUSSERL, Edmund: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, 146.

41 HUSSERL, Edmund: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. 3. Teil (1929–1935). Hua Bd. XV. Den Haag: Nijhoff 1973, 250.

führt zu einer „objektivierenden Gleichstellung“ meines und des Daseins aller Anderen.⁴² Die Erfahrung der Gleichrangigkeit beschreibt Husserl in einem frühen Text von 1910 in folgenden Worten:

„Es verschwindet der Unterschied zwischen Selbst und fremdem Ich, der Andere fasst mich als Fremden auf, wie ich ihn als für mich Fremden auffasse, er ist sich selbst ein ‚Selbst‘ usw. So erfolgt Gleichordnung: eine Mannigfaltigkeit gleichartiger, in gleichem Sinn selbständiger, sich fühlender, wollender Ich.“⁴³

Dass für Husserl die Frage nach dem Anderen auch eine ethische Intention hat, wird deutlich, wenn neben den Intersubjektivitätsstudien im engeren Sinne Husserls Texte zum Begriff der Sympathie und seine Ausführungen zu bestimmten Formen der personalen Gemeinschaft mitberücksichtigt werden.⁴⁴ Hier zeigt sich, dass sich ethische Fragestellungen und Probleme der Intersubjektivität nicht voneinander ablösen lassen. In den Texten zur Sympathie und zum „Gemeingeist“ weist Husserl darauf hin, dass den Prozessen der intersubjektiven Vergemeinschaftung nicht bloss Akte der einfühlenden Kenntnisaufnahme des Anderen zugrunde liegen. Zur Bildung personaler Gemeinschaften sind vielmehr auch „soziale“ Akte erforderlich, in denen der Andere versteht, dass ich mich an ihn wende. In ihnen kommt es zur „Berührung“ zwischen dem Ich und dem Du; es entsteht eine „Wirkungsbeziehung“, in der sich die personalen Subjekte in ihrem Handeln wechselseitig motivieren.⁴⁵

Zu den sozialen Akten gehören die Akte der Sympathie bzw. des Mitfühlens. Die Sympathie geht, wie Husserl betont, über das bloße Billigen oder Missbilligen des Verhaltens des Anderen, zu dem die Einfühlung befähigt, hinaus.⁴⁶ In der Sympathie bin ich als Person mit den andern Personen in einer Weise verbunden, dass ich mein Handeln an ihren Zielen ausrichte. Durch sie werde ich dazu veranlaßt, bestimmte Handlungen zu

⁴² HUSSERL, Edmund: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, 157f.

⁴³ HUSSERL, Edmund: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. 1. Teil (1905–1920). Hua Bd. XIII. Den Haag: Nijhoff 1973, 243f.

⁴⁴ Vgl. HUSSERL, Edmund: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. 2. Teil (1921–1928). Hua Bd. XIV. Den Haag: Nijhoff 1973: Texte Nr. 9 und 10; Beilagen XXIII–XXIX; HUSSERL, Edmund: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. 3. Teil: Beilage XXXI.

⁴⁵ HUSSERL, Edmund: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. 2. Teil, 166f. Vgl. ebd. 171: „Ich als Motivationssubjekt trete nun in der ursozialen Ich-Du-Beziehung nicht nur neben den Anderen als Anderen, sondern ich motiviere ihn, er motiviert mich; und in dem ausgezeichneten Verhältnis, das die Ich-Du-Beziehung, die durch soziale Akte, herstellt, liegt eine beide Subjekte umgreifende Einheit des Strebens oder spezifischen Wollens vor, in der beide wechselseitig aufeinander bezogen sind im aktuellen Bewusstsein, aufeinander als Strebenssubjekte wechselseitig zu ‚wirken‘ [...]“

⁴⁶ HUSSERL, Edmund: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. 2. Teil, 191: „In der Sympathie lebe ich nicht in der Einfühlung [...] und vollziehe nicht nur als mich mit ihm deckendes Ich meine Billigungen und Missbilligungen [...]. Sondern in der „Sympathie“ ist das andere Ich und sein Aktverhalten Thema meines Wertens, meines Liebens etc.“

vollziehen und in eine „praktische Willensgemeinschaft“ mit ihnen zu treten.⁴⁷ Sympathie als „Mitfühlen“ liegt sowohl den Akten des Mitleids als auch den Akten der Mitfreude zugrunde.⁴⁸ Das Mitleiden bedeutet aus phänomenologischer Sicht nicht, daß man unmittelbar unter dem Leid des Anderen leidet, sondern „daß man in ihn versunken in Deckung mit ihm fühlt“.⁴⁹ Man denkt sich dabei nicht bloß in den Anderen versetzt; vielmehr leidet man „wirklich“. Anders als das bloße Einfühlen ist das Mitfühlen ein „Mittun [...] im Wahrnehmen, Denken, Fühlen, Sich-entscheiden“.⁵⁰ Neben dem Mitleiden ist auch die Mitfreude eine bestimmte Weise des Mitfühlens. Auch sie kann uns zum „Mittun“ mit Anderen bewegen und ein Gefühl der Verbundenheit mit ihnen entstehen lassen. Eine besondere Form personaler Gemeinschaften ist die Liebesgemeinschaft. Sie ist nach Husserl dadurch gekennzeichnet, daß in wechselseitiger Weise das Streben des einen in das Streben des andern miteingeht. Sowohl im Fühlen als auch im Handeln bildet sich eine Einheit des Strebens und Wollens, die beide Subjekte auf einen gemeinsamen Gegenstand bezieht.⁵¹

Ullrich Melle hat darauf hingewiesen, daß Husserl in dem Text *Einführung in die Philosophie* von 1919/20 den Blick stärker auf die Sozialethik richtet.⁵² Auch in den „Kaizo“-Aufsätzen werden die zentralen Begriffe der Erneuerung und der ethischen Lebensform nicht nur im Hinblick auf den einzelnen, sondern vor allem in Bezug auf das „Gemeinschaftsleben“ thematisiert.⁵³ Die phänomenologische Analyse führt über die Akte des Einfühlens hinaus zu den Akten, in denen sich Sozialität konstituiert und in denen die Subjekte in eine aktive Beziehung zueinander treten. Mit der Thematisierung der sozialitätskonstituierenden Akte, insbesondere der Akte der Sympathie, in denen die Verflechtung von phänomenologischer

⁴⁷ HUSSERL, Edmund: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. 2. Teil, 169, 171.

⁴⁸ HUSSERL, Edmund: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. 2. Teil, 185. Husserl sagt, daß die Akte des Mitleids und der Mitfreude in Akten des Mitfühlens „fundiert“ sind. Vgl. HUSSERL, Edmund: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. 3. Teil, 514).

⁴⁹ HUSSERL, Edmund: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. 3. Teil, 513.

⁵⁰ HUSSERL, Edmund: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. 2. Teil, 188. Vgl. HUSSERL, Edmund: *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen 1921/1924*. Hua Bd. XXXVII. Dordrecht: Kluwer 2004, 194: „Mitleiden, das heisst nicht, an demselben leiden wie ein anderer, sondern ihn bemitleiden, daran leiden, dass er leidet und weil er leidet. Unser Leid ist nur mittelbar auf dasselbe Objekt gerichtet wie das des anderen. Wenn ich den anderen um den Tod seines Vaters bemitleide, so leide ich direkt nicht an dem Tod seines Vaters, sondern daran, dass er seinen Vater verloren hat.“

⁵¹ HUSSERL, Edmund: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. 2. Teil, 171ff.

⁵² MELLE, Ullrich: *Edmund Husserl. From Reason to Love*, 239: „The lecture course from 1919/20 marks the transition to Husserl's late ethics in yet another respect. In it Husserl moves from individual ethics to social ethics, claiming that any fully developed individual ethics leads necessarily into community-ethics.“

⁵³ HUSSERL, Edmund: *Aufsätze und Vorträge*, 4, 20f.

Intersubjektivitätstheorie und praktischen Problemen der Ethik deutlich sichtbar wird,⁵⁴ kommt die intentionale Analyse erst zur vollen Entfaltung.

In seinen Schriften zur Sympathie und zur personalen Gemeinschaft nimmt Husserl nur selten auf Scheler Bezug. Von Scheler erschien 1913 die Arbeit *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*; eine erweiterte Fassung dieser Arbeit wurde 1923 unter dem Titel *Wesen und Formen der Sympathie* veröffentlicht. Husserl äussert sich meist kritisch zu Schelers Philosophie.⁵⁵ Gleichwohl ist davon auszugehen, dass dessen Schrift einen Einfluss auf Husserls Ausführungen zum Sympathiebegriff hatte.⁵⁶ Scheler kommt jedenfalls das Verdienst zu, den Begriff der Sympathie, der in der Gefühlsethik der schottischen Moralphilosophen eine zentrale Rolle spielte, wieder zum Gegenstand der philosophischen Diskussion gemacht zu haben.⁵⁷

In unserem Zusammenhang ist von Interesse, dass Scheler in *Wesen und Formen der Sympathie* sich wiederholt zum Buddhismus und zur Stifterfigur des Buddha äussert. In der Beschreibung von dessen Erfahrung fremden Leids kommt nach Scheler zum Ausdruck, dass das Mitfühlen kein blosses „Epiphänomen des jeweilig real Erlebten“ ist, sondern ein „selbständiges“, vom „Wechsel der äusseren Reize“ unabhängiges Gefühl.⁵⁸ Dies entspricht der phänomenologischen Auffassung, für welche das Mitgefühl ein „apriorischer Akt“ ist, der sich nicht durch „empirisch-genetische Theorien“ erklären lässt, sondern etwas Letztgegebenes ist.⁵⁹ Die Schilderungen im Palikanon zeigen nach Scheler, dass die phänomenologische Methode der Ideierung auch auf die Akte und Inhalte des Fühlens anzuwenden ist. Am Beispiel zufälliger Begegnungen mit Leidenden lässt sich „ideierend“ das „Wesen des Fremdleidens“ erfassen. Der „Herzenswandlung“ des Buddha entspricht aus phänomenologischer Sicht ein „Gesinnungswandel“, durch den die „Gleichwertigkeit des Menschen als Men-

⁵⁴ Vgl. SPAHN, Christine: *Phänomenologische Handlungstheorie. Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1996, 140ff.

⁵⁵ Vgl. HUSSERL, Edmund: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. 2. Teil, 335 und den Vortrag *Phänomenologie und Anthropologie* (1931), in: *Philosophy and Phenomenological Research* 2 (1941) 1–14.

⁵⁶ Nach SPAHN, Christine: *Phänomenologische Handlungstheorie*, 140 beeinflussten sich Husserl und Scheler in dieser Frage wechselseitig. Spahn (ebd. 142) vertritt sogar die These, dass „die Anregungen zu Husserls Überlegungen über Sympathie und Mitfühlen zum grossen Teil auf Scheler zurückgehen“.

⁵⁷ ANDREE, Georg Johannes: *Sympathie und Unparteilichkeit. Adam Smiths System der natürlichen Moralität*. Paderborn: Mentis 2003, 35 Anm. 4.

⁵⁸ SCHELER, Max: *Wesen und Formen der Sympathie*. Bern: Francke 1973, 61.

⁵⁹ SCHELER, Max: *Wesen und Formen der Sympathie*, 66: „[...] dass Nachfühlen und Mitgefühl Urphänomene sind, die nur in ihrem Wesen aufgewiesen werden können, nicht aber psychogenetisch aus einfacheren Tatsachen ableitbare Erscheinungen.“

schen“ bewusst wird und der andere seine „schattenhafte und ichbezügliche Existenzform“ verliert.⁶⁰

Sowohl Scheler als auch Husserl distanzieren sich in ihren Untersuchungen zum Sympathiebegriff von der Sympathieethik Humes. Sympathie als Mitgefühl ist nach Hume die Fähigkeit, unsere Affekte mit denen anderer Menschen in Übereinstimmung zu bringen. Hume vergleicht den Vorgang, bei dem wir die Gefühle anderer in uns aufnehmen, mit der Übertragung der Schwingungen zweier gleichgespannter Saiten.⁶¹ Eine solche Übertragung von Gefühlen ist nach Husserl von dem eigentlichen Mitgefühl zu unterscheiden. Sympathiegefühle beruhen, wie Husserl gegen Hume betont, nicht auf „suggestiver Gefühlsübertragung“. Nach phänomenologischer Auffassung ist im Falle des Mitleids unser Leiden nur „mittelbar“ auf dasselbe Objekt gerichtet; beim Mitleid handelt es sich somit nicht um ein „paralleles und gleichgerichtetes Fühlen von kommunizierenden Personen“. ⁶² Auch fehle Hume die Begrifflichkeit, um zwischen dem Nachfühlen der Einfühlung und dem durch Wohlwollen und Liebe charakterisierten Mitfühlen zu unterscheiden.⁶³ Vor allem aber wird der Humeschen Sympathieethik von phänomenologischer Seite vorgeworfen, dass sie das Gefühl der Sympathie zur alleinigen Grundlage moralischer Unterscheidungen mache. Das Mitgefühl als solches ist, wie Scheler betont, „prinzipiell wertblind“; sittlich wertvoll sind Mitfreude und Mitleid nur, wenn der Sachverhalt, auf den sie sich beziehen, selbst in sich sittlich wertvoll ist.⁶⁴ Das Gefühl der Sympathie kann aus phänomenologischer Sicht daher nicht als Kriterium der Billigung oder Missbilligung von Handlungen und Verhaltensweisen dienen.⁶⁵

⁶⁰ SCHELER, Max: *Wesen und Formen der Sympathie*, 70f. Vgl. ebd. 71: „Darum sehen wir [...] z.B. im Falle der Bekehrung Buddhas, dass jene Herzenswandlung, von der wir sprachen, da und nur da auftritt, wo ein an sich einzelner Fall, eine „zufällige Tatsache“ mitgefühlten fremden Seins und Erlebens nur „als Beispiel“ aufgefasst wird („ein“ Bettler, „ein“ Kranker, „ein“ Toter usw.), an dem nun das Wesen des Fremdleidens überhaupt „ideierend“ erfasst wird, und die „reine“ Funktion des Mitfühlens als dauernden, konstitutiven Verhaltens weit hinaus über diese seine erstmalige „Veranlassung“ allem Fremdseienden und Fremdwertigen gegenüber freigesetzt und entfaltet wird.“

⁶¹ HUME, David: *Ein Traktat über die menschliche Natur*. Buch II/III. Hamburg: Meiner 1978, 329: „Sind zwei Saiten gleichgespannt, so teilt sich die Bewegung der einen der anderen mit; in gleicher Weise gehen die Gemütsbewegungen leicht von einer Person auf die andere über und erzeugen korrespondierende Bewegungen in allen menschlichen Wesen.“

⁶² HUSSERL, Edmund: *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen 1921/1924*, 194.

⁶³ HUSSERL, Edmund: *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen 1921/1924*, 194. Vgl. SCHELER, Max: *Wesen und Formen der Sympathie*, 19ff.

⁶⁴ SCHELER, Max: *Wesen und Formen der Sympathie*, 17f. HUSSERL, Edmund: *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen 1921/1924*, 181 spricht vom Fühlen als einem „Bewerten, das je nachdem ein richtiges oder unrichtiges, ein zu dem Gegenstand passendes oder nicht passendes sein kann, bzw. ein Werten sein kann, das einen wahren Wert setzt oder einen falschen.“

⁶⁵ Eine solche Funktion im Bereich der Moral schreibt Hume der Sympathie zu, wenn er sie als Quelle des sittlichen Wertes von Handlungen bezeichnet. Vgl. HUME, David: *Ein Traktat über die menschliche Natur*, 327f.: „Wir bemerkten [...], dass sittliche Unterscheidun-

Husserl stimmt allerdings der Auffassung der schottischen Moralphilosophen zu, dass die Gefühle aufgrund ihrer motivationalen Kraft eine zentrale Bedeutung für das Handeln haben. In den Gefühlen der Sympathie, und zwar sowohl im Mitleiden als auch in der Mitfreude, nehmen wir in wohlwollender Weise Anteil am Schicksal anderer Menschen. Eine Theorie des Handelns, welche die gefühlsmässige Bestimmtheit des Willens nicht berücksichtigt, kann, wie Husserl mit Hume betont, die motivationale Grundlage unseres moralischen Bewusstseins nicht verständlich machen.⁶⁶

Eine Schwierigkeit bei dem Versuch, die phänomenologische Intersubjektivitätstheorie und Ethik mit der buddhistischen Philosophie in Beziehung zu setzen, stellt zunächst der soteriologische Kontext dar, in dem die philosophischen Theorien des Buddhismus stehen. Nach Lambert Schmithausen ist es ein Merkmal zentraler Lehren der buddhistischen Philosophie, daß sie aus spiritueller Praxis, d.h. aus moralisch-ethischen Übungen und Versenkungspraktiken, hervorgegangen sind. Dies gilt zum Beispiel für die idealistische Yogācāra-Theorie, deren Terminologie zunächst dazu diene, die Versenkungsobjekte zu beschreiben.⁶⁷ Die Verwurzelung in der spirituellen Praxis läßt sich auch bei der von den meisten buddhistischen Schulen vertretenen Lehre vom Nichtselbst – der Lehre, daß es keinen Ātman bzw. kein substantielles Selbst gebe – nachweisen. Der Hinweis darauf, daß die psychischen und physischen Konstituenten der menschlichen Person nicht das „Selbst“ seien, diene ursprünglich der Konsolidierung der meditativen Praxis und der Konzentration auf die Loslösung von selbsthaften Bestrebungen. In besonderem Masse stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von philosophischer Theorie und spiritueller Praxis bei der Lehre vom Mitleid oder Mitgefühl. Ist der Impuls für altruistisches Handeln allein in der im Versenkungsprozess gemachten Erfahrung des Nichtselbsts verankert oder hat er nicht vielmehr seine Grundlage in einer Geis-

gen durchaus abhängig sind von bestimmten Lust- und Unlustgefühlen, d.h. dass jede geistige Eigenschaft, die uns bei uns selbst oder bei anderen mit Befriedigung erfüllt, sich der Betrachtung oder Reflexion natürlicherweise als tugendhaft darstellt.“ Ebd. 372: „[...] so können wir nicht zweifeln, dass Mitgefühl die Hauptquelle der sittlichen Unterscheidungen ist.“

⁶⁶ Vgl. HUSSERL, Edmund: *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen 1921/1924*, 174, 214f. Zum Verhältnis der Husserlschen Ethik zur Sympathieethik von Adam Smith vgl. FRICKE, Christel/FOLLESDAL, Dagfinn (Hgg.): *Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl*. Frankfurt: Ontos Verlag 2012.

⁶⁷ Vgl. SCHMITHAUSEN, Lambert: *Spirituelle Praxis und philosophische Theorie im Buddhismus*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 57 (1973) 161–186, hier 168f.: „Mit dem Terminus vijñaptimātra – in dem Sinne, daß die Erkenntnis blosser Bewusstmachungsakt und das Objekt nichts außerhalb dieses Bewusstmachungsaktes ist – hat das Saṃdhinirmocanasūtra den zentralen und charakteristischen Terminus des Yogācāra-Idealismus geschaffen. Es verwendet ihn [...] zunächst zur Charakterisierung der Idealität der Versenkungsobjekte. [...] Der universale Idealismus der Yogācāras ist entstanden aus der Reflexion über eine bestimmte spirituelle Praxis und aus der Generalisierung der dabei beobachteten Verhältnisse.“

tes- und Gemütshaltung, die sich durch das Üben von Mitgefühl bildet?⁶⁸ In beiden Fällen wird das, was zu altruistischem Handeln bewegt, in ethisch-spiritueller Erfahrung gesucht. Im ersten Fall soll die Erkenntnis, daß die vergänglichen und leidvollen Persönlichkeitskonstituenten nicht mit dem Selbst gleichzusetzen sind, zum Handeln zugunsten Anderer motivieren; im zweiten Fall geschieht die Motivation durch die gezielte Kultivierung altruistischer Gefühle, wie z.B. des Wohlwollens oder des Mitleids.

Es sind, wie in der Buddhismusforschung betont wird, gegensätzliche Vorgehensweisen, durch die man eine altruistische Ethik zu begründen versucht, nämlich einerseits durch die „Entleerung“ des Selbsts und andererseits durch dessen Erweiterung. Im Mittelpunkt der an zweiter Stelle genannten Vorgehensweise steht die in kanonischen und postkanonischen Schriften dargestellte Lehre von den vier *apramāṇas* – den vier „unbegrenzten“ Übungen –, nämlich der Kultivierung der Gefühle des Wohlwollens (*maitrī*), des Mitleids (*karuṇā*), der (Mit-)Freude (*muditā*) und des Gleichmuts (*upekṣā*). Diese Übungen sind, wie Buddhismusforscher betonen, ursprünglich „kaum als eine Anleitung zum praktischen Handeln, sondern vielmehr als [Ausdruck einer] Geisteshaltung zu verstehen, die zum Zwecke der spirituellen Selbstvervollkommenung kultiviert wird“, mit dem Ziel, den eigenen Geist von negativen Emotionen wie Übelwollen, Schädigungsabsicht, Gier oder Hass zu befreien. Die Schrankenlosigkeit des jeweiligen Gefühls bewirkt, daß das Selbst nicht auf bestimmte Personen bezogen bleibt, sondern ins „Unbegrenzte“ erweitert wird.⁶⁹ Der andere Weg zur Begründung altruistischen Verhaltens rekuriert auf die Leerheitserfahrung. Sie soll dazu führen, die gewohnte Einstellung, in der das eigene Selbst der privilegierte Bezugspunkt des Strebens ist, aufzugeben und die anderen Lebewesen als „der eigenen Person gleichrangige Bezugspunkte des Strebens“ aufzufassen. Bei der Beseitigung oder Verhinderung von Leid läßt sich aufgrund seines unpersönlichen Charakters in der Folge kein Unterschied zwischen eigenem und fremdem Leid machen.⁷⁰

Der soteriologische Kontext, in dem die philosophischen Theorien des Buddhismus stehen, hat Vertreter der Buddhismusforschung dazu veranlaßt, eine Trennlinie zwischen westlicher, wissenschaftlicher Philosophie

⁶⁸ SCHMITHAUSEN, Lambert: *Nichtselbst, Leerheit und altruistische Ethik im Bodhicaryāvatāra*, in: PREISENDANZ, Karin (Hg.): *Expanding and Merging Horizons: Contributions to South Asian and Cross-Cultural Studies in Commemoration of Wilhelm Halbfass*. Wien: Austrian Academy of Sciences Press 2007, 551–570, hier 551.

⁶⁹ MAITHRIMURTHI, Mudagamuwe: *Wohlwollen, Mitleid, Freude und Gleichmut. Eine ideengeschichtliche Untersuchung der vier apramāṇas in der buddhistischen Ethik und Spiritualität*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1999, 164.

⁷⁰ SCHMITHAUSEN, Lambert: *Nichtselbst, Leerheit und altruistische Ethik*, 565, 568.

und östlichem, religiösem Denken zu ziehen.⁷¹ Es ist allerdings schon früh darauf hingewiesen worden, daß die logisch-erkenntnistheoretische Schule des Buddhismus, welche sich im 6. und 7. Jahrhundert n. Chr. mit Dignāga und Dharmakīrti ausgebildet hat, nicht in dieses Schema paßt. Der Buddhistologe Stcherbatsky hat die These vertreten, daß in den Lehren dieser Schule die Anfänge eines der westlichen Philosophie parallel zu setzenden säkularen, wissenschaftlichen Denkens zu finden sind.⁷² Es gibt gemäß dieser Auffassung einen Bruch zwischen der soteriologischen und der epistemologischen Tradition des buddhistischen Denkens. Die buddhistischen Philosophen der epistemologischen Tradition werden als analytische Philosophen betrachtet, die sich hauptsächlich der Logik und der Semantik gewidmet haben. Diese Einschätzung wird in neueren Untersuchungen in Frage gestellt. Eine solche Interpretation versäumt es, wie Eli Franco sagt, die Frage nach dem „Selbstverständnis der Tradition“, und das heißt auch nach dem soteriologischen Verständnis der eigenen Tradition zu stellen. Die genaue Textanalyse mache deutlich, daß der soteriologische Kontext auch in der logisch-erkenntnistheoretischen Tradition bestimmend bleibe.⁷³ Unbestreitbar ist, daß in der logisch-erkenntnistheoretischen Schule des Buddhismus die theoretische Philosophie an Bedeutung gewinnt und nicht mehr in gleichem Masse in die ethisch-spirituelle Praxis der Erlösungslehre eingebunden ist. Gleichwohl bleibt die Bestimmung des Verhältnisses von philosophischer Theorie und spiritueller Praxis auch für die Vertreter der logisch-erkenntnistheoretischen Schule als Aufgabe bestehen.

4. WEGE UND EINSICHTEN

Die Überlegungen zum Verhältnis von philosophischer Theorie und spiritueller Praxis haben gezeigt, dass der soteriologische Kontext, in dem die philosophischen Theorien des Buddhismus stehen, kein Hindernis für die philosophische Auseinandersetzung darstellt. Überlegungen dazu, wie die spirituelle Praxis die Entstehung theoretischer Konzepte bestimmt, können beim Vergleich zwischen Phänomenologie und buddhistischer Philosophie vielmehr einen wichtigen Bezugspunkt bilden. Aus phänomenologischer Sicht ist das Zusammenwirken von spiritueller Praxis und philoso-

⁷¹ Vgl. CONZE, Edward: *Buddhistisches Denken. Drei Phasen buddhistischer Philosophie in Indien*. Frankfurt a.M.: Insel Verlag 1988, 15ff.

⁷² STCHERBATSKY, Theodore: *Buddhist Logic*. Vol. 1. Leningrad: Akad. Nauk 1932, xii: „There is a widely spread prejudice that positive philosophy is to be found only in Europe. [...] We are on the eve of a reform. The consideration [...] of the independent and altogether different way in which the problems of logic, formal as well as epistemological, have been tackled by Dignāga and Dharmakīrti will possibly be found of some importance. [...] The philosopher [...] will be tempted not only to interpret Indian ideas in European terms, but also to try the converse operation and to interpret European ideas in Indian terms.“

⁷³ FRANCO, Eli: *Zum religiösen Hintergrund der buddhistischen Logik*, in: Berliner Wissenschaftliche Gesellschaft, Jahrbuch 1990/91, 177–193.

phischer Theorie vor allem deshalb von Interesse, weil es auch für die Phänomenologie darum geht, eine Umwendung des Bewußtseins bzw. einen Wandel der Einstellung zu beschreiben. Die Suche nach einem angemessenen Verständnis der phänomenologischen Einstellung ist der Beweggrund, der Husserl zur Weiterentwicklung und Radikalisierung der Reduktionsmethode veranlaßt hat. Der Weg in die Phänomenologie nimmt in Husserls Darstellung bekanntlich unterschiedliche Gestalten an; Husserl nennt den Cartesianischen Weg, den Weg über die Psychologie und den Weg über die Ontologie. Der Cartesianische Weg, der, wie Husserl in späteren Texten einräumt, solipsistischen Mißdeutungen ausgesetzt ist, vermag den Bereich des phänomenologisch Gegebenen nur unzureichend zu erfassen. Die Wege über die Psychologie und die Ontologie sollen dagegen die intersubjektive und geschichtliche Verfaßtheit des phänomenologisch Gegebenen mitberücksichtigen und so zu einer „Vertiefung der phänomenologischen Methode“ führen.⁷⁴ Sie machen deutlich, daß mit dem Wechsel von der natürlichen zur phänomenologischen Einstellung der Bezug zur Welt nicht preisgegeben wird; der Wechsel führt nicht zu einer Abstraktion von allem Externen, sondern zu einer Thematisierung des sinn- und geltungstheoretischen Bezugs dazu. Die Kontrastierung von unthematischem und thematischem Weltbezug bzw. von implizitem und explizitem Weltbewußtsein bringt zum Ausdruck, daß der Übergang von der natürlichen zur phänomenologischen Einstellung nicht durch ontologische, sondern durch modale Merkmale bestimmt ist. Die phänomenologische Einstellung unterscheidet sich von der natürlichen Einstellung nicht durch einen Zuwachs an ontologischen Annahmen; sie erschliesst keine von der Alltagserfahrung grundsätzlich verschiedene Dimension des Wirklichen, sondern eröffnet einen neuen, „theoretischen“ Zugang zu ihr. Husserl beschreibt die Epoché als eine „eigenartige Bewusstseinsweise, die zur ursprünglichen schlichten Thesis [...] hinzutritt und sie in einer eben eigenartigen Weise umwertet“. Durch den Vollzug der Epoché entfällt der unmittelbare Geltungsanspruch aller in natürlicher Einstellung gemachten Behauptungen. Die Epoché ermöglicht den „theoretischen Blick“ auf das Denken und Sprechen.⁷⁵

In neueren Untersuchungen zur phänomenologischen Methode wird das Bemühen deutlich, die Epoché als eine besondere Form der „Praxis“ zu beschreiben. Die Epoché ist weniger als Teil eines erkenntnistheoretischen Vorgangs, sondern vor allem als ein Prozeß zu verstehen, bei welchem Akte der Aufmerksamkeit und des gewohnheitsmäßigen Einübens eine

⁷⁴ HUSSERL, Edmund: *Erste Philosophie* (1923/24). 2. Teil, 130.

⁷⁵ HUSSERL, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, 63, 70.

wichtige Rolle spielen.⁷⁶ Aufmerksamkeit, Bemühung, Einübung und Empfänglichkeit sind die Kategorien, anhand derer die verschiedenen Schritte des Prozesses, der zum Einstellungswechsel führt, zu beschreiben sind. Den phänomenologischen Vorgängen der „Umkehrung des Blickes“ und des Erfassens neuer Gegebenheiten entsprechen Phasen der Aufmerksamkeit, in denen sich das Bewußtsein der Vollzugsweise der Akte zuwendet, und der Rezeptivität, in welchen neue Gestalten und Konfigurationen ins Bewußtsein treten. Diese Phasen setzen, wie auch im Hinblick auf die Meditationspraxis betont wird, Praktiken des Einübens voraus, d.h. „lange Zyklen des Trainings, vom Lernen bis hin zur Stabilisierung“.⁷⁷

Dass sich die Darstellung des Reduktionsverfahrens nicht auf erkenntnistheoretische Aspekte beschränkt, macht Husserl in Texten zur phänomenologischen Reduktion aus den späten 20er Jahren deutlich. Stärker in den Vordergrund des Interesses rücken hier Fragen nach der Weise, wie wir selber den Übergang in die phänomenologische Einstellung erleben. Die phänomenologische Einstellung ist keine bloße „Erkenntniseinstellung“, sondern auch eine „praktische Einstellung“.⁷⁸ Die Tätigkeit des phänomenologischen Beschreibens setzt voraus, daß der Beschreibende die Epoché selber vollzieht und dass er sich dieser Modifikation bewußt ist. Zudem stellt sich für Husserl die Frage, wie sich „das phänomenologische Ich mit dem „unteren“ reflektierten natürlichen Ich“ verträgt. Ein „gespaltenes Leben“ zu führen, bei welchem zwei verschiedene Einstellungen miteinander abwechseln, ohne sich wirklich zu durchdringen, ist, wie Husserl sagt, gerade nicht das Ziel des Einstellungswechsels.⁷⁹ Was die phänomenologische Reduktionsmethode bewirken will, ist vielmehr die „Synthesis“ von natürlicher und phänomenologischer Weltbetrachtung. In ihr

⁷⁶ Vgl. hierzu SEPP, Hans Rainer: *Epoché vor Theorie*, in: KÜHN, Rolf/STAUDIGL, Michael (Hgg.): *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2003, 199–211.

⁷⁷ DEPRAZ, Natalie/VARELA, Francisco J./VERMERSCH, Pierre: *Die phänomenologische „Epoché“ als Praxis*, in: KÜHN, Rolf/STAUDIGL, Michael (Hgg.): *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2003, 213–228.

⁷⁸ HUSSERL, Edmund: *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*. Hua Bd. XXXIV. Dordrecht: Kluwer 2002, 15: „Ich habe die thematische Einstellung des transzendentalen Ich als Erkenntniseinstellung beschrieben. Es ist natürlich insofern eine praktische Einstellung, als sie auf „Einklammerung“, auf anschauende Betrachtung, auf Entfaltung und Beschreibung geht. Also hier liegt eine Selbstbestimmung des transzendentalen Ich vor, ein Sich-selbst-Behandeln in Richtung auf transzendente Erkenntnis.“

⁷⁹ HUSSERL, Edmund: *Zur phänomenologischen Reduktion*, 9, 16. Vgl. ebd. 11f.: „Ich lebe ein natürliches Leben und etabliere auf Grund einer wie immer zu beschreibenden Motivation ein streckenweise dasselbe übergreifendes „transzendentes“ Erkenntnisleben. Streckenweise lasse ich meinen transzendentalen „Beruf“ ruhen und lebe weiter mein natürliches Leben; aber habituell bleibe ich Transzendentalist, fahre in den früher abgebrochenen Beschreibungen fort, kehre wieder in die transzendente Einstellung zurück, wie dann nachher wieder in die natürliche Einstellung. Ich lebe ein gespaltenes Leben [...]“

bleibt der Weltbezug des natürlichen Lebens weiter bestehen; durch den Wechsel in die phänomenologische Einstellung ist das natürliche Leben aber in modifizierter Einstellung gegeben.⁸⁰

Mit der Frage nach der praktischen Bedeutung des theoretischen Erkennens erweitert Husserl den Horizont der phänomenologischen Thematik in mehrfacher Hinsicht. Zum einen weist er auf die ethische Relevanz des Einstellungswechsels hin. Mit dem Wechsel in die phänomenologische Einstellung bildet sich idealerweise eine ethische Lebensform aus, in der der phänomenologisch Eingestellte sich darum bemüht, sein Handeln den Normen der Vernunft zu unterstellen. Durch die Hinwendung zu Problemen der praktischen Vernunft wird zudem die enge Verflechtung der Intersubjektivitätsthematik mit sozialetischen Fragestellungen deutlich. Vor allem aber hat die stärkere Berücksichtigung praktischer Aspekte des phänomenologischen Weltbezugs eine Rückwirkung auf die Gestalt der phänomenologischen Theorie selbst. Theoretisches Forschungsinteresse und ethisch-praktische Reflexion werden eng miteinander verknüpft. Die Ausgestaltung des phänomenologischen Reduktionsverfahrens führt zur Bildung eines begrifflichen Rahmens, innerhalb dessen metaphysische Positionen, zu denen auch gewisse Formen des philosophischen Idealismus und Realismus gehören, keinen Platz mehr haben.⁸¹

Den metaphysikkritischen Intentionen, die mit dem in der Phänomenologie praktizierten Einstellungswechsel einhergehen, entsprechen auf buddhistischer Seite grundlegende Vorbehalte gegenüber jeglicher Behauptung „eigenwesentlicher Naturen“. Diese wie jene sind Ausdruck einer gewandelten Haltung zu bestimmten theoretischen Fragen. Der geschichtliche Verlauf der buddhistischen Philosophie läßt sich – ähnlich wie der Weg in die Phänomenologie – als ein Vorgang der stetigen Ausweitung des Reduktionsverfahrens beschreiben. Es sind Fragen nach der empirischen Gestalt der Persönlichkeit und der Realität der Erscheinungswelt, die in der buddhistischen Philosophie zu einem wesentlichen Teil die Theoriebildung und die Weiterentwicklung der philosophischen Lehre bestimmt haben. Den verschiedenen Phasen der Entwicklung der buddhistischen Philosophie korreliert nach dieser phänomenologischen Betrachtungsweise eine fortschreitende Radikalisierung des philosophischen Denkens in Hinsicht auf eine „voraussetzungslose“, alle ontologischen Annahmen thematisierende Einstellung. Das begriffliche Vokabular, das Husserl der Ausgestaltung des phänomenologischen Reduktionsverfahrens zugrunde gelegt hat, kann

⁸⁰ HUSSERL, Edmund: *Zur phänomenologischen Reduktion*, 16f.

⁸¹ Vgl. HUSSERL, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch*. Hua Bd. V. Den Haag: Nijhoff 1971, 151: „[...] daß ich nach wie vor jede Gestalt des üblichen philosophischen Realismus für prinzipiell widersinnig halte, nicht minder jeden Idealismus, zu welchem er sich in seinen Argumentationen in Gegensatz stellt, den er ‚widerlegt‘.“

dem Komparatisten als Darstellungsmittel für die Beschreibung des in der buddhistischen Philosophie angestrebten Einstellungswechsels dienen.

Zusammenfassung:

In seinem Wiener Vortrag von 1935 über „Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit“ unterscheidet Husserl deutlich zwischen der theoretischen Einstellung der europäischen philosophischen Tradition und der praktischen Ausrichtung des indischen Denkens. Verschiedene Texte aus den 20er Jahren zeigen allerdings, dass Husserls Verständnis des Buddhismus differenzierter ist und er sich der engen Verschränkung von Theorie und Praxis im buddhistischen Denken bewusst ist. In diesem Sinne kann der Vergleich zwischen Buddhismus und Phänomenologie Husserls Auseinandersetzung mit ethischen Fragen und seine „Vertiefung der phänomenologischen Methode“ aus einer anderen Perspektive zeigen.

Abstract

In his Vienna lecture on „Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit“ given in 1935 Husserl makes a clear distinction between the practical intention of Indian-Buddhist thinking and the theoretical attitude that is characteristic of the European tradition of philosophy. Some texts from the 1920s however show that Husserl's comprehension of Buddhist thinking is more sophisticated than that and that he is aware of the close link which exists in Buddhist thinking between the theoretical and the practical. In this respect the comparison between Buddhism and phenomenology may shed new light on Husserl's discussion of ethical aspects of the method of reduction and on the practical significance of theoretical knowledge, his „deepening of the phenomenological method“.