

Buchbesprechungen

1. Philosophie/Philosophiegeschichte

HÖFFE, OTFRIED, *Aristoteles: Die Hauptwerke*. Ein Lesebuch. Tübingen: Narr Francke Attempto 2009. XXIV/536 S., ISBN 978-3-7720-8314-3.

Dieses Lesebuch ist im Rahmen einer Vorlesung entstanden. Wenn man so unterschiedlichen Denkern wie Russell, Popper, Adorno und Horkheimer folgt, so heißt es provozierend in der Einleitung, dann brauche man Aristoteles aus zwei Gründen nicht mehr zu lesen: „Man weiß schon, was er gesagt hat, und das Gesagte gilt als obsolet“ (xxiii). Durch das Studium der Texte soll der Leser sich selbst ein Urteil bilden. – Die Auswahl ist in sechs Teile gegliedert. „I. Wissen und Wissenschaft“ beginnt mit einigen Texten zur Methode, die verschiedenen Schriften entnommen sind; es geht z. B. um das notwendige Vorwissen (Anal.post. I 1), den Begriff der Bildung (*paideia*) (Part.an. I 1) oder um die Freude an der Erforschung der Natur (Part. an. I 6). Es folgen Texte aus der Hermeneutik, der Topik und den beiden Analytiken. „II. Naturphilosophie“ bringt neben Abschnitten aus Phys., De caelo und De anima vier Texte zur Zoologie: über das Blut (De part. an. II 2–4), über die Entstehung des Denkvermögens im menschlichen Embryo (De gen. an. II 3), über die Entwicklung des Kükens im Ei (Hist.an. VI 3) und über das natürliche Entstehen (Met.VII 9). „III. Erste Philosophie: Metaphysik“ beginnt unter der Überschrift „Frühe Ontologie“ mit Cat. 1–5 und endet mit Met. XII 6–9. Es folgen Texte aus der Nikomachischen Ethik (IV.), der Politik (V.) und der Rhetorik und der Poetik (VI.) – Jedes Kap. beginnt mit einer Einleitung, die in das entsprechende Sachgebiet einführt und die Schriften vorstellt, der die Texte entnommen sind. Das Quellenverzeichnis (521 f.) bringt die benutzten Übersetzungen; das Literaturverzeichnis ist gegliedert in „1. Werke und Hilfsmittel“ (ausführlich: „Übersetzungen und Kommentare“) und „2. Sekundärliteratur“ (überwiegend ab etwa 1990).

Ein Aristoteles-Text ist, im Unterschied zu einem Gedicht oder einer Kurzgeschichte, nicht aus sich selbst, sondern nur aus dem Zusammenhang des Werkes, in dem er steht, verständlich; insofern könnte der Untertitel „Ein Lesebuch“ missverständlich sein. Dieser Eigenart trägt der Bd. Rechnung durch die Einleitungen zu den einzelnen Teilen und dadurch, dass mit Ausnahme von Teil I. 1 und Teil II. 3 die Texte jeweils *einem* Werk entnommen sind. Das ‚Lesebuch‘ kann also gute Dienste leisten, wenn man es benutzt als Auswahl zentraler Stellen, die aber immer auf dem Hintergrund des ganzen Werks gelesen werden müssen.

F. RICKEN S. J.

POLITISCHER ARISTOTELISMUS. Die Rezeption der aristotelischen „Politik“ von der Antike bis zum 19. Jahrhundert. Herausgegeben von *Christoph Horn* und *Ada Neschke-Hentschke*. Stuttgart: Metzler 2008. IX/335 S., ISBN 978-3-476-02078-9.

Der Bd. geht zurück auf eine von der ‚Gesellschaft für antike Philosophie‘ (GANPH) und vom ‚Collegium Politicum‘ (Lausanne) veranstaltete Tagung im Juli 2005 in der Villa Vigoni (Menaggio, Lago di Como). Die Begriffe ‚Aristotelismus‘ und ‚Rezeption‘ sind weit gefasst; auch ein Autor wie Hobbes, der sich ausdrücklich gegen die aristotelische Tradition wendet, fällt unter sie. Die Einleitung (*Christoph Horn*) bringt eine Liste von 15 Punkten, die als kriteriologische Merkmale für eine aristotelische Position in der politischen Philosophie gelten sollen. Mehrere dieser Punkte könnten jedoch auch für die Tradition des politischen Platonismus stehen, und so stelle sich die Frage nach dem wichtigsten Unterschied. „Aristoteles vertritt eine pluralistische Epistemologie, die auf einem ‚Grundsatz der gegenstandsgerechten Genauigkeit‘ (O. Höffe) basiert. Ihr zufolge können Moral und Politik keine Anwendungsfelder strenger philosophischer Methoden sein; vielmehr gestatten sie nur mittlere Generalisierungen, also eine Theoriebildung von begrenzter Allgemeingültigkeit. Praktische Philosophie richtet sich stets auf Handlungswissen über veränderliche Objekte, nicht auf invariante Gegenstände“

(3). Hier wäre zu unterscheiden zwischen einer Theorie über das Handlungswissen und dem Wissen, das unmittelbar das Handeln zum Ziel hat. Dass Handlungswissen in diesem letzteren, eigentlichen Sinn sich auf veränderliche Objekte bezieht, weiß auch Platon (vgl. Pol. 283b–285c; 294a–295e). Aber erst Aristoteles unterscheidet das Handlungswissen (*phronesis*) eindeutig vom Herstellungswissen (*technê*). Politik ist Handlungswissen (Nik. Ethik 1141b23f.). Der Unterschied zu Platon ist in den ersten Zeilen der „Politik“ formuliert. Für Platon sind alle Formen von Herrschaft (*archê*) ein univokes Herstellungswissen (vgl. Pol. 1253b18–20; 1255b16–18); für Aristoteles sind sie unterschiedliche Formen des Handlungswissens, deren Unterschied sich aus der Form der Gemeinschaft ergibt, in der sie ausgeübt werden. – Punkt 2 lautet: „Herleitung der politischen Assoziation aus der erotischen Partnerschaft, der Familie sowie der Dorfgemeinschaft“ (2). Das ist richtig, nennt aber nicht den entscheidenden Gesichtspunkt dieser Herleitung und den Grundbegriff, der am Anfang der „Politik“ steht. Die „erotische Partnerschaft“, die Familie usw., sind Formen von Gemeinschaft (*koinônia*, Pol. 1252a1), d. h. hier tun sich Menschen zusammen, um gemeinsam ein Gut zu verwirklichen, dass sie einzeln nicht verwirklichen können. Die unterschiedlichen Gemeinschaften sind teleologische soziale Gebilde, zu denen die Einzelnen sich aus ihrem richtig verstandenen Eigeninteresse zusammenschließen. Es ist nicht ein naturalistischer Trieb oder ein Gefühl der Zusammengehörigkeit, das die Menschen treibt, sich in diesen Gemeinschaften zu verbinden, sondern die Einsicht in eine Notwendigkeit oder das Streben nach einem Gut.

Im Mittelpunkt des Beitrags „Hellenismus und frühe Kaiserzeit: Der Peripatos“ (*Christoph Horn*) steht die *oikeiôsis*-Lehre. Zur Sprache kommen Theophrast, Dikaiarch, Antiochos von Askalon und Arius Didymus. Als Beleg für die *oikeiôsis*-Lehre des Theophrast wird Frg. 531 Fortenbaugh zitiert (28). Der Text nennt die Faktoren, aufgrund derer alle Menschen und Menschen und Tiere einander „zugehörig“ (*oikeios*) sind: biologische Abstammung, gemeinsame Lebensweise und Kultur, die Bestandteile des Körpers (Haut, Fleisch, Flüssigkeiten), die hinsichtlich der Wahrnehmungen, Begierden und Affekte ununterscheidbaren Seelen der Menschen und Tiere. Es sei aufgrund dieses Textes, so folgert Horn, „plausibel anzunehmen, dass Theophrast das Anliegen der sozialen *oikeiôsis* teilt, wie man sie aus der Stoa kennt. [...] Beachtet man die Indizien für einen moralischen Universalismus, die man bei Aristoteles finden kann, so wirkt die *oikeiôsis*-Konzeption des Theophrast keineswegs wie ein fremder, stoisierender Import“ (30). Aber was ist unter der „sozialen“ *oikeiôsis* zu verstehen? Die Dimension des Sozialen wird in der stoischen Lehre erst auf der Ebene der Vernunft erreicht (Cicero, De fin. III 21 f.; Diog. Laert. VII 86), während der zitierte Text eine naturalistische, auf den biologischen Schriften des Aristoteles beruhende Lehre von der Zugehörigkeit entfaltet, in dem von dieser Ebene nicht die Rede ist. Welches sind die „Indizien für einen moralischen Universalismus“ bei Aristoteles? Auf jeden Fall ist festzuhalten, dass es sich bei der hier dargestellten *oikeiôsis*-Lehre und den ersten Kap. der „Politik“ um zwei völlig verschiedene Ansätze handelt. Ausgangspunkt der „Politik“ ist nicht ein auf biologischen Faktoren oder auf Gewöhnung beruhendes Gefühl der Zusammengehörigkeit, sondern die Verbindung durch ein Ziel, ein nur gemeinsam zu verwirklichendes Gut. – Antiochos von Askalon behauptet, seine Lehre stimme mit der des Aristoteles und Polemon überein (Cicero, De fin. V 14). Horn interpretiert aus Ciceros Antiochos-Referat den Abschnitt De fin. V 65 f., der über die politisch-soziale Dimension der *oikeiôsis*-Lehre handelt. „Genuin aristotelisch wirkt in der Passage nicht nur das Signalwort ‚politikon‘ und die These vom ursprünglichen menschlichen Sozialbezug, sondern auch die implizite These von der Natürlichkeit der Polis. [...] Wir haben somit keinen Grund anzunehmen, dass ein moralisch-politischer Universalismus und Kosmopolitismus nicht genuin peripatetisch gewesen sein kann, auch wenn die Hinweise bei Aristoteles selbst spärlich sein mögen“ (36). De fin. V 65 f. handelt im Zusammenhang des *honestum* von der das gesamte Menschengeschlecht umfassenden Menschenliebe, deren natürlichen Ursprung, der sich aus dieser Liebe ergebenden universalen Gerechtigkeit und der Einheit der Tugenden; der Hinweis auf das *zôon politikon* dient lediglich der Bestätigung der auf anderem Wege aufgezeigten Sozialnatur des Menschen. Eine Beziehung zur aristotelischen Tradition lässt sich mit Hilfe der genannten Merkmale nicht zeigen; dafür sind sie

zu allgemein; es sei erinnert an den Zusammenhang der *oikeiōsis*-Lehre mit den platonischen Kardinaltugenden im ersten Buch von „De officiis“. Ausgesprochen unaristotelisch ist die Herleitung der Gerechtigkeit aus dem Affekt der Menschenliebe. – Ein Text aus dem anonymen Kommentar zu Platons Theaitet (Long/Sedley 57H) soll zeigen, dass es eine von der stoischen verschiedene nicht-stoische Version des *oikeiōsis*-Arguments gab, die möglicherweise von den Peripatetikern vertreten wurde (36). Während die Stoiker „eine egalitäre Form von Fremdentifikation“ (37) behaupteten, plädierte der Kritiker für Empathiegefühle, deren Intensität sich nach der persönlichen Nähe richtet. Die Polemik des Textes richtet sich jedoch nicht, wie Horn interpretiert, gegen eine stoische These von der gleichen Intensität der Zueignung; Ziel des Angriffs ist vielmehr die These, die *oikeiōsis* sei Ursprung (*archē*) der Gerechtigkeit (vgl. SVF I 48, 37). Voraussetzung des Arguments ist eine universale Geltung der Gerechtigkeit; sie schulden wir auch dem „am weitesten entfernten Mysier“. Wenn die Gerechtigkeit auf dem Gefühl der Zugehörigkeit beruht, dann muss das gleiche Gefühl der Zugehörigkeit sich so weit erstrecken wie die gleiche Forderung der Gerechtigkeit. Das ist jedoch, wie ausführlich gezeigt wird, eine Folgerung, die den Tatsachen und der Selbstbeobachtung widerspricht. – Bei Arius Didymus finde sich eine „eigenständige peripatetische Version der *oikeiōsis*-Theorie. [...] Es steht also außer Frage, dass zumindest er diese Konzeption nicht allein den Stoikern, sondern ebenso den Peripatetikern zuschreibt“ (38). Bei dem als Beleg zitierten Text (Stob. II 120, 10–20) ist jedoch schwer zu sehen, dass es sich hier um eine Form der *oikeiōsis*-Lehre handeln soll. Hintergrund sind vielmehr die Freundschaftabhandlungen des Aristoteles und dessen Lehre von den verschiedenen Formen der Gemeinschaft (vgl. *koinōnikon*, 120, 14); es geht darum, ob ein Mensch um des Nutzens oder um seiner selbst willen geliebt werden soll. Zu *oikeiōtēs* (120, 13) vgl. Aristoteles, EN 1139a11; Pol. 1262a11.b19; Rhet. 1381b34.

Eine Rezeptionsgeschichte der „Politik“ in der griechischsprachigen Philosophie zwischen dem 3. und dem 15. Jhd. könne, so *Dominic O. Meara*, noch nicht geschrieben werden. Anhand der Lehrpläne untersucht er die Rezeption der „Politik“ in den neuplatonischen Schulen des 5. und 6. Jhdts. in Athen und Alexandrien. Tatsächlich sei die „Politik“ jedoch kaum gelesen worden, was u. a. daraus hervorgehe, dass aus dieser Zeit kein Kommentar bezeugt ist. Die Notizen des Michael von Ephesos (12. Jhd.) zeigen, dass die „Politik“ die „Nikomachische Ethik“, die im Rahmen der neuplatonischen Tugendlehre gelesen wurde, vertiefen und abrunden sollte. – Das entscheidende Motiv für die Transformation der Philosophie im Hochmittelalter war, so *Joachim R. Söder*, die Entdeckung der Natur, und dieses Motiv habe die Entwicklung der praktischen Philosophie eher behindert. Für Albert den Großen, dessen zwischen 1264 und 1267 entstandener Politik-Kommentar vorgestellt wird, besteht die Aufgabe der Philosophie darin, den Menschen aus dem bloß Menschlichen hinüberzuführen zum Göttlichen. So wird die Dimension des Politischen als eigenständiger Bereich anerkannt, „aber um des höheren Ziels der auf das Göttliche gerichteten Kontemplation willen sogleich wieder relativiert“ (70). – Welche Abwandlungen, so fragt *Jürgen Mietbke*, hat die Rezeption der politischen Philosophie des Aristoteles im Spätmittelalter für die antiken Gedanken bedeutet? Thomas von Aquin erweitert die Reihe der aristotelischen Gemeinschaften über die *civitas* hinaus zum *regnum*; während der Mensch bei Aristoteles seine Vollendung in der *polis* fand, ist nach christlicher Lehre das letzte Ziel die *fructio dei*, und für dieses Ziel ist der Staat nicht zuständig. Aegidius Romanus gibt die Teleologie der aristotelischen *polis* auf; der Staat ist ein monistisches „ordo“-System in graduellen Abstufungen, das schon hinreichend erfasst ist, wenn die Spitze, der König, im Blick steht“; Vollendung bringt der Staat dem Einzelnen „nicht aus der Vollendung der vernünftigen Sittlichkeit, sondern aus der vollkommenen Einfügung in das Ganze des *regnum*“ (95 f.). Marsilius von Padua will die Wurzel des Unfriedens bekämpfen, der durch das Christentum in die Welt kam. Die Kirche hat, entsprechend den Ausführungen des Aristoteles zur Religion in der *polis*, nur die Rechte, die ihr vom Staat zugewiesen werden. Ziel des Staates ist nicht die Verwirklichung der sittlichen Anlage der Menschen, sondern dass sie gemeinsam der Not begegnen. Während Aristoteles den Vernunftcharakter des Gesetzes betont, achtet Marsilius „allein auf den Gesetzgeber und seine entsprechende Kompetenz, achtet auf Begründung und Durchschlagskraft der Gesetzgebung“ und

folgt damit „seiner Tendenz zur Trennung von Gesetz und Moral“ (102f.). – Bei der zwischen 1370 und 1374 entstandenen kommentierten französischen Übersetzung der „Politik“ des Nicole Oresme handelt es sich, so urteilt *Francesco Gregorio*, „um ein wissenschaftliches, sprachliches und politisches Projekt“; diese „scheinbar akademische Arbeit leistet eine führende Rolle zur Legitimierung der Konstruktion des französischen Staates“ (125). Die Übersetzung soll das politische Volk allererst konstituieren, indem sie „den Lesern eine einheitliche Sprache und ein gleiches Denken in politischen Dingen vermittelt“ (131). – Im Gegensatz zu augustiniischen Positionen denkt Francisco de Vitoria (*Norbert Brieskorn*) seine politische Philosophie nicht von Sünde und Gnade, sondern mit Aristoteles von der Natur her; der Glaube an Jesus Christus rechtfertigt keine politische Macht, und auch nach dem Sündenfall behalten die Menschen die ihnen aufgrund ihrer Natur gegebenen Rechte. Vitoria überschreitet den aristotelischen Ansatz über die *polis* hinaus auf ein *bonum commune orbis totius* hin; er hält die Erziehungsklaverei für eine von der Natur legitimierte Einrichtung.

Der Kommentar des Philipp Melanchthon (*Noah Dauber*) zu den ersten drei Büchern der „Politik“ ist Teil seiner Antwort auf die Herausforderungen des Bauernkrieges von 1525. Nach Melanchthons Interpretation gleicht die Methode des Aristoteles der der Geometrie; die Politik werde deduktiv aus grundlegenden Prinzipien, die ihren Ursprung in der Natur des Menschen haben, entfaltet. Melanchthon bedient sich der Argumente des Aristoteles für die Sklaverei, um für die Beibehaltung der Leibeigenschaft zu argumentieren; der aristotelischen Argumente gegen Platons Gütergemeinschaft, um bestimmte Forderungen der Bauern und Wiedertäufer zu kritisieren; der Kritik des Aristoteles an zu häufigen Gesetzesänderungen, um für die Erhaltung des *status quo* zu plädieren. Durch seine Rechtfertigung der Obrigkeit könne Melanchthon „als Befürworter des frühneuzeitlichen modernen Staates betrachtet werden“ (188). – Jean Bodin (*Ada Neschke-Hentschke*), „Schüler Augustins und Zeuge der Bürgerkriege“ (212), bedende die aristotelische Tradition des Konstitutionalismus, indem er die Kategorien der praktischen Philosophie durch die der Rechtswissenschaft ersetzte. „Bodins Auseinandersetzung mit Aristoteles läuft darauf hinaus, das aristotelische Staatsmodell außer Kraft zu setzen und an seiner Stelle den frühneuzeitlichen Obrigkeitsstaat, dessen Verfassung in der absoluten Monarchie besteht, zu propagieren“ (193). Bodins Kritik an Aristoteles entspringe letztlich der auf den späten Augustinus zurückgehenden Überzeugung, „dass die Natur des Menschen zutiefst verdorben ist und einer starken Zwangsgewalt bedarf, die ihm eine dieser Natur fremde, aber heilsame Ordnung einprägt“ (196). Während die antike politische Philosophie vom Begriff der Gemeinschaft ausgeht, werde der Staat jetzt „personal“ (211) gedacht, nach Art einer Theokratie, in der Gott Schöpfer und Gesetzgeber zugleich ist. „Bodins Begriff der Souveränität, der auf die absolute Herrschaft eines Menschen hinausläuft, kann sich daher überhaupt nicht im aristotelischen Denken finden – es sei denn als Tyrann“ (211). – Mithilfe der aristotelischen „Politik“, so interpretiert *Henning Ottmann* das Anliegen der protestantischen Schulphilosophie in Deutschland (Henning Arnisaecus ca. 1575–1636 und Hermann Conring 1606–1681), „war es möglich, die Lehren von der Staatsraison und der Souveränität zu mäßigen. Die Souveränitätslehre konnte durch die Mischverfassungslehre zur Anerkennung einer gemäßigten Verfassung umgebogen werden“ (226).

Die zentrale Kritik des Hugo Grotius (*Ada Neschke-Hentschke*) an Aristoteles betrifft dessen Gerechtigkeitstheorie. Das Wesen der Gerechtigkeit besteht nicht, wie Aristoteles annimmt, in der richtigen Verteilung von Gütern, sondern in der gänzlichen Enthaltung von fremdem Gut; entsprechend ist Unrecht der Eingriff in fremdes Recht. Aus diesem Gerechtigkeitsbegriff ergibt sich eine Neubestimmung des Staates. Nach Aristoteles ist Zweck der *polis* die ökonomische und sittliche Autarkie der Bürger. „Grotius dagegen verlagert den Finalgrund der politischen Gemeinschaft dahin, der *bereits von Natur autarken Person* Schutz zu gewähren, sie und ihr Eigentum auf Dauer zu stellen. Der Staat dient der Sicherheit der Personen“ (240). Die Tugend der Bürger ist nicht mehr das Ziel des Staates, sondern die Voraussetzung für dessen Existenz. Grotius befreit den Staat von der Gerechtigkeit als seinem Legitimationsgrund. „Das Machtmonopol dient dem Frieden und dem Schutz der Bürger als Eigentümer subjektiver Rechte. [...] Es handelt sich hier um den Versuch, Ethik und Politik voneinander zu trennen“

(246 f.). Aber wie kommt Grotius zu diesem anderen Begriff der Gerechtigkeit und seiner neuen Bestimmung des Staatsziels? Er „begibt sich auf die Spuren Vitorias, demgemäß sich die Menschen zuerst in einem Staat zusammenfanden, da ihre Habe nicht in Sicherheit war. Der jedoch innovative Schritt von Grotius besteht darin, diese Habe als das Eigene der Bürger (*sumum*) und wiederum das Eigene als die natürlichen Grundrechte des Menschen zu interpretieren“ (245). Näherliegend als diese Antwort ist der Einfluss von Cicero, *De officiis*. Dort finden wir den negativen Gerechtigkeitsbegriff (I 20), den Schutz des Eigentums als Motiv für die Gründung der Städte (II 73) und den Hinweis, dass der Eingriff in fremdes Eigentum das *ius humanae societatis* verletzt (I 21). Auf den Einfluss von *De officiis* wird im Zusammenhang der Vertragstheorie des Staates verwiesen. „Der Vertrag wird [...] an die römische *fides* [...] gebunden“, die nach *De officiis* (II 84) das stärkste Band des Staates ist (234).

Das Verhältnis von Thomas Hobbes (*Clemens Kauffmann*) zum politischen Aristotelismus erweist sich „als mehrdimensional und vieldeutig“ (271). Die Wendung gegen den Aristotelismus setze aristotelische Formen und Motive voraus; die entscheidenden Bruchstellen fänden sich in der Methodologie, im Naturverständnis und in den moralischen Werten; der sinkenden Bedeutung der klassischen Tugenden entspreche die Betonung der aktiven Selbsterhaltung und der kompetitiven Einstellung. – Deutlich aristotelische Züge in Hegels Rechtsphilosophie sind, so *Ludwig Siep*, deren „teleologisch begreifende“ (293) Methode, die politische Anthropologie, der teleologische Primat der *polis*, das Verhältnis von *oikos* und *polis*; platonisch-aristotelisch ist seine Vorstellung von der sittlichen Aufgabe des Staates. – Die aristotelischen Studien in Deutschland im 19. Jhd. (*Gerald Hartung*) richten sich gegen die Tendenzen zur Ausdifferenzierung in den Wissenschaften und der Kultur. „Die Trennung von Staat und Gesellschaft, Recht und Ethik, die voranschreitende Ausdifferenzierung der Lebenswelten und die Beschleunigung der sozialen Entwicklung wird als spezifisch modern empfunden und kritisch hinterfragt“ (298). Hartung skizziert drei dem entgegengerichtete Tendenzen: die Historisierung, Anthropologisierung und Ethisierung des Rechts. Sie werden von Friedrich Adolf Trendelenburg aufgenommen und mittels des Begriffs des Organischen zu einer Einheit integriert. Trendelenburg führt eine „Dynamisierung des Aristotelismus“ durch: die Elemente der aristotelischen Philosophie werden „zu einer Theorie der geschichtlichen Welt“ ausgeweitet (315). Für die „starke katholische Rezeption“ (316) Trendelenburgs wird auf Franz Brentano, Georg von Hertling und Victor Cathrein SJ verwiesen.

F. RICKEN S. J.

MAYER, VERENA, *Edmund Husserl*. München: Beck Verlag 2009. 192 S., ISBN 978-3-406-58688-0.

„Edmund Husserl, der Begründer der Phänomenologie, ist einer der einflussreichsten Philosophen des 20. Jahrhunderts. Sein Motto „Zu den Sachen selbst“, seine Forderung, der Philosoph müsse ein unbeteiligter, vorurteilsfreier Beobachter sein, und die darauf gegründete detaillierte Beschreibung von Bewußtseinsprozessen, haben nicht nur in der Philosophie, sondern in vielen Einzelwissenschaften ihre Spuren hinterlassen“ (2). In dem vorliegenden Buch gibt die bekannte Münchener Professorin, Verena Mayer, eine Einleitung in die Welt von Husserl und in seine Philosophie.

Husserl (= H.) wurde 1859 in Proßnitz (Mähren) geboren. Er stammte aus alter, aber religiös indifferenten jüdischer Familie. H. studierte Mathematik, Physik, Astronomie und Philosophie an den Universitäten in Leipzig, Berlin und Wien. Von 1887–1901 war H. Privatdozent in Halle, von 1901–1916 Professor in Göttingen, von 1916 bis zur seiner Emeritierung (1928) Professor in Freiburg i. Br. Als Jude wird H. von den Nazis geächtet und gedemütigt. Am 15. Januar 1936 wird ihm endgültig die Lehrbefugnis entzogen. Im Vorlesungsverzeichnis des Sommersemesters wird sein Name nicht mehr erwähnt. H. stirbt am 27. April 1938 im Alter von 79 Jahren. An seiner Beerdigung nimmt als Vertreter der Universität nur Gerhard Ritter teil. Eugen Fink hält die Totenrede. H.s Nachlass wird von dem belgischen Franziskanerpater van Breda nach Löwen gerettet.

Wenn man die phänomenologische Methode H.s beschreiben will, kann man das am besten mit dem Hinweis auf eine doppelte *Reduktion* (Einklammerung) tun. Die *eideti-*