

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2024-13-2-610-625>

DIE PRAXIS DER TRANSFORMATION DES SUBJEKTS UND
DIE PHÄNOMENOLOGISCHE ARBEITSPHILOSOPHIE
(IM AUSGANG VOM HUSSERLSCHEN MANUSKRIFT
„SOKRATES — BUDDHA“)*

GEORGY CHERNAVIN

Senior Research Fellow.
Russian State University for the Humanities.
125047 Moscow, Russia.
<https://orcid.org/0000-0002-4853-7494>
E-mail: chernavin@yahoo.com

THE PRACTICE OF SUBJECT TRANSFORMATION AND
THE PHENOMENOLOGICAL WORKING PROJECT OF PHILOSOPHY
(BASED ON HUSSERL'S MANUSCRIPT "SOCRATES-BUDDHA")

The article examines Husserl's conception of Buddhism, which was largely determined by the reading of the "Majjhima-nikaya" in Karl Eugen Neumann's translation. It is a general and dotted image in which no distinctions were made regarding the eras, traditions and schools of Buddhist philosophy: an image that an interested European reader might form after reading the 152 sutras of the "Collection of Middle Instructions" of the Pali Canon. Nevertheless, it seems a productive task to interpret this image in order to better explain Husserl's conception of phenomenology about itself, regardless of the naivety of the image under discussion from the point of view of Buddhology. This article puts forward the following theses for discussion: Husserl understood Buddhist thought as a "conjugate detail (*Gegenstück*)" that complements the phenomenological science of transcendental subjectivity by contrast. Specifically, he interpreted Buddhism as a path to the transcendental position not from the critique of science, but from practice—as a suspension of the mythical picture of the world and the "practical general thesis" of the natural attitude. Although Buddhist thought according to Husserl, like phenomenology, is aimed at "revealing the transcendental position," it nevertheless does not establish a science (in the radicalized Husserlian sense). In fact, Husserl uses this rough outline (characterizing

* The article was prepared within the framework of the Russian Science Foundation grant No. 23-18-00802 "World, Language, Reality: European and Russian Philosophy in Conceptual and Terminological Dimension".

© GEORGY CHERNAVIN, 2024

Buddhism as “transcendentalism without science”) to emphasize the dynamics of his own phenomenological “working project of philosophy (*Arbeitsphilosophie*).” The “Collection of Middle Instructions” of the Pali Canon serves as an occasion for Husserl to thematize the specific combination of seriousness and playfulness that characterizes his phenomenology as “carefree care”; this helps Husserl to express the driving force of phenomenological labor (“work fervor” (*Arbeitsfieber*)).

Keywords: Edmund Husserl, phenomenology, Buddhism, Pali Canon, Socrates, Buddha.

ПРАКТИКА ТРАНСФОРМАЦИИ СУБЪЕКТА И ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ РАБОЧИЙ ПРОЕКТ ФИЛОСОФИИ (ИСХОДЯ ИЗ РУКОПИСИ ГУССЕРЛЯ «СОКРАТ-БУДДА»)*

ГЕОРГИЙ ЧЕРНАВИН

Старший научный сотрудник.
Российский государственный гуманитарный университет.
125047 Москва, Россия.

<https://orcid.org/0000-0002-4853-7494>

E-mail: chernavin@yahoo.com

В статье рассматривается представление Гуссерля о буддизме, которое во многом определило чтение «Мадджхима-никаи» в переводе Карла Ойгена Нойманна. Речь идет об общем и пунктирном образе, в котором не были проведены различия, касающиеся эпох, традиций и школ буддийской философии: о представлении, которое может сложиться у заинтересованного европейского читателя, после прочтения 152 сутр «Собрание средних наставлений» палийского канона. Тем не менее кажется целесообразной задачей истолковать этот образ, чтобы более нюансированно изложить представления феноменологии Гуссерля о самой себе, независимо от наивности обсуждаемого образа с точки зрения буддологии. В этой статье выносятся на обсуждение следующие тезисы: Гуссерль понимал буддийскую мысль как «сопряженную деталь (*Gegenstück*)», по контрасту дополняющую феноменологическую науку о трансцендентальной субъективности. А именно, он интерпретировал буддизм как путь к трансцендентальной позиции не от критики наук, а от практики — как приостановку мифической картины мира и «практического генерального тезиса» естественной установки. Хотя буддийская мысль, по Гуссерлю, так же как и феноменология, направлена на «выявление трансцендентальной позиции», в ней, тем не менее, не происходит учреждение науки (в радикализованном гуссерлевском смысле). На деле Гуссерль использует эту приблизительную схему (характеризуя буддизм как «трансцендентализм без науки»), чтобы подчеркнуть динамику собственного феноменологического «рабочего проекта философии (*Arbeitsphilosophie*)». «Собрание средних наставлений» палийского канона служит Гуссерлю поводом, чтобы тематизировать то специфическое сочетание серьезности и игры, которое характерно для его феноменологии, как «беззаботную озабоченность»; это помогает Гуссерлю выразить движущую силу феноменологического труда («рабочий раж» (*Arbeitsfieber*)).

Ключевые слова: Эдмунд Гуссерль, феноменология, буддизм, палийский канон, Сократ, Будда.

* Статья подготовлена в рамках гранта РФФИ № 23-18-00802 «Мир, язык, реальность: европейская и русская философия в концептуальном и терминологическом измерении».

Denken wir an die auf der axiologischen Weltkritik beruhende Weltabwendung des Buddhismus... Natürlich gibt es für solche indische Einstellung keine Weltwissenschaft als Ziel, und Wahrheitserkenntnis hat nur Bedeutung als Erkenntnis, gerichtet auf das Herausstellen des transzendentalen Standpunkts, also der Welt als Phänomen.

(Husserl, B I 21, 86; Husserl, 2010, 16)¹

Als Phänomenologe nicht nur eingestellt sein, sondern arbeiten.

(Husserl, 2002, 103)

In diesem Artikel werden wir am meisten vom husserlschen Bild des Buddhismus, das von seiner Lektüre der *Majjhima-Nikaya*, in Übersetzung von Karl Eugen Neumann (Neumann, 1922), geprägt war, sprechen. Es geht hier um ein Bild, das leider nur allgemein und skizzenhaft, d.h. in Bezug auf die Schulen der buddhistischen Philosophie undifferenziert geblieben war. In diesem Sinne ist das untersuchte Bild eine vage imaginäre Gestalt, die nur ganz annähernd auf den inhaltsreichen Horizont des buddhistischen Denkens sich beziehen mag. Also wenn hier von dem „Buddhismus“ gesprochen wird, ist immer die Gestalt gemeint, die einen an der Thematik interessierten europäischen Leser, nach der Lektüre der 152 Suttan aus der mittleren Sammlung des Pali-Kanons meint, und nichts mehr. Trotzdem finde ich es doch plausibel dieses Bild zu deuten, um das Selbstverständnis der Phänomenologie Husserls klarer darstellen zu können, ungeachtet der Naivität dieses Bildes vom Standpunkt der Buddhismuskunde.

In diesem Artikel möchte ich die folgenden Thesen zur Erörterung unterbreiten: Husserl hat das buddhistische Denken als das „Gegenstück“² zur phänomenologischen Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität verstanden. Nämlich hat er den Buddhismus als den Weg zum transzendentalen Standpunkt, nicht von der Kritik der Wissenschaften, sondern von der Praxis her — als die Suspendierung der mythischen Weltanschauung und der „praktischen Generalthese“ der natürli-

¹ Für die Erlaubnis, aus unveröffentlichten Manuskripten Husserl zu zitieren, bedanke ich mich bei Prof. Julia Jansen, der Direktorin des Husserl Archivs an der KU Leuven.

² Vgl. die folgende husserlsche Charakterisierung der buddhistischen Tradition: „völlig entgegengesetzte Art, die Welt anzuschauen, kennenzulernen, zu ihr Stellung zu nehmen, sie religiös-ethisch zu überwinden, wirklich verstehend nachzuerleben und aus diesem Verstehen heraus ihre lebendige Wirkung zu erfahren. ...Es ist nunmehr unser Schicksal, die für uns völlig neue indische Geistesart mit der für uns alten und sich in diesem *Kontrast* selbst wieder verlebendigenden und kräftigenden verarbeiten zu müssen“ (Husserl, 1989, 125). „So ist die europäische Stellungnahme in ihrer transzendentalen Gestalt *gegenüber* der indischen, für welche es nur einen Willen gibt, der absolut endgültig ist und echte Wahrheit hat: den Willen zur universalen Weltentsagung“ (Husserl, 2010, 17).

chen Einstellung — interpretiert. Obwohl das buddhistische Denken nach Husserl ähnlich wie die Phänomenologie auf das „Herausstellen des transzendentalen Standpunkts“ abzielt, findet dort trotzdem nicht die Stiftung der Idee der Wissenschaft (im radikalisierten husserlschen Sinne) statt. Husserl benutzt dieses annähernde Schema („Transzendentalismus ohne Wissenschaft“ in Bezug auf den Buddhismus), in der Tat, um die Dynamik seiner eigenen phänomenologischen Arbeitsphilosophie zu akzentuieren. Die mittlere Sammlung des Pali-Kanons dient für Husserl als der Anlass, die spezifische Konstellation zwischen dem Ernst und dem Spiel, die für seine Phänomenologie charakteristisch ist, als das „sorglose Sich-Sorgen“ zu thematisieren; das hilft Husserl den innere Motor der phänomenologischen Arbeitsgemeinschaft (das „Arbeitsfieber“) zum Ausdruck zu bringen.

1. DAS GEGENSTÜCK ZUR PHÄNOMENOLOGISCHEN WISSENSCHAFT

Zunächst betonen wir, dass wenn Husserl von dem „Buddhismus“ spricht, es sich bei ihm um das imaginäre „Gegenstück“ zur phänomenologischen Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität handelt, wo die Wechselbeziehungen zwischen Theorie und Praxis radikal anders gestaltet wurden. Inwiefern anders? Zu allererst geht es um die Rangordnung der Hauptziele und der Nebenwirkungen. Im husserlschen Projekt der phänomenologischen Arbeitsphilosophie ist die allumfassende Theorie als das Hauptziel bestimmt, während die Verwandlung der Subjektivität durch die Praxis der Reduktion eine, obschon höchst wichtige, Nebenwirkung ist. Im „Buddhismus“ ist, wie Husserl diesen sich vorstellt, die Praxis der Transformation des Subjekts das Hauptziel, während die Theorie die Rolle der Nebenwirkung, der behelfsmäßigen Erkenntnis spielt.

Offensichtlich ist dieses Schema eine Vereinfachung, die die Verflechtung der theoretischen und praktischen Motive in den beiden Denkrichtungen keineswegs erfasst. Aber das zeigt uns, dass Husserl einen imaginären Spielpartner oder einen Antipode suchte, um seine eigene Position näher zu bestimmen. Seine Auseinandersetzung mit dem Buddhismus ist eine Art Denkeperiment. Wie wäre es, wenn man den transzendentalen Standpunkt ohne Stiftung der europäischen Idee der Wissenschaft erreichen könnte? Die Möglichkeit eines solchen denkbaren alternativen Wegs zum transzendentalen Standpunkt ist für Husserl die buddhistische Lehre, wie er sie sich, dank der neumannschen Übersetzungen der Reden Buddhas, vorstellen konnte.

Husserl hat versucht sich diejenige transzendente Einstellung vorzustellen, die nicht durch die regulative Idee der Vernunft strukturiert wären, der die vorbehaltlose Herrschaft der Vernunft, die „Vernunftgewalt“ (Husserl, 1973c, 290) einfach fremd

wären. Ich zitiere hier das husserlsche Manuskript *Sokrates—Buddha* von 21-22 Januar 1926 (Husserl, 2010, 1–17):

Gegenüber dem „Rationalismus“ der griechischen Wissenschaft und einer Ethik, die philosophisches Leben auf philosophischem Wissen, also auf Wissenschaft in einer Weise gründet, die dem Irrationalen in seiner prinzipiellen Bedeutung nicht genügt, ruht der Blick des Inders gerade auf dem Irrationalen. Ihm bietet sich ein Ausweg: im Transzendentalismus. Die Welt ist bloß Phänomen in der Subjektivität. Das (Einzel-)Subjekt kann zwar den Lauf der Phänomene und das Weltphänomen nicht wirklich beseitigen, aber es kann den Blick davon abwenden; es kann die absolute Seinssetzung der Welt inhibieren, es kann unterlassen, sich auf ihren Boden zu stellen. (Husserl, 2010, 16)

Husserl schreibt der indischen (präziser gesagt der buddhistischen) Tradition die wichtigen methodologischen Prozeduren seiner eigenen Philosophie zu: Die Inhibierung der Seinssetzung und die Umstellung der Welt ins Phänomen in der Subjektivität. Das ist eigentlich der Hauptsinn der phänomenologischen Epoché und Reduktion. Aber er stellt sofort den prinzipiellen Unterschied fest: Statt das gewünschte Ziel der universalen Wissenschaft von der subjektiven Leistungen des Bewusstseins zu sein, ist der Transzendentalismus für die buddhistische Tradition einer Art Ausweg. Der transzendente Standpunkt ist nur das Mittel, der dazu dient, sich von der natürlichen Weltbefangenheit zu befreien. Das ist eher eine „Ausweg“ von der Welt-situation als das Instrument der Forschung der Strukturen der Welthabe. Husserl betont diesen Sachverhalt:

Natürlich gibt es für solche indische Einstellung keine Weltwissenschaft als Ziel, und Wahrheitserkenntnis hat nur Bedeutung als Erkenntnis, gerichtet auf das Herausstellen des transzendentalen Standpunkts, also der Welt als Phänomen, ferner auf das allgemeinste Wesen universalen Willenslebens überhaupt und auf seinen möglichen Ziel-sinn. (Husserl, 2010, 16)

Das „Herausstellen des transzendentalen Standpunkts“ ist hier nur eine Etappe auf dem Weg, diejenige, die letztendlich dem praktischen Ziel dienen soll. Die Fragen wären nun, wie ein solcher auf den praktischen Zielen orientierter „Transzendentalismus“ zu verstehen ist; welchen Sinn der „transzendente Standpunkt“ ohne die Idee der Wissenschaft hat.

In den zwei folgenden Paragraphen versuche ich diese Fragen zu beantworten, dazu brauche ich a) den Weg zum transzendentalen Standpunkt von der Praxis her und b) die Vielfältigkeit der Generalthesis der natürlichen Einstellung zu thematisieren.

1.1. DER WEG ZUM TRANSZENDENTALEN STANDPUNKT VON DER PRAXIS HER

In der Serie der Manuskripte unter der Signatur B I 21 (zu denen das uns interessierende Manuskript *Sokrates — Buddha* gehört) sind unter anderem „zwei Wege in die Philosophie“ dargestellt. Ein Weg ist uns schon gut aus der veröffentlichten Werke Husserls bekannt: es ist der Weg in die Philosophie (und eigentlich in die transzendente Phänomenologie) von der Kritik der Wissenschaften³. Husserl charakterisiert hier diesen Weg präziser als den Weg zur Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität „von dem Kontrast der mythisch-praktischen Weltanschauung und der Weltanschauung des theoretischen Interesses“ (Husserl, 1959, 252).

Der andere Weg ist im Kontrast etwas untypischer, es ist der Weg in die Philosophie von der Praxis her. Sie geht von der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des befriedigenden menschlichen Lebens aus und führt zur Entdeckung, dass die „Befriedigung“ und das „Menschliche“ eben die Sinngebilde sind. Man stellt den transzendentalen Standpunkt heraus in dem Sinne, dass die Welt (und ebenso unsere Weltapperzeption) als Phänomen des Bewusstseins betrachtet wird. Interessant ist, dass in solcher spezifischen Weise — zweifellos im Rekurs auf die Praxis der phänomenologischen Epoché und der Reduktion — Husserl die „buddhistische Erlösung“ (Husserl, 2014, 526) versteht.

Ich möchte in diesem Kontext eine dazu gewidmete etwas längere Passage aus dem Manuskript Husserls über die zwei Wege in die Philosophie zitieren:

Weg von der Praxis zu universaler Selbstbesinnung. Ausgang von Vorbesinnung über das menschliche Leben, hinleitend zur Idee einer durch das wesensmäßige praktische Streben der Menschheit nach Selbsterhaltung entspringenden neuartigen universalen Menschheitsbesinnung: derjenigen einer universalen Wissenschaft. Also Besinnung

³ „Ein anderer Besinnungsweg geht viel enger von dem Faktum der gegebenen Wissenschaften selbst aus, ohne jede Frage was sie für das Menschenleben überhaupt bedeuten. Sie sind Wissenschaften in der Positivität, der doxischen. Die Kritik der positiven Wissenschaften, ihrer wesentlichen Schranken und ihrer Naivität, ihres Mangels an „Radikalismus“ führt dann wieder zur Einsicht, daß es einer phänomenologischen Reform bedarf, einer neuartigen, völlig universalen und voraussetzungslosen Wissenschaft. Dann sind die Bedingungen von deren Möglichkeit tiefer zu erforschen. In der Begründung der universalen absoluten Wissenschaft ist dann auch beschlossen (als im Aufgabenhorizont derselben beschlossen) die universale Theorie, die gewöhnlich in naiver Verendlichkeit Ethik heißt, die universale Theorie der Möglichkeit einen allmenschlichen Praxis, in der die Menschheit ein echtes Dasein führen kann. Sie umschließt auch die gesamte Universalwissenschaft als Gebilde des besonderen praktischen Interesses, das da theoretisch-philosophisch heißt, und so umschließt die Philosophie (als Theorie) in Rückbezogenheit auch ihre eigene Funktion für die universale Praxis“ (Husserl, 2014, 450).

über die universale Struktur menschlichen Lebens als seines handelnden und in einer Welt hineinhandelnden in der universalen Form eines Strebens nach „Seligkeit“. (Husserl, 2014, 449)

Hier ist wesentlich, dass an diesem Weg von der Praxis zur Besinnung über die universale Struktur menschlichen Lebens man zur folgenden Verständnis kommt: Das Leben ist durch das Streben zur „Glückseligkeit“ strukturiert. Die Letzte kann als eine regulative Idee dienen, aber an die vollkommene „Seligkeit“ im Rahmen des Weltlebens schlechthin zu glauben wäre genauso dogmatisch, wie die Positivität der Wirklichkeit zu postulieren. Husserl formuliert das folgender Weise:

Dabei Voraussetzung der Positivität: Glaube, daß endgültig befriedigtes Dasein im umweltlich gerichteten Leben möglich ist. Trotz aller gelegentlichen und als unvermeidlich anzuerkennenden Unbefriedigungen, bzw. praktische Enttäuschungen — praktische Irrationalitäten, universale praktische Einstimmigkeit, universale praktische „Konstanz“ als Idee. Glaube, daß in der Welt ein befriedigendes menschliches Leben durchzuführen sei, daß „man leben könne“, daß es sich in der Welt existieren lasse, man kann „existieren“. (Praktische Generalthese). Die Bedingungen der Möglichkeit eines solchen Lebens. (Husserl, 2014, 449)

Diese Überlegung Husserls ist leider sehr knapp, versuchen wir dann die Hauptthesen zu explizieren. Die „praktische Generalthese“ besteht in dem dogmatischen postulieren der universalen praktischen Einstimmigkeit, im schlechthinigen glauben an die positive Gegebenheit von dem, das eigentlich eine regulative Idee ist, und nur in seinem Entweicheung „gegeben“ sein könnte. Wie gesagt, dieses Schema ist einer Art Analogie mit der husserlschen Thematisierung der allgemeinen („theoretischen“) Generalthese der natürlichen Einstellung. Dort postulierte man dogmatisch das Sein der Welt in der Wirklichkeit, glaubte schlechthin daran, ohne Achtung auf die Sachlage, dass die Wirklichkeit eigentlich eine aus der faktischen Einstimmigkeit der Erfahrung stammende regulative Idee ist. Die Suspendierung der Generalthese ruft eine echte Fragestellung nach der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung hervor. In dem Fall der Suspendierung der „praktischen Generalthese“ steht die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit eines befriedigenden menschlichen Lebens. Deswegen der Weg zum transzendentalen Standpunkt von der Praxis her Dieser fängt mit der Problematisierung der „praktischen Generalthese“ (der Voraussetzung der Möglichkeit eines vollkommen seligen Lebens) an, und das ist für Husserl der Weg des buddhistischen Denkens⁴.

⁴ Vgl. noch eine zu knappe Darstellung desselben Gedankengangs: „Weg in die Philosophie von der Praxis her unter der praktischen Generalthese, die Voraussetzung der Möglichkeit eines universalen seligen Lebens und dazu unsere Wissenschaft motiviert“ (K II 5 (1924)).

1.2. DIE VIELFÄLTIGKEIT DER GENERALTHESIS DER NATÜRLICHEN EINSTELLUNG

Husserl weist darauf hin, dass die Seinssetzung nicht nur ihre theoretische Sphäre, sondern auch das ganze Weltleben umfasst. Deswegen ist die Suspendierung der praktischen Generalthesis gleich denkbar als die uns schon bekannte theoretische Epoché. Die Epoché im breitesten Sinne kann nicht exklusiv gegen den theoretischen Dogmatismus sich richten, sondern auch gegen den praktischen Formen des Weltglaubens⁵.

Die allgemeine Form der Generalthesis lautet: „Die Welt ist als Wirklichkeit immer da“ (Husserl, 1976, 61). Die daseiende Wirklichkeit, die endgültige wahre Welt ist vorgegeben und präsumiert. Phänomenologisch betrachtet ist das „wirklich Seiende“ oder die „endgültig wahre Welt“ eine aus der Einstimmigkeit der Erfahrung stammende regulative Idee. Mit der Einklammerung der Generalthesis wird die Seinsglaube suspendiert, aber keineswegs negiert oder abgelehnt (es wäre ebenso dogmatisch wie sie schlechthin zu postulieren).

Die praktische Untergattung der Generalthesis postuliert beziehungsweise die praktische Einstimmigkeit, den „Glaube(n), dass endgültig befriedigtes Dasein im umweltlich gerichteten Leben möglich ist“ (Husserl, 2014, 449). Wie ist die Suspendierung dieser „praktischen Generalthesis“ denkbar? Offensichtlich hat auch die gewünschte Suspendierung nichts mit der Verneinung dieser These zu tun. Es ist mehr eine „Schritt zurück“ von der Selbstverständlichkeit des praktischen Lebens.

Bemerken wir doch, dass für Husserl die theoretische Generalthesis umfassender ist, als die isoliert betrachtete praktische Generalthesis. Deswegen der Weg zum transzendentalen Standpunkt von der Praxis her, die Suspendierung der praktischen Generalthesis ist ein Umweg. Die theoretische Epoché ist ein bevorzugter Weg, weil sie auch gleichzeitig die praktische Generalthesis ausschaltet:

Die zugleich praktische und doxische (theoretische) Generalthesis muß für die Durchführung oder Gewinnung einer endgültigen und als endgültig zu verantwortenden Wissenschaft inhibiert werden. Genau gesehen: die universale theoretische Generalthesis schaltet schon die praktische aus. Das führt zunächst zur Phänomenologie. (Husserl, 2014, 450)

⁵ „In aller und jeder Praxis des natürlichen Weltlebens ist die Welt *absolut gesetzt*, und der Wille will in sie hinein, sie gestalten; in ihr soll Zufriedenheit und Glückseligkeit erreicht werden. Das Ich kann aber Epoché üben, ‚theoretisch‘ wie praktisch überhaupt, sofern seine Welt praktisch ist. Dann verschwinden alle Gegensätze zwischen Rationalität und Irrationalität, in sich gekehrt lebt das Ich in gewollter Willenlosigkeit, in theoretischer und praktischer Weltentsagung“ (Husserl, 2010, 16).

Man könnte sich fragen, welchen Sinn dann der Weg zum transzendentalen Standpunkt von der Praxis her hat, wenn er nur als ein „Hintereingang“ neben dem „Haupteingang“ (durch die theoretische Epoché) dienen kann. Dieser Weg ist aber in der Situation nützlich, wann die Idee der Wissenschaft noch nicht gestiftet (oder bzw. nicht mehr respektiert) ist. Dieser Weg könnte wohl für die „immanente Selbstüberschreitung“ der mythologisch-praktischen („vorwissenschaftlichen“) Weltanschauung⁶ dienen.

Nach Husserl ist die Generalthesis der natürlichen Einstellung nicht etwas nur für die objektivistisch-wissenschaftliche Weltanschauung typisches, sie ist genauso charakteristisch für jede geschlossene mythische Weltanschauung. In demselben Manuskript B I 21 finden wir die folgenden Überlegungen dazu:

Generalthesis jeder geschlossenen mythischen Weltanschauung. Jede solche Weltanschauung gibt einen Boden für „Wahrheit“ und „Falschheit“, für zufällige subjektive Auffassungen und notwendige, in der Konsequenz dieser Weltanschauung liegende, also geforderte Auffassungen. ... Die Generalthesis der Welt in allen Gestalten mythischer und wissenschaftlicher Weltanschauung also einheitlich verbleibend im Übergang von der mythischen Weltanschauung zur philosophischen oder rationalen (autonome Vernunft) und im Fortgang der Ausbildung dogmatischer Wissenschaft. (Husserl, B I 21 IV, 11, 46)

Versuchen wir die Formen der Generalthesis und der Weltanschauung, die wir bis jetzt getroffen haben zu erörtern. Husserl unterscheidet die praktische und die theoretische Generalthesis einerseits, die mythische und die wissenschaftliche Gestalten der Weltanschauung andererseits und er versucht in einer analogen Weise die Verbindung „Weltanschauung — Generalthesis“ zu verbreiten. Um die dogmatisch-wissenschaftliche Weltanschauung auszuschalten, brauchten wir die theoretische Generalthesis („die Welt ist in der Wirklichkeit immer da“) zu suspendieren. Dann könnte vielleicht eine ähnliche Rolle die Suspendierung der praktischen Generalthesis („ein befriedigendes

⁶ Zur Beziehung zwischen der mythischen Weltanschauung und der praktischen Generalthesis vgl.: „Steht der Mensch in der mythologischen Stufe, so erzählt er, was die mythologische Tradition lehrt, von der Theogonien etc. Er berichtet auch von den politischen Einrichtungen, Kämpfen und Kriegen seines Volkes mit anderen Völkern etc. von fremden Sitten, Gebräuchen, Landschaften etc. Hat nicht der mythische Mensch auch eine Alltäglichkeit des Lebens, in dem die spezifisch mythische Apperzeption keine Rolle spielt? Der Grieche hat auch seine Götter, seine Mystiker, seine mythische Welt. Er gewinnt aber Raum für eine nüchterne vom Mythischen sich ablösende Praxis und praktische Lebenswelt, in der zwar im „metaphysischen“ Hintergrund mythische Potenzen ihre Rolle spielen, während mit der sinnlichen Wirklichkeit, in der raum-zeitlich äußerlich zu verfolgenden Kausalität und der von den sinnlich daseienden Menschen eingreifende Aktivität ein Zusammenhang sich abhebt, der praktisch in sich relevant ist. Den mythischen Potenzen kann man extra Rechnung tragen durch entsprechende auf sie bezügliche Handlungen. Das geschieht innerhalb eines ausgebildeten überwiegenden praktischen Lebens, in dem das mythische mitläuft als konventionalisierte Form, während es sich wesentlich abspielt in einer außermithischen Sphäre“ (Husserl, A V 22, 27a (1931)).

menschliches Leben in der Welt ist erreichbar“) für die Ausschaltung der „mythisch-praktischen <vorwissenschaftlichen> Weltanschauung“ (Husserl, 1959, 252) spielen.

Für Husserl ist die Generalthesis immer in der Struktur jeder Weltanschauung (innerhalb der natürlichen Einstellung) impliziert, sei es die mythisch-praktische oder die wissenschaftlich-theoretische Weltanschauung⁷. Die Suspendierung der Generalthesis befreit uns von der beliebigen Weltanschauung, die wir als vorgegebene Tradition erworben haben. In dem Manuskript *Sokrates — Buddha* thematisiert Husserl den „Befreiungsweg“ von der traditionellen Weltanschauung, wo zuerst die allmenschliche Wissenschaft sich von dem Nationalen, Lokalen etc. entfesselt, aber dann die phänomenologisch-radikalisierte Wissenschaft entfesselt sich seinerseits von der natürlichen Weltapperzeption, von der Generalthesis, der noch als Kern der dogmatischen Wissenschaft fungiert:

<Der Befreiungsweg von der vorgegebenen Weltanschauung> vollzieht sich in zwei großen Stufen: <1.> Erstens als Befreiung von der zufälligen Tradition, derjenigen, die von Gemeinschaft zu Gemeinschaft wechselt und in großem Zeitrahmen auch in derselben Gemeinschaft. [...] <2. Die> zweite Stufe bezeichnet die Befreiung von derjenigen Tradition, die als das Allgemeinschaftliche durch alle Sondermenschheiten hindurchgeht: vom allmenschlichen Weltbegriff als der notwendigen Strukturform aller Weltanschauung, aller besonderen Tradition. Von dieser notwendigen Kernform aller Tradition befreit erst die phänomenologische Reduktion. (Husserl, 2010, 10)

Das buddhistische Denken macht einen wesentlichen Schritt zur diesen Befreiung: zur Epoché und Reduktion. Wenn man die Gesamtposition Husserls rekonstruiert, kann man sagen, dass nach ihm das buddhistische Denken die praktische Generalthesis und damit die mythologische Weltanschauung suspendiert. Die wissenschaftliche Generalthesis ist aber nicht berührt, aus dem einfachen Grund, dass die Idee der Wissenschaft (im engen husserlschen Sinne) dort noch nicht gestiftet ist.

2. DIE DYNAMIK DER PHÄNOMENOLOGISCHEN ARBEITSPHILOSOPHIE

In dem folgen Teil meines Artikels möchte ich die Interpretation der inneren Dynamik der phänomenologischen Arbeitsphilosophie hervorheben, die Husserl, in seiner kurzen Auseinandersetzung mit dem buddhistischen Denken, entwickelt hat.

⁷ „Was für den Menschen überhaupt Welt ist, was für ihn beständig als Welt erfahren wird und den Sinn Welt bestimmt als Inhalt seiner Generalthesis, das ist die in seiner eigenen Innengenesis sich durcherworbene Apperzeption gestaltende und gestaltete Welt. Der Prozess der Geschichte ist der Prozess der Weltschöpfung, der Schöpfung der Welt, die für eine jeweilige Menschheit die ihr geltende ist“ (Husserl, B I 21 IV, 12).

Wir haben uns schon die Frage gestellt, inwiefern der transzendente Standpunkt ohne Urstiftung der Idee der Wissenschaft erreichbar ist. Husserl fragt sich, wie wäre es, wenn keine Wissenschaft möglich wäre. Das ist einer Art Gedankenexperiment, ein Versuch die Urstiftung der europäischen Wissenschaft zu suspendieren oder abzubauen. Der „Buddhismus“ dient ihm dann als der Anlass zu solch einer „Selbstvariation“. So lautet das Manuskript B I 21 in diesem Kontext:

Wie wann alles objektiv gerichtete Handeln verkehrt ist und das einzig Vernünftige — auf Grund entsprechender Erkenntnis — Entsagung? Wir denken an die auf solcher axiologischer Weltkritik beruhende Weltabwendung des Buddhismus, eine Weltabwendung, die auch zu einer theoretischen in unserem Sinne werden, also der Ausbildung positiver Wissenschaft einen Riegel verschieben müsste. Wir müssen also positive Welteinstellung und Praxis schon voraussetzen, um die Ausbildung positiver Wissenschaften und einer sie in die Universalität umspannenden Philosophie von daher zu motivieren. (Husserl, B I 21, 86)

Hier sieht man den Versuch eine eigentümliche Seinssetzung zu thematisieren. Paradoxe Weise braucht auch die Phänomenologie als Wissenschaft eine spezifische wissenschaftliche „Positivität“⁸. Es ist eine minimale „Positivität“, die die Weltforschung braucht. Man könnte die folgenden Grundmotive unterscheiden: die Weltfaszination und die Weltbefangenheit, beziehungsweise die Imperative der Weltforschung („Bejahen der Welt“) (Husserl, 2014, 485) und die Befreiung von der Welt („der kategorische Imperativ der Entsagung“ (Husserl, 2014, 17), den Husserl dem buddhistischen Denken zuschreibt)⁹. Die husserlsche Faszination mit der Welthabe, die Tatsache, dass er sich ins „Abenteuer“ der Welterkenntnis engagiert, bestimmt im Wesentlichen seine Position. Im Rahmen dieses Projektes kann die Befreiung von der Weltbefangenheit nicht als das Ziel an sich gelten.

Man könnte hier auch zwei basale, im Unendlichen liegenden regulativen Ideen miteinander kontrastieren: die der Wahrheitsendgültigkeit und der Willensendgültigkeit. Husserl versteht die Motive, als die innere Dynamik seiner Phänomenologie und des buddhistischen Denkens bestimmenden, beziehungsweise als „reine Interesse, ... rein philosophische Freude“ (Husserl, B I 21 II, 7, 8) und das „ethische Interesse“. Die beiden Motive haben ihre im Unendlichen liegenden Korrelate: endgültig Seiendes (Seiendes an sich) und endgültig praktisch Gutes (Gutes an sich)¹⁰. Einmal

⁸ Vgl. „Indien. — Positivität der universalen Erkenntnis (positive Wissenschaft) und Positivität der universalen Praxis“ (Husserl, B I 21, 85).

⁹ Liangkang Ni spricht in diesem Kontext von der „positiven und negativen kategorischen Imperativ“ (Ni, 2011, 157).

¹⁰ „Einmal hat der Erkenntniswille seinen Willensgrund in der Erkenntnisphäre selbst, das andere Mal hat er seinen Willensgrund außer sich in einem anderen Willen. [...] War das *theoretische*

dient der Wille zur zwecklosen Erkenntnis, das andere Mal dient die Erkenntnis dem Zweck der Befreiung des Willens.

2.1. DAS „SORGLOSE SICH-SORGEN“ (ERNST/SPIEL)

Das wissenschaftliche Leben kommt zur Urstiftung als das habituelle „theoretische Interesse“ (vgl. Husserl, 1973b, 174). Nach Husserl besteht darin der Hauptunterschied zwischen der phänomenologischen Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität und dem Weg zum transzendentalen Standpunkt von der Praxis her. Er formuliert das folgender Weise:

Freilich ist das <buddhistische Denken> nicht Wissenschaft aus einem rein theoretischen Interesse, eine „freie“ Wissenschaft, eine „zwecklose“, gegenüber dem „Lebensernst“ ein „Spiel“ der Muße. Sondern auf universale Wahrheit gerichtet, ist das Erkenntnisstreben jetzt nur um des praktisch Besten willen, das als oberstes Interesse wirkend ist; also um der eigenen „Seligkeit“ willen. Motiviert ist dieses Seligkeitsstreben als universales seinerseits durch das Innewerden nicht nur der einzelnen Unseligkeit, sondern durch die Erkenntnis der allgemeinen Unseligkeit des natürlichen Lebens. Das ist die Weise der indischen Wissenschaft oder Philosophie. (Husserl, 2010, 12)

Zunächst, in Bezug auf diese Erste Edle Wahrheit des Buddhismus — Husserl formuliert sie für sich als die „Erkenntnis der allgemeinen Unseligkeit des natürlichen Lebens“ (Husserl, 2010, 12) — man kann sich immer fragen, ob diese Hauptintuition des Leidens (*dukkha*) sich auf eine nachvollziehbare Evidenz oder mehr auf eine Tradition stützt¹¹. Man könnte den Eindruck bekommen, dass es dort eher um die im Korpus der kanonischen Texte fixierte Tradition der Entbindung, als um die Entbindung von jeder vorgegebenen Tradition, für die Husserl verfiicht, geht.

Dann bemerken wir, dass die innere Dynamik der phänomenologischen Arbeit bestimmt ist durch das Spannungsverhältnis zwischen Ernst und Spiel (Sepp, 1997, 86; Sepp, 2007). Der Weg zum Transzendentalismus von der Praxis her — den nach Husserl das buddhistische Denken vollzieht — ist nach ihm doch von dieser Praxis abhängig, es ist eine durch die Erkenntnis der allgemeinen Unseligkeit der natürlichen Lebens motivierte „ernste“ Aufgabe. Durch den Vergleich seiner Position mit

Interesse Interesse an endgültig zu bewährenden Urteilen, an endgültigen Urteilswahrheiten — Korrelat: endgültig Seiendes oder Seiendes an sich —, so ist das ‚ethische Interesse‘ Interesse an endgültig zu bewährenden Willensentscheidungen, an endgültigen ‚Willenswahrheiten‘ — Korrelat: endgültig praktisch Gutes, Gutes an sich“ (Husserl, 2010, 12–14).

¹¹ Ich möchte mich hier bei Herr Alexej Kusnetsov, der meine Aufmerksamkeit darauf gelenkt hat, bedanken.

derjenigen, die er aus den Sutten aus der mittleren Sammlung (*Majjhima-Nikaya*) rekonstruieren konnte, versuchte Husserl die spezifische Konstellation der „ernsthaf-ten“ und der „spielerischen“ Motive im Rahmen seiner Phänomenologie sichtbar zu machen¹². Das Spiel der Erkenntnis, zwecklose Spielpraxis — das ist die Platz des Philosophierens in seiner Klassifikation der Handlungstypen:

Ernst und Spiel (in einem weitesten Sinn): Es ist hier nun erst zu unterscheiden: 1. Die Muße in zweckloser Passivität (Zuschauen). 2. Die <Muße> im Spiel als zwecklose Aktivität, Praxis. Damit scheidet sich: (a) ernste Praxis in der ursprünglichen und ersten Sorge, (b) Spielpraxis, „zwecklos“: (α) zweckloses Erkennen, (β) zweckloses Tun und Gestalten im Als-Ob und von Gebilden des Als-Ob. (Husserl, 2010, 7)

1. Passivität	2. Aktivität		
(1. b) Zuschauen als zwecklose Passivität	(2. b) Spiel als zwecklose Aktivität, „zwecklos“ Spielpraxis		(b) Spiel (Zwecklosigkeit) (Als-Ob)
	(2. b. α) zweckloses Erkennen; sorgloses Sich-Sorgen	(2. b. β) zweckloses Tun und Gestalten im Als-Ob und von Gebilden des Als-Ob	
	2. (a) ernste Praxis in der ursprünglichen und ersten Sorge (2. a. α)	(2. a. β)	(a) Ernst (Lebensnot, ernste Sorge)
(α) Erkennen		(β) Tun und Gestalten	

Das buddhistische Denken — das imaginäre Gegenstück zur Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität — verstand Husserl als ein Versuch die allgemeine Unseligkeit des natürlichen Lebens zu überwinden, also als eine eigenartige Sorge um die Sorglosigkeit. Dann bestimmte er die Dynamik der philosophischen Forschung — darunter meinte er hauptsächlich die Vollzugsweise seiner transzendentalen Phäno-

¹² „Hier kann erwachsen: das freie, von allen sachhaften Interessen gelöste, von allen Interessen der ‚Selbsterhaltung‘ befreite theoretische Interesse — Spiel der Erkenntnis. Andererseits das freie und konsequente Leben im Spiel der Phantasie, d.h. in einer spielenden Praxis der objektiven Gestaltung von Phantasiegebilden. Worin besteht die Konsequenz? Zunächst darin, dass der sich Befreiende in seinem Leben, das sich tatsächlich nicht aus der Traditionalität der Gemeinschaft und aus der ‚Not‘ des Lebens lösen kann, innerhalb seines gebunden bleibenden Lebens ein zusammenhängendes freies Leben schafft. Das Interesse der freien Erkenntnis und das der freien Phantasiepraxis wird habituell, und habituell wird die daraus entspringende Praxis, das in freier Betätigung beglückende Schaffen von Erkenntnisgebilden und von Phantasiegebilden und objektiven Gebilden spielender Praxis“ (Husserl, 2010, 7).

menologie — im Gegenteil als „sorgloses Sich-Sorgen“ (Husserl, 2010, 8 (1926))¹³. Darunter meinte er, dass der phänomenologische Forscher in seiner Arbeit nicht durch die mundane Lebenssorge motiviert ist; das Streben zur Überwindung der mundanen Sorge wäre noch ein besonderer (ganz raffinierter) Fall der Lebenssorge. Husserl formuliert es folgender Weise:

Der Mensch erhebt sich über die „praktische Einstellung“, er inhibiert die in ihm zurückhaltenden Interessen seiner Selbsterhaltung, und tritt ein in eine rein „interessenlose Betrachtung“ der Welt, sie kennen zu lernen, sich über seine Welt Gedanken zu machen, was sie ist zu erforschen. Das „Staunen“ ergreift das Ich und schaltet alle praktischen Triebe aus. (Husserl, B I 21, 24a)

Aber paradoxer Weise wird mit der „berufsmäßige(n) theoretische(n) Beschäftigung mit der Welt“ (*Ibid.*) ein neuartiger „Trieb“ gestiftet: derjenigen der theoretischen Arbeit. „Es treibt mich zur Arbeit“¹⁴ — sagt Husserl wörtlich.

2.2. DAS ARBEITSFIEBER UND DIE ARBEITSGEMEINSCHAFT

Jetzt kommen wir zur Beschreibung des inneren „Motors“ der phänomenologischen Arbeit. Husserl versucht das „sorglose Sich-Sorgen“, das phänomenologische „Arbeitsfieber“ näher zu bestimmen durch die unendlichen Aufgaben, die der Forscher vor Augen hat. Das theoretische Interesse, der erzeugte und als Habitus erworbene „Trieb“ zur theoretischen Arbeit „affiziert“ den Phänomenologen. Aber das sind,

¹³ Das ist einer Art Antwort auf Heideggers Kritik der „Sorge um die erkannte Erkenntnis“ (Heidegger, 1994, 42–107). Vgl.: „Die Sorge um die Strenge der Wissenschaft als abgeleiteter Ernst..., der sich auf die Begründbarkeit und echte Begründung richtet. Dieser Ernst ist, sofern er in der gekennzeichneten Sorge gründet, ein abgeleiteter Ernst. Er hat nicht die Ursprünglichkeit, die ihm darin bringen könnte, alles in dem Sinne zu riskieren, daß zuerst das, was erkannt wird, als das Bestimmende anerkannt wird“ (Heidegger, 1994, 103). Man könnte vermuten, dass „ursprünglicher Ernst“ diejenige sein sollte, die angesichts des Seins-zum-Tode entstehe. Die heideggersche eigene Haltung ist aber eben todernst. Darauf lautet der husserlsche Antwort: „Es gehören besondere Motive dazu, um theoretische Einstellung möglich zu machen, und gegenüber Heidegger will es mir scheinen, dass ein ursprüngliches Motiv liege, für Wissenschaft wie für Kunst, in der Notwendigkeit des Spieles und speziell in der Motivation einer spielerischen, d. i. nicht aus Lebensnotdurft, nicht aus Beruf, aus Zweckzusammenhang der Selbsterhaltung entspringenden ‚theoretischen Neugier‘, die sich die Dinge ansehen, sie kennen lernen will, Dinge, die sie nichts angehen. Und nicht ‚defiziente‘ Praxis soll hier vorliegen“ (Husserl, 2002, 260).

¹⁴ „Wie ist es bei erworbenen Trieben? Es treibt mich zur Arbeit; oder inmitten der Arbeit fühle ich den Trieb hinauszugehen, mich in der Natur zu ergehen, oder Klavier zu spielen und dgl.“ (Husserl, 2014, 84).

nach Husserl, die „Affekte der Unendlichkeit“ (Husserl, 2010, 9): der Phänomenologe ist von der offenen Horizonthaftigkeit der Erfahrung fasziniert.

Diese Faszination mit der Vielfältigkeit der phänomenalen Welt ist etwas ganz typisches für die husserlsche Phänomenologie. Dieses Motiv der „Weltfaszination“, das positive Phänomen der Welthabe unterscheidet ganz prinzipiell die Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität, von dem „Ausweg“ im Transzendentalismus, von dem Streben nach der Befreiung von der Weltbefangenheit, von dem Streben, das Husserl dem buddhistischen Denken zugeschrieben hat. Der „Horizont der Unendlichkeit“ (Husserl, 2010, 9), der in der phänomenologischen Einstellung sichtbar wird, erfordert einen neuen Habitus — die Habitualität der theoretischen Arbeit. Dadurch wird nicht nur das forschende Subjekt transformiert, sondern auch die Forschergemeinschaft wird gestiftet. Husserl bemerkt: „<Die> Befreiung des theoretischen Interesses schafft einen unendlichen Horizont, motiviert die Bildung von Erkenntnisgemeinschaften in infinitum“ (Husserl, 2010, 9).

Die Idee der Arbeitsphilosophie — des gemeinsamen Forschungsprojekts, der „Arbeits- und zugleich Liebesgemeinschaft... für die gesamte Menschheit“ (Husserl, B I 21, 20) — ist die husserlsche Antwort auf die Erkenntnis der allgemeinen Unseligkeit des natürlichen Lebens¹⁵. Inwiefern das erwähnte Ideal der Faszination mit der philosophischen Arbeit, die husserlsche eigene Arbeitsweise (das Schwanken zwischen dem Arbeitsfieber und den Depressionen) widerspiegelt oder eine dauerhafte Arbeitsgemeinschaft gründen könnte, ist noch eine offene Frage.

Jetzt können wir sehen, inwiefern die Dynamik der phänomenologischen Arbeit von der kurzen Auseinandersetzung Husserls mit den neumannschen Übersetzungen des klassischen Textes des Pali-Kanons geprägt war. Fassen wir die Ergebnisse zusammen:

(1) dem buddhistischen Denken gelingt es die „praktische Generalthese“ der natürlichen Einstellung zu suspendieren und damit die mythisch-praktische Weltanschauung auszuschalten;

(2) dieser „Ausweg“ im Transzendentalismus, solche bloße Herausstellen des transzendentalen Standpunkts wäre aber für die Phänomenologie nicht genügend, das husserlsche Motto in diesem Kontext wäre: „Als Phänomenologe nicht nur eingestellt sein, sondern arbeiten“;

¹⁵ „Ich lebe in leidenschaftlicher Arbeit u. Glaube — trotz dieser unsäglich traurigen Umwelt. Da war noch die Inflationszeit, der Verlust des Vermögens bei allem eine Kleinigkeit. Es ist wahrhaftig eine Welt hoffnungsloser u. verzweifelte Menschen. Und doch, ich lebe in Ausnahme — in meiner Sphäre, im Philosophischen glücklich“ (Husserl, 1968, 76; vgl. Husserl, 1973b, xxxii; Husserl, 1994, 46, 61).

(3) die phänomenologische Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität braucht die regulative Idee der Wahrheitsendgültigkeit und den positiven Imperativ der Weltforschung;

(4) das forschende Subjekt empfängt die „Affekte der Unendlichkeit“. Somit findet es das unendliche Forschungsfeld der transzendentalen Subjektivität auf und damit stiftet es in sich den Habitus des „sorglosen Sich-Sorgens“, der theoretischen Arbeit.

REFERENCES

- Heidegger, M. (1994). *Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1923–1924)* (GA 17). Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Husserl, E. (1959). *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der Phänomenologischen Reduktion* (Hua VIII). Den Haag: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1968). *Briefe an Roman Ingarden*. Den Haag: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1973a). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928* (Hua XIV). Den Haag: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935* (Hua XV). Den Haag: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1973c). *Ding und Raum. Vorlesungen 1907* (Hua XVI). Den Haag: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. In zwei Bänder. 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage* (Hua III/1). Den Haag: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1989). *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)* (Hua XXVII). Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (1994). *Briefwechsel. Bd. 3.9 Familienbriefe* (Hua Dok III/9). Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (2002). *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)* (Hua XXXIV). Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (2010). Sokrates—Buddha. An Unpublished Manuscript from the Archives. *Husserl Studies*, 26, 1–17.
- Husserl, E. (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)* (Hua XLII). Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. Manuskripte A V 22 (1931), B I 21 (1925), K II 5 (1924).
- Neumann, K. E. (Ed.). (1922). *Die Reden Gotamo Buddhos aus der mittleren Sammlung Majjhimanikāyo des Pāli-Kanons* (3 Bd). München: R. Piper & Co.
- Ni, L. (2011). Husserl und der Buddhismus. *Husserl Studies*, 27 (2), 143–160.
- Sepp, H. R. (1997). *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*. Freiburg/München: K. Alber.
- Sepp, H. R. (2007). Zen und Epoché. In H. Hashi, W. Gabriel, & A. Haselbach (Eds.), *Zen und Tao. Beiträge zum asiatischen Denken* (51–66). Wien: Passagen.