

Edmund HUSSERLS

DIE KRISIS DER EUROPÄISCHEN WISSENSCHAFTEN UND DIE TRANSZENDENTALE PHÄNOMENOLOGIE (§§ 19 – 55)

Prof. Dr. Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal)

© Copyright Juli 2018 – Alle Inhalte dieses Dokuments sind urheberrechtlich geschützt. Bei Verwendung muss ausdrücklich und explizit auf die Quelle hingewiesen werden. Alle Rechte, einschließlich der Vervielfältigung, Veröffentlichung, Bearbeitung und Übersetzung, bleiben vorbehalten (Prof. Dr. Alexander Schnell).

Grundgedanken des Anfangs der *Krisis*-Schrift:

1. Worin besteht die „Krisis“? Nicht in den Erfolgen der fortschreitenden Einzelwissenschaften (natürlich nicht!), sondern darin, dass die „Krisis der Wissenschaften [...] eine Krisis der *Subjektivität*“ ist.

Was heißt das? Entsubjektivierung der Wissenschaften und der menschlichen Welterfahrung. Phänomenologie ist durch und durch eine Philosophie der Subjektivität im Sinne des „*Korrelationismus*“.

2. Positivismus als „Restbegriff“ der ursprünglichen Idee der Wissenschaft. Dem entgegengesetzt: Wiedereroberung der Vernunft als Instanz der höchsten und letzten *metaphysischen* Fragen, deren grundlegender Horizont im Positivismus verloren gegangen ist.

3. Philosophen = „Funktionäre der Menschheit“. Es geht ihnen um das Durchdringen der tiefsten transzendentalen Bedingungen von Wissenschaften und Leben und zwar so, dass die aufgegebenen geistige Einheit aller Philosophen seit ihrer Urstiftung in der griechischen Philosophie zur befriedigenden Klarheit kommen soll. Philosophie ist für Husserl *Gemeinschaftssache* und zwar sowohl assoziativ-sozial als auch kulturell verstanden.

4. Die Psychologie muss die Subjektivität als *lebendige* Subjektivität gewinnen (bzw. zurückgewinnen) und darf sich nicht mit der Subjektivität als bloßem „Faktum“ begnügen (wie das in der neueren Psychologie in Husserls Augen der Fall ist).

5. Aufweisung des „physikalischen Objektivismus“: Dieser ist bei Galileo Galilei angelegt, Grundgedanke ist dabei die „Unterschiebung der mathematisch substruierten Welt der Idealitäten für die wahrnehmungsmäßig gegebene Welt, unsere alltägliche Lebenswelt“ (§ 9h) (ähnlich wie Heideggers Gedanke des „Gestells“). Hierauf beruht dann eine unzulässige Eigenständigkeit der Naturwissenschaften gegenüber der Lebenswelt und der philosophischen Wissenschaft.

§§ 19 – 24 (etwas konfuser Text; die zunächst angezeigte Richtung (§ 21 Ende) wird von Husserl in der Entwicklung seines Gedankengangs (§§ 22-24) umgekehrt...)

§ 19

Kritik an Descartes, insbesondere an seiner Idee, das Ego sei „*weltliches Ich*“.

1/ *Welt, bzw. weltlich*: „Welt“ bzw. „weltlich“ hat für Husserl hier einen *gänzlich anderen* Sinn als für Heidegger (Heidegger hat ja vier Weltbegriffe, zwei ontische und zwei ontologische; maßgeblich sind für ihn die *ontischen*, an das Dasein (das ja ein *Seiendes* ist) gebundenen). „Weltlich“ heißt bei Husserl: real-wirklich (und hat für ihn nichts mit dem „Worin“ des *Lebens* des faktischen Daseins zu tun).

2/ *Ich*: Widerspruch: Das Ego (Ich) kann nicht *in* der Welt als Thema auftreten, da es aus den „Funktionen“, „Leistungen“ der *cogitationes* seinen Sinn schöpft.

Das Ego ist kein (psychisch-reales) Ich (im Gegensatz zu dem, was Descartes – Husserls Auffassung nach – behauptet). Ich und Du, Innen und Außen konstituieren sich erst im Ego. Systematisch entscheidend (und das zeigt die Grundrichtung von Husserls Gedanken in der Folge an) ist hier also das fungierende Leisten *diesseits* der realen Wirklichkeit. Dabei gilt es immer, den Sinn der Transzendenz (im Sinne des Transzendierens) aufzuklären. Zentral ist somit der Bezug von der „Immanenz“ zur „Transzendenz“.

§ 20

Unterscheidung zwischen „objektiver [durch das transzendente Ego geleiteter] Erkenntnis“ (Phänomenologie) und „das Ego [qua „ichlicher Bereich“] *metaphysisch transzendierender* Erkenntnis“ (Descartes). Dieser Unterscheidung liegt zugrunde: der Begriff der *Intentionalität*. Hier müssen aber zwei Arten der Transzendenz unterschieden werden: Ich-Transzendierung hin zur *realen Transzendenz*; Ich-Transzendierung hin zur *intentionalen Transzendenz*.

§ 21

Husserl lehnt zwei Arten der objektiven Erkenntnis ab – die rationalistische und die empiristische.

Rationalismus: Verwirklichung einer absolut gegründeten Erkenntnis von der als ein transzendentes An-sich gedachten Welt.

Empirismus: Andere Form der Begründung der Objektivität der objektiven Wissenschaften. Diese erweist sich – zweier möglicher Auffassungsformen der Psychologie gemäß – als zweigeteilt: Naturalismus (Lockes naturalistische Psychologie) und Fiktionalismus (Humes Psychologie als fiktionalistische Erkenntnistheorie)

Zunächst noch einmal zum Rationalismus: Husserl stellt die Verbindungslinie Descartes – Malebranche – Spinoza – Leibniz – Wolff und seine Schule – Kant her. Methodologisch sei er dem „*mos geometricus*“ verpflichtet.

Dem stellt er die Verbindungslinie Hobbes – Locke – Berkeley – Hume entgegen.

These Husserls: Der Empirismus kritisiert zurecht den „psychologisch verfälschten Transzendentalismus“ Descartes' und gelangt (indem die Entfaltung seiner Konsequenzen dessen Unhaltbarkeit offenbar macht) zu einem „echteren Transzendentalismus“ (freilich noch nicht dem wahren!). „Das erste und historisch Wichtigste war hier [dann aber] die Selbstenthüllung des empiristischen Psychologismus (sensualistisch-naturalistischer Prägung) als eines unerträglichen Widersinns“. (Husserl scheint also erst den Empirismus (gegen Descartes) stark zu machen, um ihn dann seinerseits zu kritisieren; in Wirklichkeit verfährt er aber umgekehrt: Eine anfängliche Kritik mündet im Endeffekt in der Herausstellung eines „verborgenen echten philosophischen Motivs“.)

§ 22

Kommen wir also zunächst zur naturalistischen Psychologie Lockes – mit der Grundabsicht eben, die Objektivität erkenntnistheoretisch zu begründen. Umgang und Tragweite der menschlichen Erkenntnis sollen hierfür untersucht werden (und daran wird sich ja dann auch Kant seinerseits erinnern). Allerdings ohne jegliche transzendente Blickrichtung – die „Seele“ liegt vor, steht der Untersuchung als da-seiend zur Verfügung. Und dabei ist die Evidenz der inneren Selbsterfahrung allein maßgeblich. Alles „Transzendente“ wird *erschlossen* (hierin liegt das, was Husserl den Locke'schen „Agnostizismus“ nennt, begründet: Der Schluss ins Transzendente gestattet es nicht, sich positiv auf ein Ding an sich zu beziehen). Was hier dann aber tatsächlich passiert, ist, dass die *Begründungsproblematik* gar nicht erfasst wird. Objektivität soll und muss doch begründet werden – das war der gerade schon angesprochene Ausgangspunkt; der Empirist aber setzt sie lediglich voraus und kann somit über psychologisierend-genetische Verfahrensweisen nicht hinausgehen (hierin besteht womöglich ein gemeinsamer Punkt mit Descartes). Was dem Empiristen insbesondere völlig verschlossen bleibt, ist die *Intentionalität*. Und damit das ganze Erkenntnisproblem – nämlich wie Wahrnehmungsbewusstsein Bewusstsein *vom* Wahrgenommenen sein kann.

§23

Bei Berkeley wird der Empirismus dahingehend fortgebildet, dass das in der natürlichen Erfahrung Erscheinende auf „Komplexe sinnlicher Daten“, in denen es erscheint, *reduziert* und dadurch das Transzendente gleichsam aufgelöst wird. Das Seiende reduziert sich auf das sinnlich Wahrgenommene („esse est percipi“ = Sein ist Wahrgenommen-Sein).

Laut Husserl radikalisiert Hume diesen „Immaterialismus“ (er selbst spricht von einem „paradoxen Idealismus“) dann noch weiter, „bis ans Ende“, bis hin zum radikalen „Solipsismus“. Alle Kategorien der Objektivität (die mathematischen Begriffe, aber auch jede Identität bzw. die Kausalität) seien „Fiktionen“. Diese haben ihren Ursprung in den Assoziationen und Relationen zwischen Ideen.

Aber jeder Skeptizismus, Irrationalismus, Psychologismus ist selbstwidersprüchlich und hebt sich auf. Denn er erhebt ja den Anspruch eine allgemeine Theorie auszudrücken, was ihrem eigenen Inhalt (der Absage an jede Theorie) eben widerspricht. Was bereits in den *Prolegomena* von 1900 das Grundprinzip der Entlarvung des widersprüchlichen Psychologismus ausmachte, bleibt auch hier noch gültig.

Bemerkenswert nun ist, dass Husserl Hume das „philosophische Ethos“ abspricht, indem seiner Ansicht nach dieser die sich hier auftürmenden Schwierigkeiten nicht zum Anlass nahm (also sich dadurch nicht herausgefordert fühlte), „den Kampf mit dem Widersinn“ aufzunehmen, die „vermeintlichen Selbstverständlichkeiten zu entlarven“. Worin bestehen diese vermeintlichen Selbstverständlichkeiten? Worin bestehen die widersinnigen Ergebnisse? Sie bestehen darin, dass hier ein epistemologischer Skeptizismus (= Unmöglichkeit, die theoretische Erkenntnis zu rechtfertigen) mit einem ontologischen Skeptizismus (= Absage an die Wirklichkeit des transzendent Seienden) gepaart wird. Das macht aber deshalb für Husserl eine zweifache Herausforderung aus, da ja sowohl Erkenntnis als auch transzendent Seiendes – was zusammengenommen eben die „Objektivität“ ausmacht – begründet werden sollen. Eine gewisse Art zu philosophieren – nämlich der „schwächliche Positivismus“ – hat diese Herausforderungen *nicht* angenommen, und verbleibt im rein positiv Gegebenen, das psychologistisch-genetisch „aufgeklärt“ wird (dadurch aber im Widerspruch verharret), gefangen. Husserls Anklage gegen Hume ist hier sehr hart: Dieser sei nämlich nicht weniger als der „Vater“ dieses schwächlichen Positivismus und somit scheinbar ein entschiedener Gegner der Phänomenologie.

§ 24

Dem ist aber in Wirklichkeit nicht so! Husserl lobt Hume vielmehr dafür, ein in allem Widersinn des Skeptizismus verborgenes echtes philosophisches Motiv der *grundlegenden Infragestellung des Objektivismus* aufgewiesen zu haben. Worin besteht nun diese Erschütterung? Eben in der bei Berkeley und Hume angelegten Entlarvung vermeintlicher Selbstverständlichkeiten! Die gerade im § 23 angesprochene „Herausforderung“ sei Berkeley und Hume zu verdanken. Das ist freilich noch nichts positiv Bestimmtes. Negativ haben wir es vordergründig mit der „Erschütterung des Objektivismus“, der objektivistischen Anschauungsart zu tun. Die Überwindung der negativen Erschütterung wird dann positiv dadurch vollzogen, dass das Bewusstseinsleben als „Seinssinn leistendes“ aufgewiesen wird. Was heißt das? Das heißt, dass die Erzeugung von „Weltbildern“ (Descartes), von „fiktionalen Erzeugnissen“ (Hume) mit dem phänomenologischen Anspruch auf Begründung von Objektivität und Erkenntnis in Zusammenhang gebracht wird. Bewusstseinsleben ist je leistendes Leben, das bedeutet also fundamental drei Grundaspekte, nämlich: 1/ *Bildhaftigkeit* des phänomenal Seienden, 2/ *reale Objektivität* und 3/ *Erkenntnislegitimation* zusammenzudenken. Hiermit wird dann alldem, was in der Folge die „transzendente Phänomenologie“ ausmachen wird, die Grundrichtung angezeigt.

§ 25

Zur Erinnerung: Husserls These lautet – in Bezug auf die geschichtliche Nachkonstruktion der Genese der Transzendentalphilosophie –, dass der entscheidende Anstoß für letztere nicht durch *Descartes*, sondern durch *Hume* gegeben wurde; und zwar dadurch, dass sein Ansatz die „Erschütterung des Objektivismus“ mit sich gebracht habe. Man könnte nun erwarten, dass Kant, jene Erschütterung durch Hume aufnehmend, den positiven Beitrag zur Eröffnung der Transzendentalphilosophie geliefert habe. Dem ist aber nicht so. Husserl stellt nun eine neue zweifache Entwicklungslinie auf, die mit den beiden obigen nicht konformgeht:

Descartes – Locke – Hume (Descartes wird nun also der empiristischen Tradition zugeordnet); *Nachcartesianischer Rationalismus* – Leibniz – Wolff – Kant – Deutscher Idealismus (wobei sich hier mit Kant die „Entwurzelung“ des rationalistischen Dogmatismus vollzieht). (Am Ende des § 25 korrigiert sich Husserl dann wieder und schreibt Descartes in die zweite Entwicklungslinie ein.)

„Rationalistischer Dogmatismus“ heißt bekanntermaßen, dass die Vernunft dem Seienden dessen Gesetzmäßigkeit vorschreibt und dass zwei abgeschlossene Seinssphären angenommen werden – die des körperlich Seienden und die des seelisch Seienden. Die hier maßgebliche Erkenntnisreflexion gibt sich als „Logik“ aus, wobei diese im Endeffekt nicht anders als bloße „Normen- und Kunstlehre“ verstanden wird, also fernab von jeder transzendentalen Reflexion. Diese Normen- und Kunstlehre ist dabei so wirklich, wie das, auf was sie sich bezieht. Und das gilt sowohl „noematisch“ für das „theoretische Ganze der Wahrheiten“ als auch „noetisch“ für die „Urteilenden als objektive Wahrheit Erstrebenden“. Welche „metaphysische Wahrheit“ steckt nun aber in alledem?

Die metaphysische Wahrheit, die hier dahintersteckt, ist die eines „Außen“ (äußerer Erfahrung) und eines „Innen“ (innerer Erfahrung) – wobei das Verhältnis hier jeweils das einer sinnlichen „Affizierung“ (Außen -> Innen) und logischen „Normierung“ (Innen -> Außen) ist. Das macht hier aber kein *Wechselverhältnis* aus (das beide sozusagen auf der gleichen Stufe ansiedelte), sondern die Affizierung untersteht voll und ganz der Normierung.

Kant nun erkennt die „reinen Vernunftwahrheiten“ an, mit Hume streitet er aber die Möglichkeit einer solchen Normierung und die damit einhergehende „metaphysische Objektivität“ ab. „Metaphysik“ steht hier also für „dogmatische Normierung durch die Vernunft“. Ausgezeichnet ist sie dadurch, dass hier ein *homogener, undifferenzierter* Weltbegriff maßgeblich ist: Es wird kein Unterschied gemacht zwischen 1/ der vorgegebenen Welt, die wissenschaftlich-metaphysisch erschließbar ist und durch die Sinnlichkeit deren

sinnliche (sodann rational zu normierende) Empfindungsdaten liefert, und 2/ der Erfahrungswelt des vorwissenschaftlichen Menschen (die in Wirklichkeit aber allererst den Ursprungsort jeglicher höherstufigen Kategorialität ausmacht und diese somit nicht einfach voraussetzt). Wir müssen jetzt ganz genau hinsehen, was – natürlich immer *laut Husserl* – Kant von Hume und dann Husserl von Kant (siehe § 26ff.) unterscheidet.

Humes Standpunkt: Real seien allein die kommenden und gehenden Daten und Datenkomplexe, jedes Einlegen von Identität, Kausalität usw. (also jeglicher Kategorialität) sei eine Fiktion.

Erfahrung (aufbauend auf den Sinnesdaten)		Fiktion
		Kategorialisierungen

Husserls Kritik hieran: Laut Husserl verwechselt Hume „Daten“ und „Dinge“, er unterschiebe der Wahrnehmung Sinnesdaten. Er sei also blind für die transzendentalen Leistungen, die jene Daten zu *Erfahrungsgegenständen* machen. Für Husserl sind jene Leistungen genau das, was die vorwissenschaftliche Erfahrung dazu befähigt, „durch Logik, Mathematik, mathematische Naturwissenschaft in objektiver Gültigkeit, d.i. in einer für jedermann annehmbaren und bindenden Notwendigkeit erkennbar zu sein“. Also noch einmal gesagt: Die transzendentalen Leistungen machen die vorwissenschaftliche Erfahrung „durch“ Logik und Mathematik in objektiver Gültigkeit und Notwendigkeit erkennbar.

Vorwissenschaftliche Erfahrung Erfahrung	->	objektiv gültige und notwendige Erfahrung
Logik & Mathematik (dank <i>transzendentaler Leistungen</i>)		

Kants Standpunkt: Auch er nimmt eine Art vorwissenschaftliche Erfahrung an (nämlich die der Sinnlichkeit, besser: der Phänomenalität als das Zusammen von unbestimmten Gegenständen empirischer Anschauungen). Auch diese unbestimmten Gegenstände (die auf „sinnliche Daten“ hinauslaufen) werden „geformt“ – allerdings nicht durch die „als Logik, Mathematik offenbar gewordene Vernunft“, sondern durch vermeintlich apriorische Dimensionen der Erkenntnisvermögen, die für Husserl nicht anders als *psychologistisch* aufgefasst werden können. Sie werden dann zwar in der Mathematik und Logik in einem „explizierten Denken“ ausgesprochen, das ändert aber nichts an den psychologistischen Grundvoraussetzungen, die Husserl verwirft.

Vorwissenschaftliche Erfahrung Erfahrung (Vielfalt von unbestimmten Gegenständen empirischer Anschauungen)	->	objektiv gültige und notwendige Erfahrung
Kategorialisierungen (dank vermeintlich <i>transzendentaler</i> , in Wirklichkeit aber psychologischer <i>Leistungen</i>)		

Laut Husserl haben wir es also bei Kant mit zwei Fungierungsweisen der Vernunft zu tun: mit ihrer „Selbstoffenbarung im Mathematisieren“ (also überall dort, wo in der allgemeinen Naturlehre die Mathematisierung der Natur legitimer Weise vollzogen wird); und mit ihrer Kategorialisierung der sinnlichen Daten (auf der Grundlage der Affizierung durch das nicht

erkennbare „Ding an sich“, wodurch somit die „letzten Voraussetzungen der Möglichkeit und Wirklichkeit objektiver Erkenntnis“ nicht objektiv erkennbar sein können).

Festzuhalten ist: Kant entwickelt – gegen Hume und dabei gewissermaßen wieder von Descartes ausgehend – einen (wie Husserl ihn nennt) „transzendentalen Subjektivismus“, d.h. eine „wissenschaftliche Philosophie“ (an der sich die Phänomenologie wird zu messen lassen haben), eine Theorie subjektiver (allerdings psychologisch verfälschter) Leistungen (siehe oben (§ 21) die Kritik an Descartes), die den dogmatischen Rationalismus zu überwinden trachtet. – Bevor wir zu Husserls eigenem Standpunkt übergehen können, ist noch die bemerkenswerte Auslegung Husserls des „Humeschen Problems“ festzuhalten. Kants bekannte Lesart desselben betrifft das „Induktionsproblem“, also die Zulässigkeit des Schlusses von Einzelfällen auf ein allgemeingültiges Gesetz. Für Husserl aber ist *nicht das* das eigentliche „Humesche Problem“, sondern das folgende „universale Problem“: „Wie ist die *naive Selbstverständlichkeit* der Weltgewissheit, in der wir leben, und zwar sowohl die Gewissheit der *alltäglichen* Welt als die der gelehrten *theoretischen Konstruktionen* aufgrund dieser alltäglichen Welt, zu einer *Verständlichkeit* zu bringen?“ Es geht also um das Verständlichmachen eines *vermeintlich* Selbstverständlichen, was sich aber für den Philosophen als *nicht* selbstverständlich erweist – nämlich die *Weltgewissheit*. Für Husserl ist der Verfasser des *Treatise of Human Nature* derjenige, der als erster erkannt hat, dass die objektiven Wahrheiten des Wissenschaftlers und die objektive Welt selbst „sein eigenes, in ihm selbst gewordenes *Lebensgebilde* ist“ – „*Lebensgebilde*“, was mit der aus dem im § 24 offensichtlich gewordenen „*Bildhaftigkeit* des phänomenal Seienden“ in Zusammenhang gebracht und mit ihr zusammengedacht werden muss. Husserl betont also: „Das Welträtsel im tiefsten und letzten Sinne, das Rätsel einer Welt, deren Sein *Sein aus subjektiver Leistung* ist, und das in der Evidenz, dass eine andere überhaupt nicht denkbar sein kann – das und nichts Anderes ist *Humes Problem*“. –

§ 26

Husserls Standpunkt: Im § 26 erläutert Husserl in einem ersten Schritt seine Auffassung des Begriffs des „Transzendentalen“. Um voll erfassen zu können, worum es dabei geht, muss dieser Paragraph mit dem vorigen (§ 25) zusammengelesen werden – oder auch der § 11 von *Erfahrung und Urteil*, in dem es exakt um die gleiche Problematik geht, herangezogen werden. Der Begriff des „Transzendentalen“ hat die *fundamentale* Bedeutung, der zufolge er den Status der „*verhüllten* Subjektivität“ (Erfahrung und Urteil, § 11, S. 47) ausmacht, sofern sie *Urquelle für die Beantwortung des „Welträtsels“ (also der Weltgewissheit)* ist. (Hier liegt übrigens für Husserl auch der Ursprung der grundlegenden Unterscheidung von Psychologie (sei sie „transzendental“) und Phänomenologie: Für die Psychologie ist das Subjekt kein „verhülltes“, sondern liegt bereits in einer fertigen Welt vor.)

Wenn also der grundlegende Zusammenhang von Transzendentalem und Weltaufklärung nicht stark genug betont werden kann, muss doch zugleich auch auf die sehr bedeutsame (und noch größere) *Tragweite* jenes Begriffs des Transzendentalen hingewiesen werden. Ich zitiere die wichtige Definition, die dann auch wortgleich im § 11 von *Erfahrung und Urteil* wieder abgedruckt wurde: Das „Wort ‚transzendental‘“ wird für ein „Motiv“ gebraucht, das „das Motiv des Rückfragens nach der letzten Quelle aller Erkenntnisbildungen, des Sichbesinnens des Erkennenden auf sich selbst und sein erkennendes Leben“ ist, „in welchem alle ihm geltenden wissenschaftlichen Gebilde zweckmäßig geschehen, als Erwerbe aufbewahrt und frei verfügbar geworden sind und werden“. „Transzendental“ verweist also auf jene Motivierung, die das phänomenologisch (bezüglich des „immanent“ Gegebenen) und dann auch wissenschaftlich Beschreibbare als „Gebilde“ verständlich macht, die auf eine letzte Quelle zurückweisen, nämlich die „fungierenden Leistungen“ der transzendentalen Subjektivität, die ihrerseits phänomenologisch (aber in einem anderen Sinne als der rein immanenten Beschreibung) als „aufbewahrte“ und somit „frei verfügbare Erwerbe“ aufweisbar und analysierbar sind. „Transzendental“ heißt nicht: sich auf bloße *Bedingungen* der Möglichkeit der Erkenntnis

beziehend, sondern ein phänomenologisches Feld eröffnend, das qua „erkennendes Leben“ einen so aktiven wie verhüllten Beitrag zur Sinn-*Bildung* (in der Bedeutung von „Sinngebilden und Geltungsgebilden“) überhaupt liefert. (Der Vater der Sinnbildung – Husserl gebraucht diesen Begriff ganz explizit im § 27 – ist also, wie hier ganz deutlich wird, niemand anders als Husserl selbst.)

Husserl liest *diesen* Begriff des Transzendentalen bei keinem Philosophen ab. Er fällt ihm aber natürlich auch nicht einfach so zu. Er wird vielmehr durch die „Vertiefung in die einheitliche Geschichtlichkeit der gesamten philosophischen Neuzeit“ erworben. Es handelt sich also, wie bereits gesagt, in der Tat um eine Teleologie des Transzendentalen, die Husserl parallel zu jener der Mathematik (aber in einer ganz anderen Form, denn diese hat weder Archè noch Telos) auszumachen sucht.

§ 27

Husserl sieht dennoch Kant „auf dem *Wege*“ zur richtig verstandenen Transzendentalphilosophie. Nicht allerdings wegen oder dank seines Begriffs des Transzendentalen, sondern wegen des *Motivs* desselben, das er wohl in der A-Deduktion angelegt (aber, wie gesagt, psychologisch verfälscht) sieht. Bemerkenswert ist, dass laut Husserl „ähnliches“ auch „für die großen Fortbildungen und Umbildungen des Kantischen Transzendentalismus in den großen Systemen des Deutschen Idealismus“ gilt. Husserl schreibt den Deutschen Idealismus in seine Teleologie der Transzendentalphilosophie ein. Ich erinnere hierfür lediglich an Husserls Brief an Rickert vom 16. Januar 1917: „Erst als ich auf meinen, mir selbst so mühseligen Wegen, im Aufstieg von unten, mich unvermerkt im idealistischen Gelände fand, da war ich in der Lage, unter Abstreifung aller Begriffsromantik das Große und ewig Bedeutsame im deutschen Idealismus zu erfassen. (Begrifflicher Weise zieht mich Fichte in steigendem Maße an.) So fühle ich mich im letzten Jahrzehnt mit den Führern der deutschen idealistischen Schulen eng verbunden, wir kämpfen als Bundesgenossen gegen den Naturalismus unserer Zeit als unseren gemeinsamen Feind“.

§ 28

Die Grundfrage, die Husserl in den Vordergrund stellt, lautet: Wie ist die Welt a priori erkennbar? Diese Frage habe laut Kant, behauptet Husserl, der Rationalismus nie wirklich gestellt. Die Möglichkeit apriorischer Erkenntnis der Welt sei eine *Voraussetzung*, die vom Rationalismus nie hinterfragt worden wäre. Kant mache es sich dagegen zur Aufgabe, genau dieses Problem zu lösen.

Aber (und nun kommt Husserls Einwand) auch Kants Denken selbst fuße auf nicht hinterfragten Voraussetzungen. Husserls Gedankengang besteht nun jedoch nicht darin, diese Voraussetzungen offenzulegen, um so Kants ungenügenden Ansatz zu brandmarken, sondern er will vielmehr zeigen, dass Kant in der Tat – wie im § 27 bereits angedeutet – „auf dem *Wege*“ ist. Husserls Beitrag besteht hier also darin, Kants Ansatz zu *ergänzen* und zu *vervollständigen*. Die herauszustellende *Grundvoraussetzung* betrifft dabei die Seiendheit der alltäglichen Lebensumwelt und all dessen, die, *wir inklusive*, darin „Dasein haben“. Dies geht jeglicher „Feststellung“, sei sie wissenschaftlich oder sonst wie geartet, voraus. Die Welt *ist*; ihre *Gültigkeit* aber erhält sie durch die Vollzüge der „Geltungssubjekte“, die wir „Ichsubjekte“ zugleich *auch* sind.

Folgende Punkte führt Husserl hierzu an: Von Kant vorausgesetzt werden (bzw. zu Kants Voraussetzungen hinzugefügt werden müssen):

- die alltägliche Umwelt, was bedeutet, dass „wir“ sowohl Objekte *in* der Welt als auch Subjekte *für* die Welt sind;
- innerhalb des vielfältigen Wandels von Erfahrungen und ihren entsprechenden Geltungsmodi ist zu scheiden zwischen dem inhaltlichen Wandel des *Objekts* und dem

Wandel seiner *Erscheinungsweisen*; auch hier ist der Gegensatz von *Einheit* (des ersteren) und *Mannigfaltigkeit* (der letzteren) maßgeblich;

- bezüglich der Erscheinungsweisen unterscheidet Husserl dann weiterhin die Modi der Gegebenheit (Anschauung als Urmodus und dann die Vergegenwärtigungen, Zeitbewusstsein, Wiedererinnerung usw.);
- sodann vertieft sich Husserl in die Aufklärung der Begriffe der „Sinnenwelt“ und der „sinnlichen Erfahrung“ bzw. „Anschauung“; alles Wahrnehmbare hat eine „Körperlichkeit“, die im korrelativen Verhältnis zu *unserer* „Leiblichkeit“ steht; diese geht insofern in jeden Erfahrungszusammenhang ein, als diesem „Kinästhesen“ zugehören (also die innerleiblich wahrnehmbaren Leibesbewegungen, die in die Wahrnehmungen der äußeren Körper involviert sind und mit ihnen verwoben sind bzw. von ihnen gefordert werden) – kurz das Walten des Leibes als „Organ (hier in seiner Urbedeutung)“ (also eben als „Sinneswerkzeug“) wird von Husserl in den Vordergrund gestellt; er fügt sodann hinzu, dass die Möglichkeit der Wahrnehmung anderer „Leiber“ darauf beruht, dass mein Leib präsent sein muss; und umgekehrt, dass sich die Leiblichkeit „verkörperlichen“ muss, damit sich die lebensweltlichen Objekte in ihrem selbsteigenen Sein zeigen können (der erste Punkt wird in den *Cartesischen Meditationen* ganz ausführlich entwickelt, der letzte weniger);
- entscheidend ist nun, dass für Husserl die verschiedenen leiblichen Ichlichkeiten notwendig eine *Einheit* bilden, welche die Welt ausmacht: „[...] wie immer Welt als universaler Horizont, als einheitliches Universum der seienden Objekte bewusst ist, wir, je Ich der Mensch und wir miteinander, gehören als miteinander in der Welt Lebende eben zur Welt, die eben in diesem ‚Miteinander-leben‘ unsere, die uns bewusstseinsmäßig seiend-geltende Welt ist“ [hier steht vielleicht Heideggers Begriff des „In-der-Welt-seins“ im Hintergrund]; Husserl spricht in diesem Zusammenhang von einer „passiven Welthabe“; Welt steht in jeder intentionalen Bezüglichkeit (für Husserl heißt das zunächst: in der Wahrnehmung) (ganz gleich, ob diese intentionalen Bezüglichkeiten nun thematisch sind oder nicht, ob sie individuell oder im Miteinander – das Husserl als „ständig fungierende Wir-Subjektivität“ bezeichnet – betrachtet werden), in jedem Handeln, in jedem Bewerten usw. als universaler Horizont im Hintergrund, sie ist dabei „vorgegeben“;
- gleiches gilt nun auch für die wissenschaftliche Einstellung (und zwar ebenso im Sinne der „Vergemeinschaftung“): diese beruht auf der vorwissenschaftlich bewussten und geltenden Lebenswelt.

Husserl fasst das folgendermaßen zusammen: „Es gehört zu allem wissenschaftlichen Denken und allen philosophischen Fragestellungen vorausliegenden Selbstverständlichkeiten, dass die Welt ist, immer im Voraus ist, und dass jede Korrektur einer Meinung [...] schon seiende Welt voraussetzt, nämlich als einen Horizont von jeweils *unzweifelhaft*¹ Seiend-Geltendem, und darin irgendeinen Bestand von Bekanntem und zweifellos Gewissem“. Dabei stellt sich die objektive Wissenschaft das Ziel, das vorwissenschaftliche Wissen in ein vollkommenes Wissen umzusetzen – „gemäß einer freilich im Unendlichen liegenden Korrelativ-Idee der an sich fest bestimmt seienden Welt und der sie prädikativ auslegenden, der idealiter wissenschaftlichen

¹ Zu diesem Begriff der „Unzweifelhaftigkeit der Welt“ ist Folgendes zu sagen. Husserls Standpunkt hierzu ist in seinem Werk nicht einheitlich, sondern einer gewissen Entwicklung ausgesetzt. Allgemein gesagt, können in der Ausarbeitung der „Unzweifelhaftigkeit“ der Welt drei Phasen unterschieden werden: 1/ Im zweiten Teil der *Ersten Philosophie* und in der Beilage XIX (1920) von *Husserliana VIII* behauptet Husserl (noch), dass die Setzung der Welt noch „zweifelhaft“ sei (S. 426); 2/ in der Beilage XIII (1925) in *Husserliana VIII* schreibt Husserl dann bereits, die Welt sei „relativ apodiktisch“ gegeben (S. 400); und schließlich stellt Husserl 3/ in *Formale und transzendente Logik* (1929) unmissverständlich heraus, dass die Welt „unzweifelhaft“ sei.

Wahrheiten („Wahrheiten an sich“). Damit ist freilich mutatis mutandis gesagt, dass die vorwissenschaftliche Lebenswelt nicht fest bestimmt ist, sondern ihre Bestimmtheit erst im fortschreitenden Durchgang durch verschiedene „Vollkommenheitsstufen“ erreicht. Dabei besteht ein gnoseologischer Hiatus zwischen vorwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Erfahrung: Ersterer ist die Tendenz zur „Endgültigkeit“, „Allgültigkeit“, die letztere auszeichnet, schlicht fremd.

Mit der Herausstellung all dieser Voraussetzungen, bzw. Selbstverständlichkeiten sind nun alle Rätsel keineswegs gelöst, ganz im Gegenteil. Die Aufgabe, die sich nun stellt, ist die, herauszustellen, wie das Objekt (das vorwissenschaftlich unbestimmte oder das wissenschaftlich wahre) „zu all dem Subjektiven steht, das in den vorausliegenden Selbstverständlichkeiten überall mitspricht“.

§ 29

Nachdem jene „Voraussetzungen“ nun ausführlich dargelegt worden sind, kommt Husserl im § 29 zum systematisch entscheidenden Punkt: Wenn man solcherart in die Sinn- und Geltungsimplicationen jener „Selbstverständlichkeiten“ eindringt, dann stellt sich heraus, dass hier eine Unendlichkeit von „immer neuen Phänomenen einer neuen Dimension“ ans Licht kommt, die Husserl als „rein subjektive Phänomene“ kennzeichnet, als „geistige Verläufe“, die die Funktion üben, „Sinn gestalten [qua „GestaltBILDUNGEN“, wie Husserl im nächsten Satz sagen wird] zu konstituieren“. Es handelt sich in der Tat um eine *neue Dimension*, ein eigenes „Reich“, das „Reich des Subjektiven“. Husserl charakterisiert es so: „Es ist ein Reich eines ganz und gar in sich abgeschlossenen Subjektiven, in seiner Weise seiend, in allem Erfahren, allem Denken, in allem Leben fungierend, also überall unablösbar dabei, und doch nie ins Auge gefasst, nie ergriffen und begriffen“. Dieses Ergreifen und Begreifen ist die ureigenste Aufgabe der Phänomenologie. Das „Material“, das hierbei zugrunde liegt, sind keine Zeichen, nichts irgendwie Festes oder Unbewegliches. Es ist ein „geistiges Material“, „das sich immer wieder in Wesensnotwendigkeit als geistige Gestalt, als konstituiert erweist [es handelt sich dabei also um eine gleichsam unendliche Verschachtelung von Konstitutionen, in denen diese „geistigen Gestalten“ in einem unaufhörlichen Werden und Wandel begriffen sind], so wie alle neu gewordene Gestalt zum Material zu werden, also für Gestaltbildung zu fungieren berufen ist“. Husserl betont in diesem Zusammenhang die Abgrenzung der phänomenologischen Perspektive vom Kantischen Ansatz. Das ist so zu verstehen, dass bei Kant der Rückgriff auf transzendente („subjektive“) Bedingungen immer nur Antworten auf „Ad-hoc-Probleme“ liefern sollte (wie z. Bsp.: was ist die apriorische Bedingung von Affektion?), die transzendente Subjektivität aber keinesfalls als ein „Reich“ oder „Forschungsfeld“ angesehen wurde, das eine eigene Erfahrung notwendig macht und somit gleichsam beschränkt und erforscht werden kann. Ganz anders in der Phänomenologie. Wenn Husserl hierbei von „geistigem Material“ spricht, dann muss das so verstanden werden, dass es sich hier *nicht* um rein *logische* (also gewissermaßen „tote“) Bedingungen handelt, sondern die Sinnbildung ihr eigenes „Leben“ hat, „beseelt“ von der transzendentalen Subjektivität.

Welt – verstanden als Lebenswelt, als „ständig für uns im Wandel der Gegebenheitsweisen seiende Welt“ – ist *Einheit* (= „Einheit des Sinn- und Geltungszusammenhangs“) einer „geistigen Gestalt“, als ein „Sinngebilde“ – als „Gebilde einer universalen letztfungierenden Subjektivität“. Diese Einheit entspricht dem, was Husserl sonst auch die „anonyme Subjektivität“ nennt. Husserl denkt hier zwei Aspekte zusammen. Einerseits einen Einheitssinn, der „durch alle Systemversuche der gesamten Geschichte der Philosophie hindurchgeht“ und dabei auch die Idee der Wissenschaft als „Universalphilosophie“ bestimmt; andererseits einen Einheitssinn, der in jeder konkreten phänomenologischen Analyse dem phänomenologisch zu Analysierenden Sinn und Geltung verleiht. Jeder Sinn eines Phänomens weist hierbei auf die anonyme, letztfungierende transzendente Subjektivität zurück. Wichtig dabei ist nun, dass hierbei eine *weltkonstituierende Leistung* vollzogen wird (dass also ohne die Zurückverweisung

auf die Lebenswelt jener Einheitssinn niemals gestiftet werden kann) – und dass die anonyme Subjektivität „sich selbst als menschliche, als Bestand der Welt, objektiviert“. Weltkonstitution und Selbstobjektivierung der Subjektivität – das sind die beiden Grundparameter für die Sicherstellung der Einheit des Seins- und Geltungssinnes, auf den es der Phänomenologe grundsätzlich ja abgesehen hat. (Entscheidend hierbei ist dann die Gegenüberstellung von „Innen“ und „Außen“: „Alle objektive Weltbetrachtung ist Betrachtung im ‚Außen‘ und erfasst nur ‚Äußerlichkeiten‘, Objektivitäten. Die radikale [d.h. phänomenologische] Weltbetrachtung ist systematische und reine *Innenbetrachtung* der sich selbst im Außen ‚äußernden‘ Subjektivität. Es ist wie in der Einheit eines lebendigen Organismus, den man wohl von außen betrachten und zergliedern, aber verstehen nur kann, wenn man auf seine verborgenen Wurzeln zurückgeht und das *in* ihnen und von ihnen aufwärtsstrebende, *von innen* her gestaltende Leben in allen seinen Leistungen systematisch verfolgt. Doch ist das nur ein *Gleichnis*, und ist nicht am Ende unser menschliches Sein und das zu ihm gehörige Bewusstseinsleben *mit seiner tiefsten Weltproblematik* die Stätte, wo alle Probleme von lebendig innerem Sein und äußerlicher Darstellung zum Austrag kommen?“)

§ 30

Für Husserl ist der Kantische Begriff der Subjektivität, sofern er auf der kritischen Analyse der Erkenntnisvermögen basiert, durch Psychologismus und Empirismus gekennzeichnet. Ihm ermangelt es somit „apodiktischer Gewissheit“, als „eines universalen Bodens, der letztlich als der apodiktisch notwendige und letzte Boden aller wissenschaftlichen Objektivität erweisbar ist und sie verständlich macht“. Zugleich aber fürchtet Kant, so Husserl, durch Humes Skepsis vorgewarnt, den Rückgang auf Psychologie als „widersinnige Verkehrung der echten Verstandesproblematik“ – und verfällt dadurch in eine „mythische Begriffsbildung“. Das Hauptproblem ist somit methodologischer Natur: Es fehle Kant an Ausweisung in *evidenten Anschauungen* – was einem Mangel an Radikalität gleichkomme, so Husserl. Um zu einer solchen Radikalität zu gelangen, schreibt er, „bedürfte es einer grundwesentlich anderen regressiven Methode als der auf jenen fraglosen Selbstverständlichkeiten beruhenden Kants, nicht einer *mythisch konstruktiv schließenden*, sondern einer durchaus *anschaulich erschließenden*“ (wodurch aber der Begriff der „Anschauung“ erweitert werden muss – nämlich im Sinne einer „originalen Selbstdarstellung“ *in der neuen Seinssphäre*). Mit einem Wort: Es bedarf der „intentionalen Analyse des geistigen Seins in seiner absoluten, letzten Eigenheit und des im Geiste und aus dem Geiste Gewordenen“.

§ 31

Dieser Paragraph wiederholt lediglich den Vorwurf „mythischer“ Redeweise bei Kant (und wir können uns deshalb hier ganz kurzhalten). Kant gehe im Grunde genommen von der „Seele“ aus (mit ihren spezifischen *Vermögen* usw.), konstruiere dabei aber eine transzendente Subjektivität (etwa dadurch, dass ihr „apriorische Formen“ zugeschrieben werden), die allerdings von der empirischen Seele unterschieden werde. Für Husserl ist einfach nicht klar, was der phänomenale Gehalt dieser „transzendentalen Subjektivität“ bei Kant sein soll. Und daher also der Mythos-Vorwurf.

§ 32

Am Anfang des § 32 wird dann alles Vorige zusammengeführt, und Husserl spricht es auch rundheraus aus: Der Sinn des im § 29 eingeführten „Geistigen“ besteht in nichts Anderem als eben darin, in dieser „neuen Dimension“, in dieser „neuen Seinssphäre“, die „transzendentalen Funktionen“, auf denen die objektive Erkenntnis fußt, verständlich zu machen (Husserl sagt explizit, dass diese Funktionen dem Geistigen „angehören“). Warum waren sie aber vor der Ausarbeitung einer transzendentalen Phänomenologie unverständlich geblieben?

Das liegt vordergründig schon einmal in einem „Antagonismus“ begründet – jenem innerhalb der Denkungsart, Einstellung oder auch Richtung, denn wenn man den Blick geradehin auf das „normale menschliche Weltleben“ richtet, dann kann man diesen nicht zugleich auch spontan umkehren, um sich in die letztkonstitutive Dimension der Erkenntnisbegründung einzulassen. Aber in Wirklichkeit gibt es hierfür noch tiefere Gründe, nämlich erst später eigens bestimmte „außerordentliche Schwierigkeiten“, die Husserl zuvorderst anhand eines Gleichnisses zu veranschaulichen sucht, das er Hermann von Helmholtz entnimmt (siehe etwa „Die Tatsachen in der Wahrnehmung“ in den posthum versammelten *Schriften zur Erkenntnistheorie*). Es handelt sich dabei um jenes von „Flächenwesen“, die von der sogenannten Tiefendimension (die ja gegenüber der zweidimensionalen Fläche eine dritte Dimension ins Spiel bringt) lediglich über eine Projektion *in* ihrer Fläche verfügen und somit zu der Tiefendimension selbst gar keinen Zugang haben. (Es ist klar, dass in diesem Gleichnis die Flächenwesen sozusagen in der natürlichen Einstellung verharren, während die Tiefendimension auf Husserls „geistige Sphäre“ der transzendentalen Subjektivität verweist.) Die implizit gestellte Frage lautet nun: Wie kann dieser Abgrund von Flächen- und Tiefendimension überwunden werden? Es wird aber umgehend deutlich, dass dieser von Husserl suggerierte Gedanke eines Abgrundes dabei gar nicht zutreffend ist, denn „[e]s ist eben nicht so, dass es sich um eine bloße Blickwendung in eine bisher nur unbeachtete, aber ohne weiteres theoretischer Erfahrung und Erfahrungserkenntnis zugängliche Sphäre handelt. Alles so Erfahrbare ist Gegenstand und Gebiet möglicher positiver Erkenntnis, es liegt in der ‚Fläche‘, in der Welt wirklicher und möglicher Erfahrung“. Das heißt, es handelt sich dabei keineswegs um eine de jure unzugängliche Sphäre – was also die gerade gestellte Frage nach den Gründen der Unentdecktheit der transzendentalen Sphäre nur umso dringlicher wieder aufscheinen lässt. (Hierauf kommt Husserl dann aber erst später ab dem § 40 wieder zurück.)

§ 33

Wie dem auch sei, sind wir hiermit also bei diesen historischen Betrachtungen nun ans Ende gelangt und können uns mit Husserl jetzt seinem eigenen Weg zuwenden. Wir kommen somit nun zum eigentlichen „Problem der Lebenswelt“ und insbesondere zu ihrem Bezug zur „objektiven Wissenschaft“.

Im Ansatz, den Husserl nun eigens verfolgen wird, laufen zwei Problemstränge zusammen. Und dieses Zusammenlaufen ist an sich schon, wie wir sehen werden, ein Problem. Es geht dabei einerseits um die Aufklärung der *Geltungsgründe* der objektiven Wissenschaft (und dabei spezifisch um die erkenntnistheoretische Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Gültigkeit von Wissen und Erkenntnis überhaupt); und andererseits um die Herausstellung des *Seinssinnes* der Lebenswelt. Wie hängen diese beiden Problemstränge zusammen? Husserl äußert sich diesbezüglich völlig unzweideutig: „eine explizite Aufklärung der objektiven Geltung und der ganzen Aufgabe der Wissenschaft“ „fordert offenbar [sic!]“, „dass zunächst zurückgefragt wird auf die vorgegebene Welt“. Was versteht er dabei unter „vorgegebener Welt“? Das wurde bereits ganz am Anfang dieses Paragraphen gesagt: Es handelt sich dabei um die „*als seiend*“ allgegenwärtig vorgegebenen, der anschaulichen Lebensumwelt“ (S. 123, Z. 28-29). Mit anderen (vereinfachten) Worten, und das ist hier völlig zentral (und vielleicht auf den ersten Blick befremdlich): Geltung, so lautet die hier ausgesprochene „Forderung“, soll auf Sein zurückgeführt werden.

Hier sollten wir kurz innehalten. Es handelt sich dabei um eine klassische Frage, die seit Leibniz, Hume und Kant bis hin zum Neukantianismus (Rickerts z. Bsp.) im Mittelpunkt jeder Erkenntnislehre steht. Es ist die Frage nach „Genese“ und „Geltung“, bzw. „Entstehung“ und „Rechtfertigung“ der Erkenntnis. Traditionell (siehe z. Bsp. Kant, KrV, A 86-87) wird zwischen den beiden Perspektiven, die eine nicht zu überwindende *Grenze* festlegt, unterschieden: eines ist es, die *psychologische Entstehungsgeschichte* der Erkenntnis zu erzählen (Kant sprach hier von einer „physiologischen Ableitung“), ein anderes ist es, ihre *Gültigkeit* zu *rechtfertigen*. Nun

sind aber in der Philosophiegeschichte mindestens zwei maßgebliche Überschreitungen dieser Grenze vollzogen worden: nämlich bei Fichte, und eben bei Husserl.

Erste Überschreitung (bei Fichte): Das, was die Gültigkeit rechtfertigt, schwebt nicht seinsmäßig leer im logischen Raum, sondern muss sich in seinem spezifisch gleichsam proto-ontologischen Seinsgehalt „intellektuell anschauen“ lassen. Hierbei muss zwischen dem abgesetzten „toten“ Sein, das in der Bewusstseinspaltung das Korrelat zu Denken und Bewusstsein ist, vom „lebendigen Sein“ der höchsten Erkenntnisquelle selbst unterschieden werden. Das „lebendige Sein“ ist das des Transzendentalen selbst.

Husserl Ansatz (= zweite Überschreitung) ist ein anderer. Er fragt sich sozusagen nicht, welches „Sein“ (hierbei natürlich ganz im Gegensatz zum Standpunkts Kants) dem Transzendentalen zugeschrieben werden muss, damit die Erkenntnisdeduktion zu einem überzeugenden Abschluss gebracht und endgültig gerechtfertigt werden kann (denn in diesem Sinne geht für ihn Sein sehr wohl ins Transzendente ein (bei Schelling, in seinem *System des transzendentalen Idealismus*, läuft das noch extremer ab, da für ihn in dieses Sein dann auch noch der konkrete Inhalt *des jeweils zu Erkennenden selbst* einfließen muss)), sondern er knüpft die transzendente Erkenntnislegitimation nun von vornherein an ein zugrundeliegendes, vorgegebenes Sein. Dabei darf dieses „Anknüpfen an“ aber nicht missverstanden werden: Wir haben hier nicht *zuerst* ein Sein und *dann* eine erkenntnislegitimierende Funktion, die diesem zugesprochen wird, sondern beides ist *gleichursprünglich*. Und zwar vereint in der Lebenswelt, die folgerichtig als „Boden“, „Quelle“ und „Ursprung“ der Erkenntnis aufgefasst wird. (Ob angesichts ihres unterschiedlichen Ausgangspunktes beide Verfahrensweisen tatsächlich auseinanderliegen oder ob in Anbetracht ihres sehr ähnlichen Resultats hier nicht doch – radikal zu Ende gedacht – dieselbe Form eines transzendentalen Idealismus vorliegt, könnte oder müsste diskutiert werden.) Fassen wir also Husserls Einsicht zusammen: „Genese“ in der Phänomenologie (denn darum geht es hier ja) bezieht sich auf keine faktische (psychologische) Entstehung, sondern Husserl nimmt für sich in Anspruch, die von der von Windelband und Rickert begründeten Badischen Schule des Neukantianismus aufgeworfene *Geltungsdebatte* in die *Seinsproblematik* hineinzunehmen. Husserl schließt hiermit sowohl an seine eigene Wahrheitsauffassung in der *6. Logischen Untersuchung* als auch an Heideggers These, Wahrheit sei ein welterschließendes Existenzial des Daseins, an. In der *Krisis*-Schrift kommt somit ein Grundmotiv der Phänomenologie Husserls *und* Heideggers sozusagen zu einem krönenden Abschluss. Dass das problematisch ist, dass hier eine Herausforderung an die Logik und Argumentationstheorie vorliegt, ist klar, macht aber eben gerade den originellen, denkwürdigen Ansatz Husserls aus.

Soviel also zu dem systematischen Rahmen. Im § 33 verfährt Husserl dann so: Zunächst wird an die zuvor bereits „geltend gemachte Tatsache“ erinnert, dass sowohl dem natürlichen Menschen als auch dem wissenschaftlich eingestellten Menschen in seinen Aktivitäten die Lebenswelt zugrunde liegt. Husserls These ist dabei, dass auf „objektive Wahrheit“ ausseiende Wissenschaft aus der Lebenspraxis zwar hervorgeht, diese dadurch aber umgebildet wird, ohne dass es dabei freilich zu der im Paradigma der neuzeitlichen Naturwissenschaft festzustellenden *Unterschiebung* bzw. *Subreption* kommen muss. Um aber genau dies zu verhindern, ist eben gerade der Sinn des Rückbezugs auf die Lebenswelt aufzuklären.

Bei der Verständigung des eigentümlichen Seinssinns der Lebenswelt ist eine Zweideutigkeit festzustellen: Im engeren Sinn bezeichnet er die Diensthaftigkeit der Lebenswelt innerhalb der vollen Begründung der objektiven Wissenschaft. Im weiteren Sinne eröffnet sich mit ihr eine „dritte Dimension“ *sui generis* (über die natürliche und die naturwissenschaftliche Dimension hinaus), der Husserl eine eigene Legitimation zuschreibt und weit über rein *erkenntnisbegründende* Fragen hinausgeht. Sein Absehen geht natürlich auf den zweiten Sinn der Lebenswelt.

§ 34

Husserl schreitet nun also voran zu einer „Exposition des Problems einer Wissenschaft von der Lebenswelt“. Bemerkenswert ist, dass er zunächst einen Schritt zurück macht. Die soeben im § 32 noch eröffnete Perspektive (nämlich die Herausstellung der Identifikation von „transzendentalen Erkenntnisbedingungen“ und „Geistigkeit“) wird zunächst nicht weiterverfolgt, sondern Husserl befragt erst einmal die „Wissenschaftlichkeit“ der „objektiven Wissenschaft“, also das Verhältnis letzterer zur Wissenschaft überhaupt. Dabei rückt ein Begriff in den Mittelpunkt, den wir ja schon Anfang an angetroffen hatten: den der „Unterschiebung“ bzw. „Subreption“. Vermieden werden soll, das ist soweit klar, die Unterschiebung einer theoretisch-objektiven Norm, die von ihrem Boden bzw. ihrer Quelle völlig losgelöst und dieser beiden enthoben wäre. Dennoch kristallisiert sich ein Paradox heraus (dieser Wortgebrauch durchzieht den § 34), nämlich einerseits soll das „Subjektiv-Reale“ (Lebensweltliche) durch die objektiv-logische Theorie *überwunden* werden und andererseits darin zugleich seine *Prämissen* und *Evidenzquellen* haben. Wie geht Husserl nun damit um? Oder anders gefragt: Wie kann die Forderung nach einem „Erkenntnissubstrat“, das gewissermaßen auf Platon zurückreicht und an dem Husserl unzweideutig festhält, von jener „Substruktion“ oder „Unterschiebung“ ferngehalten und unterschieden werden?

Seine Antwort verdichtet sich in drei zusammenhängenden Begriffen: denen der „Erfahrung“, der „Evidenz“ und – insbesondere – der „Anschauung“. In 34 a) wird es angekündigt, in 34 f) noch einmal ganz stark betont: „Das wirklich Erste ist die ‚bloß subjektiv-relative‘ Anschauung des vorwissenschaftlichen Lebens“ (wobei das „bloß“ hier in Klammern gesetzt werden muss) (S. 127, Z. 36-37). Und dann: „Sowie aber [...] Anschauung statt ein Geringes und Unterwertiges gegenüber dem höchstwertigen Logischen, in dem man vermeintlich schon die echte Wahrheit hat, zu dem Problem der Lebenswelt geworden ist [...], tritt die große Verwandlung der ‚Erkenntnistheorie‘, der Wissenschaftstheorie ein“ (S. 137, Z. 34 – S. 138, Z. 1), wie sie (diese Verwandlung) ja in der *Krisis*-Schrift angestrebt wird. Der innere Kern dieses Programms besteht in der Aufweisung des „Subjektiv-Relativen“ als „das für alle objektive Bewährung die theoretisch-logische Seinsgeltung letztlich Begründende, also als Evidenzquelle, Bewährungsquelle“ (S. 129, Z. 11-15). „Die Lebenswelt“ ist dementsprechend „ein Reich ursprünglicher Evidenzen“ (S. 130, Z. 17), die für Husserl eine „höhere Dignität der Erkenntnisbegründung gegenüber derjenigen der objektiv-logischen Evidenzen“ haben (S. 131, Z. 4-6). Dies kommt der Herausstellung von „vorlogischen Geltungen“ (S. 127, Z. 15) gleich. Für Husserl heißt das nichts Geringeres, als dass hier eine „neue [...] logische Wissenschaftlichkeit“ (S. 135, Z. 1-3) angestrebt wird. Worin soll und kann aber eine solche Vor- oder Prälogizität bestehen? Husserl führt aus: „An die vor der Wissenschaft liegenden Prädikationen und Wahrheiten und an die innerhalb dieser Sphäre der Relativitäten normierende ‚Logik‘, an die Möglichkeit, auch für dieses der Lebenswelt rein deskriptiv sich anpassende Logische nach dem System der es a priori normierenden Prinzipien zu fragen, wird nie gedacht“ (S. 138, Z. 7-12).

Und dazu ist dann die Tatsache, dass die objektive Theorie in der Lebenswelt und den ihr zugehörigen Ursprungsevidenzen gründet und wurzelt (S. 132, Z. 23-24), der Erklärungsgrund dafür, dass überhaupt die „Sinnbeziehung auf die Welt“ (ebd., Z. 25-26) für die objektive Wissenschaft statthat.

Das alles ist notwendig, erklärt Husserl emphatisch, damit wir „wirklich zu Philosophen werden können“ (S. 134, Z. 33). Also noch einmal (nicht weniger emphatisch) auf den Punkt gebracht: Anschauung, Evidenz, Erfahrung versus Argumentationen (S. 134, Z. 37), die der „im historischen Sinne logische<n> Wissenschaftlichkeit“ (S. 135, Z. 2-3) entnommen sind – das ist das philosophische bzw. endgültige phänomenologische Programm, das Husserl uns hier in der *Krisis*-Schrift nahelegen möchte.

§ 35

Husserl macht sich nun an die „Zugangsmethode“ zu dem Feld der „neuen Wissenschaft“ mit der ihr eigenen „Logik“ – nämlich an die „transzendente Epoché“. Diese ist nicht aus einem Stück, sondern gliedert sich in eine „Vielheit von Schritten“. Es gibt also nicht nur eine Epoché, auch nicht nur zwei, sondern mehrere! In einer ersten Annäherung, und das ist bemerkenswert, bezeichnet Husserl sie nicht als Einklammerung jeglicher *Seinsthesis* oder *Seinssetzung*, sondern als „Enthaltung von natürlich-naiven, und jedenfalls von schon im Vollzug stehenden *Geltungen*“. (Da sonst *immer* bei Husserl von der Enthaltung der *Seins*-Setzung die Rede ist, sollte das als ein Hinweis dafür aufgefasst werden, in welcher Nähe sich *Sein* und *Geltung* hier befinden werden.)

Worin besteht nun die *erste* Epoché? In der Ausklammerung „aller objektiven Wissenschaften“, insbesondere des Mitvollzugs aller ihrer Erkenntnisse und Stellungnahmen. Alle „objektiven theoretischen Interessen“ sind davon betroffen. Dabei „verschwinden“ aber die diese Epoché Übenden nicht, sie bleiben „Tatsachen im Einheitszusammenhang der vorgegebenen Lebenswelt“ und stiften eine besondere „Interesseneinstellung“ – nämlich jene, deren „universales Thema [eben] ‚Lebenswelt‘ heißt“. Das ausschließliche Interesse gilt nun der Lebenswelt. Aber wird dadurch nicht wieder ein „neues rein theoretisches Interesse, eine neue ‚Wissenschaft‘“ etabliert? Husserl verlangt von seinem Leser, was die Antwort auf diese Frage angeht, ein wenig Geduld. Die „lebensweltliche Epoché“, wie er sie nennt, wird ihm zum Korrelat der „totalen phänomenologischen Einstellung“ und vergleicht sie insbesondere mit einer „religiösen Umkehrung“. Sie geht also über die theoretische Einstellung insofern hinaus, als sie „die Bedeutung der größten existenziellen Wandlung in sich birgt, die der Menschheit als Menschheit aufgegeben ist“. Damit ist aber nicht gesagt, dass nicht doch ein „neue<s> theoretische<s> Interesse an der universalen Lebenswelt“ (§ 36, S. 141, Fn. 1) besteht – und dass also das theoretische Interesse der objektiven Wissenschaften von jenem der wissenschaftlichen Thematisierung der universalen Lebenswelt unterschieden werden muss.

§36

Die erste Frage, die Husserl nun stellt, ist die, ob durch die Ausschaltung der objektiven Wissenschaft die Lebenswelt schon ipso facto freigelegt ist. Drängt sie sich gleichsam durch die In-Klammern-Setzung der objektiven Wissenschaft auf? Und vor allem: Hat jene Lebenswelt, die sich *uns* bietet, auch tatsächlich einen *universalen* Charakter? Der Vergleich mit anderen Kulturkreisen zeigt unmittelbar, dass dem *nicht* so ist. In unserem Kreis mögen wir zu mehr oder weniger sicheren Erkenntnissen kommen, das ist aber rein „subjektiv-relativ“. Wir kommen zwar auf den „Weg objektiver Wissenschaft“, wenn wir das *Ziel* einer unbedingt gültigen Wahrheit über die Objekte vor Augen haben. Dabei wird aber die reine Lebenswelt selbst bereits überschritten. Genau diese „Überschreitung“ muss – mithilfe der ersten Epoché (die ja, wie gesagt, eine Enthaltung aller objektiven Wissenschaften ist) – verhindert werden. Welche Form von Wissenschaftlichkeit kommt dann aber der Thematisierung der Lebenswelt zu?

Die Antwort hierauf wird durch die Behauptung geliefert, dass die Lebenswelt, ganz gleich von welcher Perspektive aus sie betrachtet wird, „ihre allgemeine Struktur hat“. Allerdings ist das „Apriori“, das hier durchscheint, nicht das objektive Apriori der Wissenschaft. Das Apriori der Lebenswelt ist nicht das objektiv-logische Apriori! Letzteres ist auf ersteres „rückbezogen“. „Diese Rückbezogenheit ist die einer Geltungsfundierung“ und zwar dank einer „gewisse<n> idealisierende<n> Leistung“. Die Grundaufgabe einer „Wissenschaft der Lebenswelt“ bestünde dann darin, aufzuweisen, „wie das ‚objektive‘ in dem ‚subjektiv-relativen‘ Apriori der Lebenswelt gründet“ und in der lebensweltlichen Evidenz seine „Sinn- und Rechtsquelle“ hat. Diese beiden Grundarten des Apriori müssen also prinzipiell voneinander abgeschieden und die Unterschiebung eines objektiven Apriori unter das lebensweltliche muss in aller Deutlichkeit herausgestellt (und dadurch dann auch unterbunden) werden. Genau diese Abscheidung soll die

lebensweltliche Epoché leisten wie auch die Aufweisung des soeben schon angeschnittenen Gründungsverhältnisses. Husserl betont: „Nur durch Rekurs auf dieses, in einer eigenen apriorischen Wissenschaft zu entfaltende Apriori können unsere apriorischen Wissenschaften, die objektiv-logischen, eine wirklich radikale, eine ernstlich wissenschaftliche Begründung gewinnen [...]“ (S. 144, Z. 8-12). (Hierzu nun zwei Bemerkungen: N.B. 1: Am Ende des § 38 zeigt Husserl, dass diese Aufgabe in Wirklichkeit den Rahmen der ersten Epoché insofern übersteigt, als man mit dieser noch auf dem Seinsboden der vorgegebenen Welt verweilt. Eine weitere Epoché wird daher, wie ja bereits angekündigt, vonnöten sein.

N.B. 2: Die von Husserl anvisierte „Grundwissenschaft“ trägt diesen Titel konsequenter Weise deshalb, weil sie damit aufräumen soll, dass insbesondere etwa die Logik „grundlos in der Luft“ schwebt. Jene (Grundwissenschaft) soll dieser (= der Logik) der Illusion der Eigenständigkeit berauben und sie durch ihre Zurückführung auf die Grundwissenschaft selbst zur Wissenschaft werden lassen. Allein die *Begründung* der Logik vermag es, dieser die Naivität zu nehmen, die ihr insbesondere seit dem 19. Jahrhundert anhaftet. Dies soll also dadurch geleistet werden, dass das Logische auf das „universale vor-logische Apriori“ zurückgeleitet wird, damit so dessen „rechtmäßiger Sinn“ ausgewiesen werden kann.

Letzterer Punkt verweist aber auf ein Programm, das über den strikten Rahmen der *Krisis*-Schrift hinausgeht (wo es ja in erster Linie um die Scheidung von objektiv-logischem und lebensweltlichem Apriori geht) und vielmehr in *Erfahrung und Urteil* im Vordergrund steht, wo Husserl ja das oft zitierte Verhältnis von „Vorform“ (auf der vorprädikativen Ebene) und „Vollform“ (im prädikativen Urteil) thematisiert. In der Forschung ist es umstritten, inwiefern beide Ansätze tatsächlich zusammenstimmen oder nicht doch in unterschiedliche Richtungen verlaufen. In *Erfahrung und Urteil* geht es, wie gesagt, um den Bezug (ist dieser eine „Übertragung“? eine „Umwandlung“?) zwischen vorprädikativer Erfahrung und prädikativen Urteilen. Die Frage ist dabei, inwieweit dies eben mit der Rückführung des Objektiv-Logischen auf die Lebenswelt zusammenhängt. Wenngleich der gesamte Verlauf der Argumentation auf Seite 144 eher für einen engeren Zusammenhang spricht, ist ja auch die Rede von einer „Überschreitung“ der Betrachtungen (bzgl. der Rückleitung des Logischen auf das vor-logische Apriori) gegenüber dem „Interesse an der Lebenswelt“ (ebd., Zeile 35-36). Es muss hier offenbleiben (und soll der Diskussion überlassen werden), welche Position überzeugender ist (dazu kommt noch, dass die Einleitung, die zum großen Teil aus Landgrebes Feder stammt, hier offensichtlich noch zusätzlich für Verwirrung gesorgt hat). Ohne das weiter auszuführen, hierzu nur so viel: Die Tatsache, dass es in der *Krisis*-Schrift, wie bereits gesehen und worauf wir auch wieder zurückkommen werden, darum geht, hinabzusteigen auf die Stufe, auf welcher „Sein“ und „Geltung“ sich nicht mehr trennen lassen, ist ein bedeutsamer Hinweis für die Konvergenz beider Ansätze – denn genau ein solches Verschmelzen ist ja auch für die Analysen der Konstitution des Logischen im Vor-Logischen charakteristisch. Die naheliegende These, dass aufgrund der zeitlichen Nähe beider Ausarbeitungen auch eine inhaltliche Übereinstimmung anzunehmen ist, erhält hierdurch Nahrung. Für diese Debatte, siehe die Arbeiten von D. Lohmar, D. Carr, A. Staiti, E. Paci, D. Pradelle, usw.).

§ 37

Husserl geht nun zur Betrachtung der allgemeinsten formalen Strukturen der Lebenswelt (bzw. des unmittelbar zuvor schon angekündigten lebensweltlichen Apriori) über. Einleitend – aber über diese Betrachtung weit hinausreichend – sieht sich der Phänomenologe dabei laut Husserl vor zwei Aufgaben gestellt. Die erste ist die einer Ausarbeitung einer „lebensweltlichen *Ontologie*“, welche die Welt als das „All der Dinge“, „der raumzeitlichen ,Onta““ ansieht. Die zweite dagegen ist *keine* ontologische Thematik, sondern eine viel weiter umspannende, welche die erste mitumgreift und die Lebenswelt ebenso wesensmäßig betrifft. Es handelt sich dabei um die Einschreibung all dessen, was die Ontologie umfasst, in den weiteren Rahmen eines „universalen Korrelationsaprioris“ (im § 46 wird dann deutlich werden, dass dieses eben genau

das gesuchte „weiter reichende universale Apriori“ ist, aber dazu dann mehr, wenn wir uns der Lektüre der Seiten 161ff. zuwenden werden). In diesem § 37 leistet Husserl lediglich Vorarbeiten zu alledem, er begnügt sich mit einer „allgemeinen Betrachtung“, welche die verschiedenen Möglichkeiten der Gegebenheitsweise (bzw. Thematisierung) des vorgegebenen „ontischen Universums“ betrifft. Oder anders gesagt, es geht um die verschiedenen möglichen (ontischen) Weisen des „Weltbewusstseins“. Hier haben wir zum Einen die Gegebenheit von mannigfaltigen Dingen, Objekten, „im Welthorizont“ und dann zum Anderen das Bewusstsein des *Welthorizontes* selbst „in einer Einzigkeit“. Hier treffen wir also wiederum auf den Gegensatz von Einheit und Vielheit, der uns schon im § 28 begegnet war (und sich dort auf jenen von Einheit des Objektes und Vielheit seiner Gegebenheitsweisen bezog). Er betrifft nun das Gegenüber von der Seinsweise der *Vielheit* der Objekte *in* der Welt einerseits und der Seinsweise der *einigen Welt selbst* andererseits.

§ 38

Soweit zum formalen Rahmen. Nun wird Husserl danach fragen, auf welche zwei Arten die Lebenswelt grundlegend zum Thema gemacht werden kann – nicht im beschränkten Rahmen einer Ontologie, sondern in dem angesprochenen weiteren Rahmen, der letztlich auf die Herausstellung des universalen Korrelationsaprioris aus ist. Hierbei sind zwei „Vollzugsweisen des Lebens“ möglich, die unser „Wachsein für“ (die *Welt* oder die Dinge *in* der Welt) kennzeichnen: Entweder die Vollzugsweise des „Geradehin auf gegebene Objekte“ oder jene, die sich auf das „Wie der Gegebenheitsweisen“ richtet. Letztere stellt eine „Wandlung des thematischen Bewusstseins von der Welt“ dar. Im ersten Fall sind uns die Welt und die Objekte „überhaupt vorgegeben“, „geradehin“ bewusst; im zweiten werden sie uns dagegen in subjektiven Erscheinungs- und Gegebenheitsweisen bewusst.

Entscheidend dabei ist, dass der Blick in dieser Umwandlung der Ausrichtung hier auf *Synthesen* gerichtet wird, die in ihrer Gesamtheit eine „*synthetische Totalität*“ ausmachen. In dieser wird uns das „universale *leistende* Leben“ „zu eigen“, in dem die „ständig vorgegebene Welt“ zustande kommt. Und in ihr wird ursprünglich entdeckbar, „dass und wie Welt als Korrelat einer erforschbaren Universalität synthetisch verbundener *Leistungen* ihren *Seinssinn* und ihre *Seinsgeltung* in der Totalität ihrer ontischen Strukturen gewinnt“. Die Geltung wird *in* den ontischen Strukturen gewonnen – das weist natürlich zurück auf das im § 33 schon im Voraus in den Blick Genommene: nämlich auf das Hineintauchen in jene ursprünglich konstituierende Stufe, wo „Geltung“ und „Sein“ („noch“) nicht auseinandergetreten sind.

Husserl versucht dann in einem nächsten Schritt, sich dem soeben Gesagten noch auf eine andere Weise zu nähern, nämlich durch eine Befragung des Sinns der „Vorgegebenheit“ der Welt. Diese hat in der natürlichen Einstellung keinerlei Bewandtnis, sie wird nie eigens zum Thema. Die „ständige Wirklichkeit“ der Welt ist so selbstverständlich, dass keinerlei Notwendigkeit eines Aufmerkens darauf besteht. Anders in der transzendentalen Einstellung, die durch die besagte „Interessenwendung“ gekennzeichnet ist. In der genuin phänomenologischen Einstellung bricht das Problem der „Vorgegebenheit der Welt“ allererst auf. Das erinnert an Descartes gnoselogistischen Gestus: Erst durch den (ebenfalls einen erkenntnismäßigen Richtungswechsel ausmachenden) Rückbezug auf das selbstgewisse Ego stellte sich ja bei ihm überhaupt erst das Problem der „Realität der Außenwelt“ in deren „Prekarität“. Nur mit dem Unterschied, dass bei Husserl hier kein *Problem* vorliegt, für das mit Artefakten wie der „*veracitas Dei*“ mühsam eine Lösung herbeigeführt werden soll, sondern es in dieser Interessenwendung selbst liegt, den Sinn jener Vorgegebenheit zu erfassen. Bei Descartes wird die Welt problematisch *trotz* bzw. *aufgrund* der Aufweisung eines fundamentum inconcussum im selbstgewissen Ego cogito; bei Husserl dagegen muss umgekehrt die Frage nach der Vorgegebenheit der Welt aufbrechen, *damit* die Erkenntnisfrage beantwortet werden kann. Und diese Antwort fällt so aus, dass nicht – wie bei Descartes – das Sein auf das Cogitans gegründet wird (auf diesen Sachverhalt hatte bereits Fichte am Ende des

§ 1 der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95 aufmerksam gemacht), sondern das Bewusstsein des *Seins* der Welt in der synthetischen Verbindung der *Geltungsmodi* zustande gebracht wird. Das Sein liegt nicht der Geltung *gegenüber*, sondern reduziert sich auf dieselbe, geht *in* ihr auf, bzw. *unmittelbar* daraus hervor.

Peu à peu konkretisiert sich somit die Idee einer „Wissenschaft der Lebenswelt“. Sie (qua völlig „*neue* Wissenschaft“ „von den letzten Gründen“, aus seiend auf „letzte Sinngebung“) wird von dem „universalen Wie der Vorgegebenheit der Welt“ handeln müssen. Dies macht laut Husserl „ein in sich geschlossenes Universum [das nicht ontisch ist!] einer eigenen theoretisch und konsequent innegehaltenen Forschung“ aus, welche die „Alleinheit der letztlich fungierend-leistenden Subjektivität“ (die ihrerseits eben des Seins der Welt Rechnung tragen soll) zum Thema hat.

Husserl weist schließlich noch darauf hin, dass sich die Ausführung dieses Ziels nicht lediglich auf die (erste) Epoché bezgl. der objektiven Wissenschaften stützen kann, da ja bisher der „Boden der (vorgegebenen) Welt“ noch nicht verlassen wurde. Die „Überführung in das [nicht ontische!] Universum des rein Subjektiven“ steht noch aus (wie oben bereits erwähnt). Genau hierin besteht die Aufgabe, der sich Husserl in den nächsten Paragraphen widmen wird.

§ 39

Wir hatten gesehen, dass die im § 37 angekündigte „weitere“ Aufgabe (also nicht die beschränkte, die ja auf eine *Ontologie* der Lebenswelt abzielt) darin besteht, die Seiendheit und Vorgegebenheit der Lebenswelt selbst aufzuklären. Husserl stellt hier noch einmal ganz explizit den „Geltungsvollzug der vorgegebenen Lebens[welt]“ und die *Enthaltung* dieses Vollzugs gegenüber – mit der offensichtlichen Absicht, dank der hierfür nötigen *Einstellungsänderung* durch diese Enthaltung die Vorgegebenheit der Lebenswelt allererst aufbrechen zu lassen (genauer: diese allererst aufbrechen lassen zu *können*). Die Unterbrechung bzw. Vernichtung des Geltungsvollzugs bringt das Sein des hier geltend zu Machenden zum Vorschein – ein klassischer Zug der Transzendentalphilosophie, der an Fichtes Vernichtung des Begreifens bzw. Begriffes, um so allererst die Seinsabsetzung zu ermöglichen, erinnert. (Geltungs)vollzugsenthaltung um „Seinsgeltung“ (das ist hier der Ausdruck, der jene Verschränktheit von „Geltung“ und „Sein“ ausdrücklich und in terminologischer Präzision fasst) zum Thema zu machen – das ist also das nun zu verfolgende Programm. Dieses methodologische Verfahren (also die Einstellungsänderung, die vom *Vollziehen* zum *Enthalten* des Vollziehens übergeht) eröffnet die Möglichkeit das (aktive, gleichsam „verbale“) „Sein“ der „Welt als Bodengeltung natürlichen Lebens“ einerseits und des „natürlichen Lebens“ und „seiner“ als „als Geltung vollziehend fungierende“ „Subjektivität“ andererseits offenzulegen. Also: Sein der Geltung und Sein der geltungsvollziehenden Subjektivität – darauf zielt Husserl es nun, prägnant ausgedrückt, ab. Die hierfür nötige radikale Einstellungsänderung bzw. „totale Umstellung“ ist die „universale Epoché“.

§ 40

Wie versteht Husserl nun diese „*universale*“ Epoché? Diese muss als eine *totale* Epoché aufgefasst werden. Das bedeutet, dass sie sich nicht auf *einzelne* Geltungen und auch nicht auf *schrittweise horizonthaft zusammenhängende* Geltungsverweise bezieht, sondern auf den „*Gesamtvollzug*“, d.h. auf die „natürliche Einstellung“ als solche. Hierdurch werde laut Husserl eine „neue Weise des Lebens“ gewonnen. Diese bezeichnet eine neue Einstellung *über* die „Geltungsvorgegebenheit der Welt“, welche die „Seinsgeltung“ gewinnen lässt, hinein. Das genau ist also der Übergang von der ersten zur zweiten Aufgabe (siehe noch einmal den § 37): nämlich jener von der *Geltungsvorgegebenheit* zur *Seinsgeltung* der Welt (wodurch diese zugleich in ihrem „Sinngehalt“ deutlich wird). Dieses „Über“ ist dabei nicht jenes einer *Transzendenz*, sondern der *Transzendentalität* – daher ist auch der treffendste Ausdruck für die universale, totale Epoché der einer „*transzendentalen* Epoché“. Und ganz wichtig hierbei ist,

dass es sich um eine Einstellung handelt, die insbesondere als eine „über“ dem „einzelsubjektiven und intersubjektiven“ *Bewusstseinsleben* seiende verstanden werden muss. Das „Über“ ist gleichsam ein „Über-Bewusstes“ – wie gesagt, kein transzendentes, sondern ein *transzendentales* Über-Bewusstes. Darin soll die „neue Weise des Lebens“ bestehen – in einem Leben, in welchem einzeln-individuelle und gar intersubjektive Bewusstheit „außer Spiel“ gesetzt wird und sich etwas „Neues“ eröffnet, auf das Husserl im folgenden Paragraphen hinzulenken gedenkt.

„Über-bewusstes, neues Leben“ – wie ist das zu verstehen (ich möchte, bevor wir uns dem nächsten Paragraphen zuwenden, das noch etwas näher auseinanderlegen)? Husserl geht hier über jede Form von realem, psychischen Leben hinaus und nimmt ein „*transzendentales Leben*“ in Anspruch. Wir begeben uns hier auf dünnes Eis, denn Husserl selbst hat ja die „mythische, konstruktive“ Begriffsbestimmung immer streng ausschließen wollen. Aber gerade hier könnte sich ein solcher Verdacht aufdrängen. Dieses neue Forschungsfeld ist nicht durch empirisches Bewusstsein gekennzeichnet; es wird als „Leben“ bezeichnet; dabei soll dies alles der phänomenologischen Analyse (die sowohl deskriptive als auch konstruktive Aspekte beinhaltet) offenstehen; und gleichwohl sieht Husserl hier nichts „Mythisches“ trotz der radikalen Abkehr – diesseits der natürlichen Einstellung – von *natürlich* Erfahrbarem und Ausweisbarem. Das phänomenologische Projekt Husserls steht und fällt mit der Plausibilisierung dieses Ansatzes. Er liefert hier keine weiteren Angaben oder Argumente. Es ist dem Leser überlassen, dies sich vor Augen zu halten und hierbei mit ihm mitzugehen.

§ 41

Dieses zuletzt angesprochene Neue betrifft also in der Tat ein ganz neues Forschungsfeld; aber es bezieht sich genauso auch auf „uns“, die „neu Philosophierenden“. Husserl hatte ja schon am Ende des § 33 mit nicht wenig Pathos gefragt, wie wir zu „wirklichen Philosophen“ werden können. Hier also die Antwort.

Es geht darum, dass der „Blick frei“ werde. Frei wovon? Von der „stärksten Bindung“. Und frei wofür? Für das, worauf es Husserl ja schon seit mehreren Paragraphen abgesehen hat, nämlich das genuin lebensweltliche Apriori. Die „totale Umstellung“, die eine radikale Einstellungsänderung bedeutet, setzt somit *eine* Art des Bezuges an die Stelle eines *anderen*. Die „verborgenste innere Bindung“ soll der „in sich absolut geschlossenen und absolut eigenständigen Korrelation“ Platz machen. Der Blick wird frei von der Bindung an die *Vorgegebenheit* der Welt für die universale *Korrelation* von Welt und Weltbewusstsein.

Im Titel des § 41 (nicht aber im Text dieses Paragraphen selbst, dafür muss auf den folgenden Paragraphen verwiesen werden) wird ein Begriff eingeführt, der eine bedeutsame Präzisierung bedeutet – nämlich jener der „transzendentalen Reduktion“. Und er tut dies in *Absetzung* von der Epoché – der Titel besagt ja ausdrücklich: „Die echte transzendente Epoché *ermöglicht* die ‚transzendente Reduktion‘“. Es ist hier natürlich nicht der Ort, um das „Verwirrspiel“, das mit dem Husserl-Interpreten gespielt wird, wenn er Klarheit über den Bezug von „Epoché“ und „Reduktion“ erlangen will, in aller Ausführlichkeit darzustellen. Dazu an dieser Stelle nur so viel: Die Begriffe „Epoché“ und „Reduktion“ wurden aller Voraussicht nach (vielleicht tauchen aber eines Tages ja noch frühere Texte auf) im Jahre 1902/03 zum ersten Mal benutzt: Explizit eingeführt werden sie in der Tat in der Göttinger Vorlesung dieses Wintersemesters, die den Titel „Allgemeine Erkenntnistheorie“ trug (siehe hierzu den Band III der *Husserliana-Materialien*). Bemerkenswert ist, dass bereits hier beide Begriffe sachlich unterschieden werden, was sich dann in den folgenden Jahren bestätigen und sogar noch verstärken wird, bevor Husserl dann in den späten Ausarbeitungen dazu übergehen wird, sie mehr oder weniger gleichbedeutend zu gebrauchen. Das gilt nun aber ausgerechnet *nicht* für den hier in Frage stehenden Auszug aus der *Krisis*-Schrift! Husserl unterscheidet hier das Ermöglichende (die Epoché) vom Ermöglichten, nämlich einer „Leistung“, jener der „Weltgeltung leistenden Subjektivität“. Damit wird gesagt, dass die Epoché eben die *Voraussetzung* für eine

eigentümliche Re(kon)duktion ist – jener auf die transzendente Subjektivität als originärer Instanz der Welthabe (gemeint ist damit, wie nun schon bekannt sein dürfte, die Welt in ihrer Vorgegebenheit) und der Weltgeltung.

Zu betonen ist ferner, dass Husserl hier die absolute Subjektivität bei der größtmöglichen Fassungsweise derselben nicht mehr nur in Korrelation zur *Welt*gegebenheit zu sehen scheint, sondern noch *darüber hinaus* (was womöglich einen Wiederhall des transzendentalen „Über“ des vorigen Paragraphen darstellt) zu „Seiendem *jeder* Art“, dessen Sinn und Seinsgeltung von ihr konstituiert wird. Das würde bedeuten, dass die Einschreibung in die Welt *nicht* den weitesten Horizont aller Horizonte ausmache! Jedenfalls wird dem transzendental Reduzierenden hierbei „eine neue Art des Erfahrens, des Denkens, des Theorisierens eröffnet, in der er *über* sein natürliches Sein und über die natürliche Welt gestellt“ wird (S. 154, Z. 34 – S. 155, Z. 2). Meint Husserl mit der „als weitest zu fassende[n]“ Korrelation nun also eine Überschreitung bloß der *natürlichen* Welt oder der Welt überhaupt? Aus dem Kontext scheint hervorzugehen, dass damit nur die natürliche Welt gemeint ist. Aber eine Zweideutigkeit bleibt bestehen, wie das auch aus den letzten Zeilen des § 41 herauszulesen ist. Wie dem auch sei (und das geht in die gleiche Richtung wie das, was schon am Ende des vorigen Paragraphen offensichtlich wurde), es wird hier eine neue Erfahrungs- und Theorisierungsart veranschlagt – eine „transzendente Erfahrung“ (siehe S. 156, Z. 18) mit einer ihr ureigenen Legitimationsform, auf die Husserl hier freilich ebenfalls (noch) nicht näher eingeht.

§42

Im § 42 wird nichts Substanzielles hinzugefügt, Husserl wirft lediglich die Frage auf, wie die „transzendente Reduktion“ sowie die „transzendente Erfahrung“ „in Evidenz an den Tag zu bringen“ sind, ohne dass man hierbei irgendetwas „erfinden“ oder „mythisch konstruieren“ würde (der Adressat hier ist natürlich Kant). Diese Absetzung von der „mythischen Konstruktion“ lässt natürlich aufhorchen, weil gerade ein solcher Verdacht bei Husserl selbst in diesem Zusammenhang ja nicht von der Hand zu weisen ist. Husserl selbst sieht das anders, wie nun deutlich werden wird.

§ 43

Er macht sich nämlich nun im § 43 konkret auf den Weg, um den Zugang zur transzendentalen Reduktion zu ermöglichen. Er setzt dabei zwei Verfahrensweisen einander gegenüber: den „Weg über die Lebenswelt“ einerseits und den „cartesianischen Weg“ andererseits. Worin besteht dieser Unterschied?

Der „cartesianische Weg“ wurde in früheren Texten – den *Ideen I* und den *Cartesianischen Meditationen* – besprochen. Er bezeichnet die Art und Weise, wie durch „besinnliche Vertiefung in die Cartesianische Epoché der ‚*Meditationes*‘ und durch kritische Reinigung derselben von den Vorurteilen und Verwirrungen Descartes“ (S. 158 oben) sich die transzendente Reduktion bewerkstelligen ließ. Dies bedeutet Folgendes (und Bekanntes). Descartes hatte laut Husserl bereits durch die Ansetzung eines methodischen („hyperbolischen“) Zweifels Zugang zur transzendentalen Subjektivität gefunden. Der Grundgedanke dabei war, dass nicht lediglich der Erkenntnisboden einer bewussten, denkenden Ichheit offenbart wurde, sondern dass das selbstgewisse Ich als absolutes *Kriterium* für jegliche Gewissheit einer objektiven Erkenntnis aufgedeckt wurde – und zwar so, dass dieses Ich dabei in seinem *Vollzugscharakter* gefasst werden muss. Descartes hat *Vollzugshaftigkeit* und epistemischen Erkenntnismaßstab *zusammengedacht* – darin besteht in Husserls Augen seine unumstößliche Leistung innerhalb der Geschichte der Ausbildung der Transzendentalphilosophie sowie der transzendentalen Phänomenologie. Zugleich haftet aber Descartes' Ansatz ein zweifaches Ungenügen an (auf das Husserl hier implizit anspielt). Einerseits betrachtet Descartes das Ego noch als ein „Stück der Welt“ (siehe die Pariser Vorträge, *Husserliana I*, S. 8, Z. 38), d.h. er nimmt es nicht in die Sphäre des zu Bezweifelnden hinein, sondern sucht einen realen Boden, von dem aus die

Realität der Welt ihrerseits etabliert werden soll. Husserl hingegen radikalisiert den Zweifel und macht sich daran, Realität idealistisch auf dem Boden der transzendentalen Subjektivität, die *keine vorgegebene Seiendheit und Objektivität* besitzt, konstitutiv verständlich zu machen. Der zweite Punkt betrifft andererseits eine gewisse „Inhaltsleere“, die *bei Descartes* ja durch die „*veracitas Dei*“ vermieden werden soll. Diese Inhaltsleere bezieht sich hier (bei Husserl, in dessen eigenem phänomenologischen Ansatz) auf die *Weltlosigkeit* (ein Vorwurf, der ja von Heidegger explizit geäußert wurde, und bezüglich dessen es nicht abwegig ist, anzunehmen, dass Husserl hierauf tatsächlich in der *Krisis*-Schrift eine Antwort sucht). Damit soll also zum Ausdruck gebracht werden, dass der Weg über die Lebenswelt gerade eine mögliche Antwort Husserls auf den Vorwurf einer weltlosen Subjektivität darstellt. Und dies soll so ablaufen, dass es eben gerade darum gehen muss, die Frage nach dem *Wie* der Vorgegebenheit der Welt – und dazu noch im permanenten *Wandel* ihrer Gegebenheitsweisen – zu stellen. Das ist ein höchst origineller Ansatz, den es ausdrücklich hervorzuheben gilt – die *genetische Aufklärung* der Vorgegebenheit der Welt, so lässt sich das zusammenfassen, als die Art also, wie der originäre intentionale Bezug sich darstellt (was zugleich eine transzendentalphänomenologische (idealistische) Antwort auf Heideggers „Worin des faktischen Lebens“ (= dritter Weltbegriff in *Sein und Zeit*) ausmacht).

§ 44

Anders ausgedrückt, es geht um die Aufweisung der „allgemeinen ‚Boden‘-Funktion“. Husserl sieht das als die Würdigung an, die „doxa“ als „Fundament“ für die Wissenschaft anzusehen. Oder auch als Fassung des „bloß subjektiven, scheinbar unfassbaren ‚Heraklitischen Flusses‘“. Und es geht dabei, wie gesagt, nicht um eine ontologische Perspektive – also *nicht* um das Sein der Dinge, der Realitäten der Welt, und auch nicht der Welt selbst „in Totalität betrachtet“ – sondern positiv, das sagt Husserl zwar nicht an dieser Stelle, aber das gilt es in strenger Kohärenz und Konsequenz zu allem Vorherigen nachzuvollziehen, um den *ursprünglich mobilen, im Werden befindlichen Boden des Seins und der Realität*.

§ 45

Es geht nun also um die Herausstellung des ursprünglich beweglichen, im Werden befindlichen Bodens des Seins und der Realität, um so der „leeren Allgemeinheit unseres Themas eine Fülle zu geben“. Der Ausgangspunkt ist hierbei allerdings – und bemerkenswerter Weise, denn es soll sich ja um eine *neuartige* Weise einer solchen Herausarbeitung handeln – der übliche: das Exempel der Erfahrung eines wahrgenommenen Gegenstandes. Dem „*Wie der subjektiven Geltung*“ (im Sinne der „Seinsgeltung“), und nicht dem bloßen „Sein“, bzw. „Sosein“, gilt dabei, wie gesehen und mehrfach unterstrichen, die Aufmerksamkeit.

Die Verfahrensweise ist dem Leser Husserls aus dessen programmatischen Schriften wohlbekannt: Ausgegangen wird von einer *einzelnen* Wahrnehmung eines *Einzeldinges*, um dann zu verfolgen und herauszuarbeiten, wie sich diese synthetisch zu einer *Gesamtwahrnehmung* des bewusstseinstranszendenten Gegenstandes entwickeln lässt. Dabei spielen – seitens des Bewusstseins – hinein: eine *Abschattungsmanngfaltigkeit*, eine *kontinuierliche Synthese*, eine *Mehrmeinung* („ich meine mehr, als die Darstellungsweise wirklich bietet“) und schließlich die *Seinsgewissheit* (des Dings).

Die drei entscheidenden Begriffe hierbei, auf die es laut Husserl ankommt, sind 1.) jener der „*Horizonthaftigkeit*“, die dem Bewusstsein eigen ist, aber genauso auch dem Gegenstand „zugehört“, sofern er intendiert, „gemeint“ ist; 2.) jener der „*diskreten Synthesis der Einigung*“ innerhalb der Multi-Perspektivität (die ebenfalls sowohl die jeweilige „Figur“ als auch deren „Darstellung“ betrifft) („Diskretion“ und „Identifizierung“ sind dabei zusammengehörig und aufeinander verweisend); und 3.) jener des „Sinns“ (der sich als „Sinnbereicherung“ und „Sinnfortbildung“ darstellt). Entscheidend hierbei ist, dass die Unablöslichkeit von noetischer und noematischer Seite jeweils zum Ausdruck gebracht wird. „So wird alles aufgenommen in

die Einheit der Geltung bzw. in das Eine, *das Ding*“ (S. 161, Z. 28-29). (Husserl bindet somit also die „Seinsgeltung“ an den Begriff der *Einheit* an.)

§ 46

Bei alledem stellt Husserl nun Folgendes in den Vordergrund: Jede erfahrbare Gegebenheit ist ausgezeichnet durch „Implikationen von nichtaktuellen Erscheinungsmannigfaltigkeiten“. Das Bewusstsein eines daseienden Etwas führt Erlebnisse von „Darstellungen von“ mit sich. Das „Von“ bezeichnet dabei ein „universales Apriori“ – nämlich das universale *Korrelations-Apriori*. Die Korrelation betrifft hierbei eben die Unabtrennbarkeit von „Sein“ und „Darstellung“, ohne welche „wir überhaupt keine Dinge, keine Welt der Erfahrung gegeben hätten“ (S. 162, Z. 16-17).

Husserl macht hierbei nun auf einen wichtigen Punkt aufmerksam. Einerseits ist der Ausgangspunkt der phänomenologischen Beschreibung das (ruhende, „qualitativ unverändert gegebene“) *Ding*, der *Körper*, die entsprechende *Wahrnehmung*, und zwar in der *Gegenwart*. Zugleich aber treten alle verschiedenen Modi der *Vergegenwärtigung* „in die universale Thematik ein, die uns hier beschäftigt: nämlich konsequent und ausschließlich die Welt nach dem *Wie* ihrer Gegebenheitsweisen, ihrer offenen oder implizierten ‚Intentionalitäten‘ zu befragen, von denen wir uns im Aufweisen doch immer wieder sagen müssen, dass *ohne sie Objekte und Welt nicht für uns da* wären; dass jene vielmehr für uns nur mit dem Sinn und dem Seinsmodus sind, in welchem sie ständig aus diesen subjektiven *Leistungen* entspringen bzw. entsprungen sind“ (S. 163, Z. 22-30). Das objektive Dasein – das muss hier ausdrücklich betont werden – beruht auf den verschiedenen Modi der *Vergegenwärtigung*! Auch wenn Husserl hierbei den Modus der „Wiedererinnerung“ in den Vordergrund stellt, ist es doch nur ein kleiner Schritt, hier nicht auch die Modi der „Einbildung“ bzw. „Phantasie“ miteinzubeziehen – wodurch also *bereits bei Husserl* (!) zumindest eine Infragestellung des Vorrangs der *objektivierenden*, doxischen Thematisierung angelegt ist. Es ist absolut essentiell, diesen Zusammenhang von der Grundlage des universalen Korrelationsapriori und dem „Wie der Gegebenheitsweisen“, also der Rolle der *Vergegenwärtigungsmodi* überhaupt, im Auge zu haben und zu behalten.

§ 47

Im folgenden Paragraphen werden dann die begonnenen Analysen in vier Richtungen vertieft: nämlich hinsichtlich der „Kinästhesen“, des „Geltungswandels“, des „Horizontbewusstseins“ und der „Vergemeinschaftung der Erfahrung“.

Die Kinästhesen. Im § 28 hatte Husserl bereits den Begriff der „Kinästhesen“ eingeführt. Dieser hatte folgende Bedeutung. Alles Wahrnehmbare – daran sei jetzt wiederholend noch einmal erinnert – hat, über das im vorigen Paragraphen erläuterte hinaus, auch eine „Körperlichkeit“, die im korrelativen Verhältnis zu *unserer* „Leiblichkeit“ steht; und diese geht insofern in jeden Erfahrungszusammenhang ein, als diesem eben „Kinästhesen“ zugehören („Kinästhesen“ bezeichnen dabei innerleiblich wahrnehmbare Leibesbewegungen, die in die Wahrnehmungen der äußeren Körper involviert und mit ihnen verwoben sind, bzw. von ihnen gefordert werden). Was in diesem Paragraphen nun dazukommt, ist, dass Husserl den Kinästhesen-Begriff mit den im § 46 präzisierten „Implikationen von nichtaktuellen Erscheinungsmannigfaltigkeiten“ in Beziehung setzt. Die Kinästhesen gehören ursprünglich zu den „Darstellungen von“, die Gegenstand und Welt ermöglichen. Zudem erhellen sie den Begriff der Korrelation noch insofern auf eine andere Weise, als sie auf eine eigentümliche „Doppelseitigkeit“ („von „inneren Kinästhesen“ und „äußeren körperlich-realen Bewegungen“) verweisen, die auch jenes „Zugehören“ im phänomenologischen Korrelationsverhältnis betreffen. Husserl schreibt in diesem Zusammenhang: „Fragen wir nach diesem ‚Zugehören‘, so merken wir, dass jeweils ‚mein Leib‘ besondere weitreichende Beschreibungen fordert, dass er seine besonderen

Eigentümlichkeiten hat in der Weise, sich in Mannigfaltigkeiten darzustellen“ (S. 164, Z. 13-17).

Der Geltungswandel. Aktuelle Kinästhesen und kinästhetische Vermöglichkeiten stehen in einem Bezug „einstimmiger Folge“ zueinander. Husserl drückt das als ein „Wenn-so-Zusammenhang“ aus. Bei diesem kann es nun aber zu „Brüchen“ kommen. Dann verwandelt sich „Sein“ in „Schein“. Dies lässt sich relativ einfach durch die „Änderung des apperzeptiven Sinnes“ erklären, also etwa durch eine Änderung des Erwartungshorizontes der antizipierten Gegebenheiten.

Das Horizontbewusstsein. Husserl ändert nun die Blickrichtung – weg vom Einzelding und hin zu dessen intentionalen Umgebungsmodalitäten. Hierbei müssen zwei Arten von „Feld- bzw. Horizonthaftigkeit“ differenziert werden. „Wahrnehmung eines Dinges ist seine Wahrnehmung in einem *Wahrnehmungsfeld*“ (S. 165, Z. 13-14) bzw. „Dingfeld“ und zwar *notwendig*; kein Ding ist als feldlos oder isoliert zu betrachten. Und auf der anderen Seite ist auch zwischen „Innenhorizont“ und „Außenhorizont“ zu unterscheiden. Je tiefer man in die „Innenhorizonthaftigkeit“ einsteigt oder eintaucht, desto mehr Bestimmungen treten hervor; der „Außenhorizont“ dagegen erschließt letztlich die „ganze ‚Welt als Wahrnehmungswelt‘“. Das tut er aber nur gleichsam negativ. Die „Welt überhaupt“ ist nicht gegeben, sondern lediglich Ausschnitte „von“ der Welt. Auch die Welt ist somit durch die Zweiheit von Präsenz und Nicht-Gegenwärtigkeit gekennzeichnet.

In einem entscheidenden Punkt hängen nun diese drei Aspekte (Kinästhesen, Geltungswandel und Horizontbewusstsein) zusammen – nämlich in der eigentümlichen Spannung, welche die Weltgegebenheit selbst auszeichnet. Einerseits erhält sich in den aktuellen Wahrnehmungen die *Seinsgewissheit* des aktuellen Ausschnittes von der Welt *nicht* immer; andererseits aber ist eine „*Einstimmigkeit in der Gesamtwahrnehmung der Welt*“ zu verzeichnen. Hierbei „fungiere“ laut Husserl eine „Korrektur“ beständig „mit“. Bezüglich der bereits vor einigen Wochen aufgeworfenen Frage nach der apodiktischen Gewissheit der Welt (die anlässlich der Kommentierung des § 28 etwas näher ausgeführt wurde) verlagert sich hier ganz offenbar eine eventuell gegebene Zweifelhafteigkeit von der angesprochenen „Gesamtwahrnehmung“ der Welt hin zu den „Ausschnitten“ „von“ derselben.

Die Vergemeinschaftung der Erfahrung. Bezüglich des letzten Punktes ist zu sagen, dass Husserl hier rein faktisch-deskriptiv verfährt und der genuinen Konstitution nicht nachgeht (oder nachzugehen vermag?). Gemeint ist die Frage nach dem „Konnex“, den der Mensch jeweils mit den anderen „hat“, bzw. in welchem er sich auf dieselben Erfahrungsdinge bezieht wie diese. Dieser „Konnex“ wird einerseits als gemeinsame „Teilhabe“ verstanden (S. 166, Z. 18-19). Diese ermögliche die „Vergemeinschaftung des [...] Wahrnehmungsmäßigen“ (ebd., Z. 21-22). Andererseits fasst Husserl ihn so auf, dass „in dem im Bewusstsein eines jeden und in dem im Konnex erwachsenden und übergreifenden Gemeinschaftsbewusstsein die eine und selbe Welt, als die teils schon erfahrene und teils als offener Horizont möglicher Erfahrung aller, zur ständigen Geltung kommt und kontinuierlich verbleibt“ (S. 166, Z. 37-S. 167, Z. 3). Aber *wie* das der Fall ist, *wie* es zu dieser „Geltung“ kommt, wird nicht aufgewiesen. Husserl begnügt sich damit, auf das ursprüngliche „Wissen“ hinzuweisen, dass jeder eine bestimmte „Seite“ oder „Perspektive“ oder einen bestimmten „Aspekt“ von denselben Erfahrungsdingen hat und zwar „aus demselben Gesamtsystem von Mannigfaltigkeiten, die jeder für sich als dieselben (in der aktuellen Erfahrung vom selben Ding) ständig als Horizont möglicher Erfahrung von diesem Ding bewusst hat“ (S. 167, Z. 18-22). Der Unterschied von „original eigenen“ und dem Anderen „eingefühlte“ Dinge mache dabei die „Verwandlung“ von dem, was ein jeder originaliter als Wahrnehmungsding erfährt, in eine „Erscheinung von“ aus. Aber auch hier wird nicht deutlich, *wie* das möglich ist, Husserl beschränkt sich, wie gesagt, auf bloße Behauptungen.

§ 48

Husserl geht es aber auch nicht um eine solche Aufweisung, sondern es geht ihm hier zunächst nur darum, zu zeigen, *dass* es eine im Wahrnehmungs- bzw. Erfahrungsding „liegende Korrelation von *Aussehen* und *Aussehendem*“ gibt und dabei der „Wandel auch als Geltungswandel der in den Ichsubjekten und in ihrer Vergemeinschaftung verlaufenden Intentionalität“ zu betrachten ist (S. 167, Z. 30-34). „Seiendes jeden konkreten oder abstrakten, realen oder idealen Sinnes hat seine Weisen der Selbstgegebenheit, auf Seiten des Ich seine Weisen der Intention in Modis der Geltung, und dazugehörig seine Weisen subjektiver Wandlungen derselben in ihren Synthesen der Einstimmigkeit und Unstimmigkeit, einzelsubjektiver und intersubjektiver“ (S. 169, Z. 10-15). Dabei drängt sich eine „Typik“ auf, die es phänomenologisch zu analysieren und auszugestalten gilt. Diese „Typik der Korrelationen“ ist dabei laut Husserl „nicht ein bloßes, wenn auch allgemein zu konstatierendes Faktum“, sondern es bekundet sich im Faktischen eine „Wesensnotwendigkeit“, „die sich in gehöriger Methode umsetzen lässt in Wesensallgemeinheiten, in ein gewaltiges System [sic!] neuartiger und höchst erstaunlicher apriorischer Wahrheiten“ (S. 169, Z. 18-23). Und an dieser Stelle benutzt Husserl nun schon zum dritten Mal in der *Krisis*-Schrift die Unterscheidung von Einheitsbewusstsein und Mannigfaltigkeit. Zur Erinnerung: Im § 28 bezog sich der Gegensatz von Einheit und Vielheit auf jenen von Einheit des Objektes und Vielheit seiner Gegebenheitsweisen; im § 37 betraf er das Gegenüber von der Seinsweise der *Vielheit* der Objekte *in* der Welt einerseits und der Seinsweise der *einigen Welt selbst* andererseits; und hier bezeichnet er nun die Unterscheidung von „systematischen Mannigfaltigkeiten“ jedes Seienden und „ideelle<r> Allgemeinheit der wirklichen und möglichen erfahrenden Gegebenheitsweisen“ desselben. Dieser Gegensatz ist der von einheitlicher „Intention“ (dem „cogito“) auf der einen Seite und dem „cogitatum“ auf der anderen, das eben dessen Gegebenheitsweisen „nach Was und Wie“ ausmacht, in welchen letzteren das eine und selbe Seiende zur „Darstellung“ gebracht wird. In diesem Zusammenhang finden wir dann auch ein höchst berühmtes Zitat, ein Selbstzeugnis Husserls, das die Entdeckung und die Bedeutung des Korrelationsapriori folgendermaßen beschreibt und mit dem wir dann für heute schließen können: „Der erste Durchbruch dieses universalen Korrelationsapriori von Erfahrungsgegenstand und Gegebenheitsweisen (während der Ausarbeitung meiner ‚Logischen Untersuchungen‘ ungefähr im Jahre 1898) erschütterte mich so tief, dass seitdem meine gesamte Lebensarbeit von dieser Aufgabe einer systematischen Ausarbeitung dieses Korrelationsapriori beherrscht war. Der weitere Gang der Besinnungen des Textes wird es verständlich machen, wie die Einbeziehung der menschlichen Subjektivität in die Korrelationsproblematik notwendig eine radikale Sinnverwandlung dieser ganzen Problematik erzwingen und schließlich zur phänomenologischen Reduktion auf die absolute transzendente Subjektivität führen musste“ (S. 169-170, Fußnote).

§ 49

Ich möchte zunächst im Voraus ankündigen, dass die heute zu behandelnden vier Paragraphen zum systematisch Bedeutendsten gehören, was in diesem Semester überhaupt angesprochen wurde und noch weiterhin wird. Es geht dabei noch einmal ganz grundsätzlich, und von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet, um die *phänomenologische Methode*. Es ist insofern leider unvermeidbar, dass meine Ausführungen etwas länger sein werden als gewöhnlich.

Im § 49 nimmt Husserl es sich vor, den Begriff der „ursprünglichen Sinnbildung“ zu erläutern. Dabei werden, wie gesagt, systematisch sehr bedeutsame Erkenntnisse gewonnen. Zunächst ist dabei nämlich höchst bemerkenswert, dass Husserl der Phänomenologie praktisch eine völlig *neue Grundaufgabe* zuschreibt. Während es ihm auch noch in den Texten aus den zwanziger Jahren explizit um „radikale Erkenntnislegitimation“ ging (die Phänomenologie, als „strenge Wissenschaft“ verstanden, macht sich ja eben die radikale Erkenntnisbegründung zur

vordergründigen Aufgabe), wird diesbezüglich nun ein neuer Begriff eingeführt, nämlich der Begriff der „*Verständlichmachung*“. Phänomenologie *begründet* nicht Erkenntnis, im Sinne einer *Letztfundierung*, sondern Phänomenologie produziert *Verständlichkeit*. Und hierfür ist eben der Begriff der „*Sinnbildung*“ zentral, der nun im Herzen der Intentionalität angesiedelt wird: Wenn die – die Grundeigenschaft des Bewusstseins ausdrückende – *Intentionalität* (sich nämlich auf einen Gegenstand zu beziehen), die ganze Phänomenologie umspannt, wie es ja in den *Ideen I* hieß (*Husserliana III/1*, S. 337), so vertritt Husserl in der *Krisis*-Schrift nun die nähere Auffassung, dass sie „der Titel für das *allein wirkliche und echte Erklären*“ sei, nämlich für das „*Verständlichmachen*“ (S. 171, Z. 12-13). Und dieses heißt, „transzendental verständlich [zu] machen“ (darauf kommen wir nächste Woche in einer einschlägigen und sehr oft zitierten Passage aus dem § 55 noch einmal zurück), was wiederum bedeutet, auf „die intentionalen Ursprünge und Einheiten der *Sinnbildung* zurück[zu]führen“ (S. 171, Z. 14-15). Der phänomenologische „Ursprungsbegriff“ bezeichnet laut Husserl in der *Krisis*, um das also noch einmal zu betonen und ganz genau festzuhalten, dass die *Sinnbildung* im Zentrum der Auffassung eines *transzendentalen Verständlichmachens* ist.

Dabei wird wieder eine Dimension der „Vergemeinschaftung“ und der „Intersubjektivität“ betont, die nun (im Gegensatz zum vorigen Paragraphen) eine mögliche Erklärung bereithält, die von Husserl zwar nicht explizit geliefert wird, aber dem Ganzen eine gewisse Kohärenz zu verleihen vermag. Es scheint auf den ersten Blick zunächst problematisch zu sein, dass Husserl behauptet, dass es sich in alledem um eine „vielstufige intentionale Gesamtleistung der *jeweiligen* Subjektivität“ – allerdings „nicht der *vereinzelten*“, sondern um „das Ganze der im Leisten vergemeinschafteten Intersubjektivität“ – handelt (S. 170, Z. 11-13): Denn wie ist dabei die „*jeweilige*“ Subjektivität als eine „*nicht vereinzelt*“ zu verstehen? Damit kann offenbar nur gemeint sein, dass „Subjektivität“ ipso facto *Intersubjektivität* bedeutet. Aber weshalb dann überhaupt noch die Rede von „Subjektivität“? Ich möchte hierfür eine Erklärung vorschlagen, die all das in eine vielleicht ungeahnte Bahn lenkt, dafür aber auf der systematischen Ebene eine höchstwichtige Idee beinhaltet.

In die Verständlichmachungsproblematik, die also die *Sinnbildung* wesenhaft kennzeichnet, spielt die Idee hinein, dass „wir“ [!] dabei „in einen dunklen Horizont zurückgeleitet werden“ (ebd., Z. 18). Das verlangt nach einer zweifachen Erklärung – nämlich bezgl. des „Uns“ (oder „Wir“) und jener „Dunkelheit“ des Horizontes.

Es findet in der Aufklärung der *Sinnbildung* eine Zurückleitung statt. Husserl betont, wie gesagt, ausdrücklich, dass „wir“ es sind, die hier zurückgeleitet werden. Wer ist nun aber dieses „Wir“? Ist das einfach der phänomenologische „Betrachter“, der, die Epoché vollziehend, immer weiter in die Tiefen der Konstitutionsproblematik eintaucht, bzw. dort hineingezogen wird? Mir scheint eindeutig, dass *wenn* Husserl genau einen solchen Standpunkt verträte (was nicht ganz von der Hand zu weisen ist), dies in eine Unverständlichkeit mündete. Denn das, was hier sich vollzieht, ist nicht einfach eine vertiefte Beschreibung seitens eines „unbeteiligt“ Betrachtenden und eben Beschreibenden. Was hier vielmehr abläuft, ist, wie Husserl es übrigens ja auch selbst sagt, als ein „Zusammenfungieren“ der „*Sinnbildung* mit *Sinnbildung*“ (S. 171, Z. 9) zu verstehen. Und dieses vollzieht sich eben (das ist der zweite Punkt) in einem „dunklen Horizont“, also gerade nicht in der Helle der Betrachtung, sondern gleichsam *in* der selbstreflexiven Dimension der *Sinnbildung* und *als* dieselbe! Wir haben es hier in der Tat mit einer Zurück-leitung zu tun, aber gerade nicht mit einer Reduktion auf eine transzendente Subjektivität im Sinne eines vereinzelt Subjektes, sondern – und gerade *so* lässt sich hier jene „Intersubjektivität“ verstehen –, auf eine der Beschreibung nicht zugängliche Horizonthaftigkeit (im Sinne einer *Dimension*) der *Sinnbildung*, die sich diesseits des phänomenologisch betrachtenden Subjekts vollzieht. Man müsste hier terminologisch trennen, um eben der gesonderten Sachlage Rechnung zu tragen. Phänomenologische *Reduktion* heißt: Re-kon-duk-tion (also Zurück-führung) auf transzendente Subjektivität. Hier haben wir es aber *vertieft* mit einer Zurückleitung auf der *Sinnbildung* selbst *innewohnende* Prozesse

(„Fungierungen“) zu tun, die als „intersubjektiv“ angesehen werden können (und von Husserl ja auch als solche bezeichnet werden), wobei das „inter“ aber eine „Zwischenhaftigkeit“ ausmacht, die sich als ein „Unter“ bzw. „In“ im Sinne eines „Diesseits“ darstellt. „Intersubjektivität“ bezeichnet also nicht eine irgendwie transsubjektive Dimension, die ein Subjekt mit einem anderen „vergemeinschaftete“ (wir haben ja im vorigen Paragraphen gesehen, wie unbefriedigend Husserl sich dazu geäußert hat), sondern eine sozusagen „intersubjektive“ Dimension („inter“ bedeutet im Lateinischen ja nicht nur „zwischen“ sondern auch „unter“), die „uns“ in die genuine Dimension (also gerade den „dunklen Horizont“) der Sinnbildung *hineinführt* – wobei „wir“ uns hierin gleichsam „auflösen“, weil die Sinnbildungsfungierungen eben „anonym“ ablaufen. Und für diese spezifische Hineinführung, *die ja den Subjektivitätsbegriff* wenn nicht unterminiert, so zumindest radikal ändert, wäre dann eben auch eine terminologische Spezifizierung angebracht, um das Zurückführen zur transzendentalen Subjektivität dank der und durch die *Reduktion* von der *Hineinführung* in die präsubjektive (dabei aber eben auch im angeführten Sinne intersubjektive) Sinnbildung deutlich zu trennen. Ich persönlich würde hierfür den Begriff einer „transzendentalen Induktion“ vorschlagen, der mehrere Vorteile böte – aber das führte über den Husserl’schen Rahmen hinaus, wenngleich all das hierin auch ganz deutlich angelegt ist. Die transzendente Induktion vervollständigt die phänomenologische Methode in diesem höchstwichtigen Punkt; ein solcher Begriff aber, um hier jedes Missverständnis von vornherein völlig auszuschließen, ist bei Husserl selbst natürlich *nicht* zu finden. Soviel also jedenfalls zur neuen Grundaufgabe der Phänomenologie als „Sinnbildung“, die ein transzendentales Verständlichmachen zeitigt und auch den Subjektivitätsbegriff, wie gezeigt, in Richtung einer zugrundeliegenden Anonymität und Präsubjektivität neu präzisiert.

Diesen Gegensatz von anfänglicher Aufklärung und tieferer Analyse tritt dann auch unmittelbar wieder auf, wenn sich Husserl zum Weltbegriff und dessen Aufklärung zurückwendet. Er merkt an, dass sich hierbei die Wahrnehmungswelt bloß als „Schicht“ erweist, die insbesondere nur durch den Zeitmodus „Gegenwart“ gekennzeichnet ist. Eine „tiefere Analyse“ lässt dann hervorscheinen, dass das Jetzt über einen retentionalen und protentionalen Horizont verfügt. Und in Entsprechung zum gerade erwähnten „dunklen Horizont“ schreibt Husserl: „Diese ersten Vorgestalten von Zeitigung und Zeit [er könnte hier auch wie auf der nächsten Seite von „Gebilden der Sinnbildung“ sprechen] halten sich aber ganz im Verborgenen“ (S. 171, S. 38-39). Bemerkenswert ist, dass Husserl auch hier andeutet, aber nicht vollends explizit klarstellt, dass es einen architektonischen Unterschied gibt zwischen dem „rein Subjektiv<n> in seinem eigenen in sich geschlossenen und reinen Zusammenhang als Intentionalität“ einerseits und dann der anonymen genuine „Fungierung“, bzw. der „Seinssinn-bildene<n> Funktion“ andererseits (S. 172, Z. 32-34). Telos all dessen ist die „Einheit eines Sinnes“ auf die „das unendliche Ganze in seiner Unendlichkeit strömender Bewegung“ gerichtet ist – wodurch sich, und hiermit bestätigt sich noch einmal die teleologische Ausrichtung Husserls, „die Probleme der Totalität als die einer universalen Vernunft“ eröffnen. Das alles ist aber nur verständlich im Horizont der gerade herausgearbeiteten „universalen Form der Sinnbildung“ (S. 173, Z. 14-21).

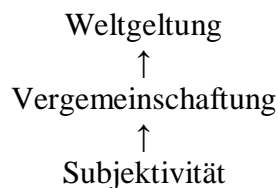
§ 50

In einem nächsten Schritt erklärt sich Husserl methodologisch zur allgemeinen Verfahrensweise so, dass das „Prinzip aller Prinzipien“ aus dem § 24 von *Ideen I* (wonach „jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei“ und „alles, was sich uns in der ‚Intuition‘ originär [...] darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt“ (Husserliana III/1, S. 51, Z. 3-8)) hier *revidiert* wird! Er stellt eindeutig den Unterschied heraus zwischen der Sphäre der Anschaulichkeit (für welche allein jenes „Prinzip aller Prinzipien“ gültig sein kann) und der Sphäre der „*unanschaulichen* Bewusstseinsweisen und ihre<r> Zurückbezogenheit auf *Vermöglichkeiten der Anschauung*“ (S. 173, Z. 32-34), welche selbstverständlich eine *andere* Aufweisungsart als

die deskriptiv-anschauliche zur Voraussetzung haben muss – nämlich keine deskriptive, sondern eine „konstruktive“, aber auch zu dieser unabweisbaren Konsequenz äußert sich Husserl nicht.

Sodann liefert Husserl einige wertvolle Hinweise zur Deutung der Dreiheit Ego – cogitatio – cogitatum. Diese müssen als drei Intentionalitätsweisen verstanden werden, nämlich als Richtung *auf* Etwas, Erscheinung *von* Etwas und Etwas *als* das, was Einheit im gegenständlich Erscheinenden ist und woraufhin durch die Erscheinungen hindurch die Intention des Ichpols geht. Der Cartesianische Ansatz würde vom Ego zum cogitatum verlaufen. Der Ansatz über die Lebenswelt verläuft in umgekehrter Richtung und weist drei unterschiedliche Bezugsformen auf. Ausgegangen wird (in einer reflexionslosen „Verschlossenheit“) von der „schlicht gegebenen Lebenswelt“, „bruchlos in purer Seinsgewissheit (also zweifellos)“. Diese Lebenswelt wird dann in einer ersten Reflexionsstufe „Index, Leitfaden für die Rückfrage nach den Mannigfaltigkeiten der Erscheinungsweisen und ihren intentionalen Strukturen“ (S. 175, Z. 11-13). In einer zweiten Reflexionsstufe führt die Blickrichtung auf den Ichpol und das, was dessen Identität ausmacht. Kurze Bemerkungen zu den Zeitmodalitäten und der Intersubjektivität komplettieren dann diese Beschreibung. Aus letzteren geht hervor, dass jetzt nun wieder die vergemeinschaftete „Sozialität“ gemeint ist, wenngleich die spezifische Räumlichkeit (die durch die Redeweise vom ‚Raum‘ aller Ichsubjekte“ zum Ausdruck kommt) wiederum ein Hinweis dafür ist, dass hiermit auch jene Dimension der Intersubjektivität mitklingt, von der vorhin die Rede war.

Nota bene: Ein anderer Lösungsvorschlag wird dann auch noch im § 52 angeboten. Es geht aus dem Text dort hervor, dass die Intersubjektivität vielleicht zwei Problembereiche umfasst: den methodischen (den ich gerade noch einmal angesprochen habe (bezgl. der „diesseitigen“ Dimension der Subjektivität)); und den weltkonstitutiven – nach der Formel:



§ 51

Im § 51 schiebt Husserl dann kurz die Bemerkung ein, dass trotz der transzendentalen Einstellung auch eine „Ontologie der Lebenswelt“, bzw. eine „lebensweltliche Ontologie“ möglich wäre. Diese würde aber eine Einstellungsänderung implizieren und könnte nur in der „natürlichen Einstellung“ entwickelt werden. Dies aber mit vollem Recht, da sie über eine „wesensgesetzliche Typik“ (S. 176, Z. 29-30), „eine methodisch als reines Apriori zu umgreifende Wesenstypik“ (ebd. Z. 7-8) verfügt, die das möglich macht. Husserl setzt sie stark von der „Ontologie“ im traditionellen Sinne ab, da letztere konstruktivistisch verfährt (im Sinne der hypothetisch-deduktiven Konstruktion) und „nicht die Dignität einer wirklichen Evidenz“ (S. 177, Z. 9-10) hat. In der transzendentalen Einstellung wird die Lebenswelt zum „Phänomen“ (das mit der „ontologischen“ Sichtweise also – dem hier vertretenen Standpunkt nach – nicht vereinbar ist) und erweist sich dabei „sozusagen als bloße ‚Komponente‘ in der konkreten transzendentalen Subjektivität und dementsprechend ihr Apriori als eine ‚Schichte‘ im universalen Apriori der Transzendentalität“ (S. 177, Z. 17-20). Diese Kennzeichnungen erfahren dabei freilich eine „Sinnverwandlung“, da sie nicht räumlich-empirisch zu verstehen sind und eine freie Blickwendung ermöglichen, welche in der natürlichen Einstellung unmöglich wäre, weil diese je nur auf die starre Struktur des Vorhandenen gerichtet sein kann.

§ 52

Es ist und bleibt ein Grundproblem, wie in der Phänomenologie das *Methodenproblem* behandelt und gelöst werden kann. Der Hauptaspekt dabei ist, wie die „methodische Sicherung“ der Korrelationsproblematik geleistet werden kann. Dieses Problem hängt von Anfang an mit der „Besinnung hinsichtlich des *Bodens* letzter Voraussetzungen“ (S. 178, Z. 9) zusammen. Im § 52 weist Husserl darauf hin, dass dabei in Wirklichkeit zwischen zwei „Böden“ zu unterscheiden sei, nämlich zwischen dem Boden der objektiven und dem Boden der transzendentalen Erkenntnis. Dabei ergeben sich dann drei zusätzliche Schwierigkeiten: 1.) eine aletheiologische Schwierigkeit, 2.) eine teleologische Schwierigkeit und 3.) eine methodologische Schwierigkeit.

Aletheiologische Schwierigkeit. Es handelt sich zunächst um das Problem einer „doppelten Wahrheit“ – die der objektiven Wissenschaft und die – zugrundeliegende – der transzendentalphilosophischen Perspektive. Trotz der „Befremdlichkeit“ redet Husserl dieser Idee einer differenzierten Wahrheit das Wort. (Siehe den berühmten Satz: „Die Philosophie als universale *objektive* Wissenschaft [...] ist gar nicht universale Wissenschaft“ (S. 179, Z. 28-31). Jene Universalität kann ihr nur dann zukommen, wenn sie die „Blindheit“ gegen das „transzendental konstituierende volle konkrete Sein und Leben“ (ebd., Z. 33-34) abstreift.)

Teleologische Schwierigkeit. Die zweite Schwierigkeit betrifft das, worauf die Epoché letztlich ursprünglich abzielt (daher der Gebrauch des Ausdrucks „teleologisch“): nicht auf Welt im Sinne des wirklich *Seienden*, sondern auf „die letzt-abzielende, aus alten Zielungen und Erfüllungen her schon [...] Welt habende *Subjektivität*“ (S. 180, Z. 21-23). Welt ist dann nicht „fertige Welt“, „konstituierte“ Welt, kein „Ende“, sondern, indem der Phänomenologe „eben dieses Endesein als solches [...] zum eigenen Thema macht, [...] verwandelt sich für ihn der naive Seinssinn der Welt überhaupt in den Sinn ‚Polysystem einer transzendentalen Subjektivität‘, welche Welt und darin Realitäten ‚hat‘, [...] sie konstituierend. Das ist offenbar etwas Grundverschiedenes gegenüber der in der Welt selbst sich haltenden Verwandlung von ‚Endzwecken‘ zu ‚Mitteln‘, zu Prämissen für neue weltliche Zwecke“ (S. 180, Z. 30-39).

Methodologische Schwierigkeit. Eine *fundamentale* Schwierigkeit hinsichtlich der Methode besteht schließlich darin, dass nicht nur die Anschauung als Grundprinzip in Frage gestellt wird (wie in der Lektüre des § 50 bereits besprochen), sondern gleiches auch für die deskriptive Methode gelten muss. Wir können diesbezüglich folgenden Satz aus Husserls letztem (vielleicht bedeutendsten) programmatischen Werk nicht hoch genug schätzen: Es kann „eine ‚deskriptive‘ Wissenschaft vom transzendentalen Sein und Leben [...] nicht geben“ (S. 181, Z. 28-32)! Husserl spricht in diesem Zusammenhang von einer genuinen Form des „Erforschens“ (S. 182, Z. 5), aber er geht nicht weiter, als dieses mit der „eidetischen Methode“ in Verbindung zu setzen. Da das aber schon von der statisch-deskriptiven Phänomenologie galt, hilft uns das hier natürlich nicht weiter. Wie eine fundierte, wirklich überzeugende Alternative zur phänomenologischen Deskription aussehen muss, wird nicht gesagt. In diesem Punkt kann und muss über Husserl hinausgegangen werden, nämlich – wie schon mehrfach angedeutet – in Richtung einer „konstruktiven Phänomenologie“, aber das ist ein anderes Thema.

§ 53

In den Paragraphen 53 bis 55 wird die Denk-Eröffnung des theoretisch Interessanten und Aufregenden der vorangegangenen Überlegungen, nämlich das Hinübersteigen über das Ego und gleichsam das Hinabsteigen in die anonyme Sinnbildung, wieder völlig aufgegeben. Die letzten drei Paragraphen übernehmen die Perspektive aus der *V. Cartesianischen Meditation* und vertiefen die mögliche revolutionäre Ausrichtung auf die Sinnbildung *nicht* mehr – ganz so, als ob die nun entwickelten Gedanken nicht aus der gleichen Feder stammten wie die unmittelbar vorigen. Dennoch ist die genaue Lektüre der folgenden Paragraphen nützlich und hilfreich: Denn nun wird die ganze Paradoxie des Husserl’schen Lösungsversuchs (und insbesondere auch sein Scheitern) deutlich werden.

Husserl kommt nun zu einer erneuten Schwierigkeit, die er als eine „wirklich ernste“ bezeichnet (und dies auch wirklich ist). Diese lässt sich so skizzieren: Die ursprünglich weltkonstituierende Subjektivität ist selbst ein Teilbestand der Welt. Wenn diese Weltkonstitution nun aber eine radikale ist, verschlingt dann nicht der Subjektbestand die Welt und dadurch das Subjekt sich selbst? Wir haben also folgendes Dilemma: Entweder hält man an der *Weltteilhabe* des Subjekts fest, dann ist aber die Konstitution keine *radikale*. Oder diese Konstitution wird tatsächlich in ihrer ganzen *Radikalität* gefasst, dann aber kommt es zu einer Vernichtung der – vermeintlich unvermeidlicher und nicht reduzierbarer Weise – *weltzugehörigen* Subjektivität. Es gäbe hier natürlich eine interessante Lösung – die der in der generativen Phänomenologie herausgestellten Selbstvernichtung des Ich, die dann zu einer anonymen Sinnbildung hinführt. (Man muss betonen, wie leicht hier wiederum an einen von Husserl herausgestellten Punkt anzuschließen wäre, ohne dass Husserl das selbst freilich vollziehen würde.) Das hat Husserl hier aber offensichtlich nicht (mehr?) im Auge. Sein Ansatz geht dahin, dass er die positiv auszubildende Spannung zwischen „der Macht der Selbstverständlichkeit der natürlichen objektiven Einstellung“ und der „Einstellung des ‚uninteressierten Betrachters‘“ betont. Wie lässt sich diese Spannung zwischen der doxischen Einstellung und der die Doxa auflösenden transzendentalen Einstellung konstruktiv nutzen? Wie ist es möglich, dass das Subjekt zugleich Subjekt *in* der Welt und Subjekt *für* die Welt ist? Wie kann Licht in das Dunkel dieser „Nicht-Selbstverständlichkeit der Selbstverständlichkeit“ kommen (S. 184 oben)? Die Naivität der Logik, jedes Apriori und jeder philosophischen Beweisführung (S. 185, Z. 7-10) hilft uns laut Husserl hier jedenfalls nicht weiter. Husserl sieht den zu begehenden Lösungsweg darin, dass die anfänglich bodenlose transzendente Phänomenologie sich ihren Boden aus eigener Kraft selbst schaffen müsse (ebd., Z. 17-18). Damit ist offenbar gemeint, dass die Phänomenologie sich doch auf eine welthafte „nichtige“ Subjektivität stützt. Und der im folgenden Paragraphen entwickelte Vorschlag der „Auflösung der Paradoxie“ scheint das auch zu bestätigen.

§ 54

Wie wird also das Problem jener „Selbstverschlingung des Subjekts“ gelöst? Zwei Stufen müssen unterschieden werden (denen dann im § 55 zwei Arten der Epoché bzw. der Reduktion entsprechen werden – eine erste Reduktion auf die „subjektiven Gegebenheitsweisen“ und eine zweite Reduktion auf das transzendente Ego (S. 190, Anfang des § 55)) – eine erste und eine zweite Reflexionsstufe, auf denen jeweils eine besondere Art der Korrelation ausfindig zu machen ist. Auf der ersten Reflexionsstufe ist das die Korrelation von „Gegenstandspol“ und „Gegebenheitsweisen“. Auf der zweiten jene von fungierendem Ich und dem in dessen jeweiligen Sinn- und Geltungsleistungen Konstituierten. Das fungierende Ich ist dabei aber kein natürlich-weltliches, sondern ein vorweltlich-intersubjektives (und damit auch nur „äquivok“ ein Ich (S. 188, Z.15)). Da aber hierbei wiederum ausdrücklich von der „Vergemeinschaftung“ die Rede ist, handelt es sich nicht um die Idee einer „Intersubjektivität“ als diesseitiger „Untersubjektivität“, von der ja letztes Mal die Rede war. All das für eine neuartige Form der Sinnbildung Gewonnene wird hier, wie gesagt, bedauerlicherweise nicht mehr nutzbar gemacht.

Die Auflösung wird dann so bewerkstelligt, dass Husserl auf der tieferen der beiden Stufen (also der tiefsten) von einem dezidiert weltlosen Ich ausgeht, das durch eine „einzigartige philosophische Einsamkeit“ (S. 187 unten und S. 188 oben) ausgezeichnet ist, die von ihm als „methodische Grunderfordernis“ „für eine wirklich radikale Philosophie“ (ebd.) angesehen wird und das Ich eben in seiner nicht verlierbaren „Einzigkeit und persönliche<n> Undeklinierbarkeit“ (S. 188, Z. 33-3) kennzeichnet. Dies macht die sogenannte „innere“ Methode“ (S. 193, Z. 27-28) der Phänomenologie aus. Von hier aus zeichnet Husserl den bekannten Weg aus der *V. Cartesianischen Meditation* nach (S. 189, Z. 2 – S. 190, Z. 7): 1.) Konstitution der primordialen Sphäre, aus der alles auf andere Ichlichkeit Bezogene

ausgeschlossen wird (dank einer entsprechenden „primordialen Epoché“); 2.) Fremdwahrnehmung durch Ent-fremdung (in Analogie zur „Selbstzeitigung durch Ent-Gegenwärtigung“); 3.) Selbstobjektivierung des transzendentalen Ich im Menschen. Die Spannung von doxischer und nicht-doxischer (transzendentaler) Einstellung, von weltzugehörigem und nicht-weltzugehörigem transzendental-konstituierendem Ich, wird also augenscheinlich auf jene von absolut einzigem (Ur-)Ich und Intersubjektivität, die dann ihrerseits für Weltlichkeit und Objektivität konstitutiv ist, verlagert. Husserl scheint sich hier im wörtlichen Sinne auf einem sichereren Boden zu fühlen, als das in der Auseinandersetzung zwischen anonymer Sinnbildung und verweltlichter Subjektivität der Fall wäre.

Halten wir also fest: Das Grundproblem unseres gesamten Abschnitts – nämlich zu erweisen, wie es möglich ist, sich des lebensweltlichen Bodens ursprünglich zu versichern – wird in Eins mit der Frage, wie das Ich zugleich weltzugehörig und weltkonstitutiv sein kann, gelöst. Die Lösung besteht in dem Aufweis der konstitutiven Funktion des zweifachen Bezugs von primordial reduziertem Ich zu Fremd-Ich und transzendentalen Ich zu weltlich objektiviertem Ich. Transzendental aufgewiesene Fremderfahrung und Selbstobjektivierung des transzendentalen Ich machen für Husserl also jene zwei Schritte der zu leistenden „Auflösung der Paradoxie“ aus.

Ein kurzer Kommentar hierzu, der über den Text Husserls selbst hinausgeht. Die Grundfrage war: Wie muss das transzendente Ich verstanden werden, damit die Paradoxie, dass es irgendwie an der Welt teilhat und als konstituierendes auch diesseits der Einschreibung in die Welt aufzufassen ist, gelöst werden kann. Bei Heidegger verwandelt sich die Problematik um in: Was ist das „Wohin“ der ursprünglichen Extatizität des Daseins? Seine Antwort wird lauten: die Welt. Während Heidegger also von einem Daseinsbegriff *ausgeht*, ist Husserls Verfahrensweise vielmehr die, dass auf den Sinn des transzendentalen Ich *zurückgefragt* wird. Phänomenologie zu betreiben heißt für Husserl: transzendental verständlich zu machen im Sinne von: auf Sinn und Geltung hin zurückzufragen. Wir sehen hier also einen ersten Gegensatz: nämlich den von Husserl und Heidegger bezüglich des *Denkansatzes* überhaupt. Es gibt noch einen zweiten Gegensatz zwischen den beiden: *Levinas'* Antwort auf Heidegger lautete: Das „Wohin“ des ursprünglichen Hinausgehens des Daseins aus sich selbst ist nicht die *Welt*, sondern der *Andere* (die Alterität). Wenn bei Husserl die Frage des Bezugs von transzendentalen Ich und Welt nun auf die *Intersubjektivität* hinausläuft, wirft diese Lösung noch ein anderes Licht auf Levinas' Position (und nähert sich dieser an). Anders als bei Heidegger hat nämlich auch bei Husserl die *Intersubjektivität* hier eine ursprünglich konstituierende Funktion (was also, wie gesagt, Levinas' Standpunkt auch auf der theoretischen Seite in einem neuen Licht zu erscheinen gestattet).

§ 55

Es war gerade von dem fundamentalen Unterschied zwischen Husserl und Heidegger hinsichtlich der methodischen Verfahrensweise die Rede. Dieser Punkt steht auch im Mittelpunkt des letzten Paragraphen unseres Abschnitts – allerdings wird er deutlich ausgeweitet und verallgemeinert. Hierauf muss nun die Aufmerksamkeit gelegt werden.

Ich habe gerade gesagt: Phänomenologie zu betreiben heißt: transzendental dadurch verständlich zu machen, dass auf Sinn und Geltung hin zurückgefragt wird. Dies wird auch in Husserls vielleicht berühmtesten Zitat aus der *Krisis*-Schrift deutlich: „Es gilt nicht, Objektivität zu sichern, sondern sie zu verstehen“ (S. 193, Z. 8-9). Damit bringt Husserl zum Ausdruck, dass es *nicht* die Aufgabe der Phänomenologie ist, zu erklären, wie die Welt inhaltlich bestimmt ist. Die Phänomenologie tritt somit *nicht* mit den Naturwissenschaften in Konkurrenz, wenn es etwa darum geht zu verstehen, woraus die materiellen Elemente der Welt bestehen oder sonst irgendwie Bestimmtheiten für die Erkenntnis gewonnen werden können. „Deduzieren ist nicht erklären“ (ebd., Z. 11): Das bedeutet: In ihrer eigenen Herangehensweise *können* (und *wollen*) die Naturwissenschaften gar nicht Sinnaufklärung betreiben (da sie eben

auf die inhaltliche Bestimmung des Seienden und seiner Grundstrukturen aus sind). Umgekehrt, müsste man hinzufügen, ist erklären aber auch kein deduzieren: Das heißt: Gerade insofern als die Wissenschaften auf Erkenntnisbestimmung und -erweiterung aus sind, können sie nicht das leisten, was sich die Phänomenologie dann vornimmt: nämlich Sinn und Geltung des zu Erkennenden zu liefern. Und zwar in und durch das Ego: „Das ego ist im Einsatz der Epoché apodiktisch gegeben, aber als ‚stumme Konkretion‘ gegeben. Sie muss zur Auslegung, zur Aussprache gebracht werden, und zwar in systematischer, vom Weltphänomen aus zurückfragender intentionaler ‚Analyse‘“ (S. 191, Z. 9-13). Dies hat dann auch erkenntnistheoretische Konsequenzen: phänomenologische Erkenntnislehre hat somit nichts mit ‚Epistemologie‘ zu tun: Die transzendente Erkenntnislehre geht nicht auf objektive Erkenntnis, sondern auf Erkenntnis der Erkenntnis, das heißt auf ein Verständlichmachen von Erkenntnis überhaupt. Husserl bewahrt in dieser Hinsicht ganz eindeutig das Kantische Erbe. Aber gerade dieses Zurückgreifen auf das Ego ist auch das Fragliche und Problematische am Ende des Wegs in die phänomenologische Transzendentalphilosophie von der Lebenswelt aus. Die Eröffnung der Problematik der Sinnbildung geht durch die neuerliche Zentrierung auf das Ego und seiner Aufklärung durch die Aufweisung seiner intersubjektiven Vermittlung auch schon wieder verloren. Genau das, was Husserl Descartes vorgeworfen hatte, nämlich an der Schwelle der Transzendentalphilosophie zu stehen, vor dem entscheidenden Schritt aber zurückzuweichen, trifft im Grunde auch auf Husserl zu – wenn man das vom Gesichtspunkt der Entwicklung der nachhusserl’schen Phänomenologie aus betrachtet und die Bedeutung der Sinnbildung in den Vordergrund stellt.

FAZIT

1. Grundproblem: Die Kritik am Objektivismus und seine Überwindung

Erschütterung des Objektivismus (§ 24) bei Berkeley und Hume; bei ihnen aber bloß *negativ* vollzogen; positive Konsequenzen: Das Aufkommen der Bildproblematik. Das heißt, dass (§ 24) die Erzeugung von „Weltbildern“ (Descartes), von „fiktionalen Erzeugnissen“ (Hume) mit dem phänomenologischen Anspruch auf Begründung von Objektivität und Erkenntnis in Zusammenhang gebracht wird. Bewusstseinsleben ist je leistendes Leben, das bedeutet also fundamental drei Grundaspekte, nämlich: 1/ *Bildhaftigkeit* des phänomenal Seienden, 2/ reale *Objektivität* und 3/ *Erkenntnislegitimation* zusammenzudenken. Hiermit wird dann alldem, was in der Folge die „transzendente Phänomenologie“ ausmachen wird, die Grundrichtung angezeigt.

2. Der Begriff des Transzendentalen und die Sinnbildung (§ 26)

3. Sein und Geltung (§ 29 + § 33 + § 38)

4. Das lebensweltliche Apriori (§ 36 + § 41)

5. Verständlichmachung (§ 49)

6. Kritik des Grundprinzips (§ 50)

7. Die Rolle der Phantasie (§ 46)

8. Methode (Kritik an der Deskription) (§ 52)

9. Grundparadoxie und die Frage ihrer Auflösung (§§ 53-55)

Kritik am Objektivismus (§ 24)

Transzendentalität und Gebilde (Bildlichkeit) (§ 26)

Korrelationismus und Apriori (§ 36 + § 41)

Seinsgeltung (§ 29 + § 33 + § 38)

Fünf grundlegende Infrage-Stellungen bzw. Schwierigkeiten: Erkenntnislegitimation; Anschaulichkeit als Prinzip aller Prinzipien; gegenwärtige Wahrnehmung; Deskription; Paradox der Selbstauflösung

Vorzuschlagende Lösungsansätze: transzendentales Verständlichmachen (§ 49); Unanschaulichkeit (§ 50); Phantasie (§ 46); Konstruktion (§ 52); Bewusstseinsvernichtung und Sinnbildung (§§ 53-55)