

III. Transzendente Theorie und Praxis

Husserl bezieht den praktischen Zielsinn der Theorie auf das in ihr sich konstituierende Vernunftideal *und* auf das grundlegende praktische Interesse der Daseinsorge. Bezüglich beider Momente tritt Theorie in universale Funktion für die Praxis, und zwar, wie gezeigt, derart, daß die teleologische Konzeption einer ‚Vernunftmenschheit‘ die spezifische Weise ist, wie Theorie das Grundinteresse des Lebens nach Sicherung des Daseins erfüllt. Wenn die durch universale Theorie sich verwirklichende Vernunft das praktische Streben nach Sicherung am nachhaltigsten zu erfüllen verspricht, dann ist ein solches Leben aus Vernunft das letztleitende Ziel nicht nur der Theorie, sondern der Praxis selbst. Praxis vermag dieses Ziel aber nicht aus eigener Kraft zu erreichen, es bedarf hierzu der Theorie. Dies setzt aber wiederum voraus, daß die Theorie selbst auf festem Boden steht, daß ihre Praxis ihrer eigenen, der theoretischen Zweckidee entspricht. Daß die Theorie aber gerade ihren Zwecksinn als universale Wissenschaft nicht verwirklicht hat, ist Husserls grundlegende These von Anfang an, und später lautet sie, daß sich die Idee universaler Wissenschaft erst in der transzendentalen Phänomenologie erfülle. Hierin liegt die schon genannte Aporie: Wenn transzendente Theorie die Praxis in der Durchführung einer universalen Epoché des Weltlebens übersteigt, wie kann sie dann für die Praxis noch eine Funktion übernehmen?

Dieser Aporie sowie Vorschlägen zu ihrer Auflösung wollen wir uns nun zuwenden. Es sollen die wesentlichen Schritte Husserls, die dieser zur Realisierung der Idee universaler Wissenschaft unternahm, daraufhin befragt werden, inwiefern diese Versuche zur Konsolidierung des rein Theoretischen ein stufenweises Zurückdrängen von Positionen außertheoretischer Praxis darstellen. Es ent-

hüllt sich damit vollends das dialektische Verhältnis von Praxis und Theorie bei Husserls. Zum einen: Praxis behindert auf spezifische Weise das, was aus ihr selbst kam, zu ihr gehört und für sie tätig sein soll, tendiert gegen die Etablierung universaler Theorie: Praxis versus theoretische Praxis. Dies hat wiederum zur Folge, daß die Praxis als Theorie sich gegen sich selbst wendet, um Theorie und dadurch sich selbst im ganzen ‚wahr‘ zu machen: theoretische Praxis versus Praxis (1.). Gibt es aber für die selbständig gewordene Theorie noch die Möglichkeit der Gegenwendung, erreicht sie die Praxis überhaupt noch? Transzendente Theorie versus Praxis? (2.)

1. Praxis versus Theorie versus Praxis

Husserls zahlreiche Anläufe in der Konzeption einer Philosophie als universaler Wissenschaft war begleitet von einer Kritik an faktischen Gebilden von Wissenschaft und Philosophie. Unsere These lautet, daß diese Kritik in engem Zusammenhang mit der Problematik von Theorie und Praxis steht. Den Beleg dafür soll eine Interpretation von einigen der wichtigsten Etappen der Husserlschen Denkentwicklung erbringen.

Eine Philosophie als strenge Wissenschaft zu begründen war das Ziel, das Husserl lebenslang verfolgte. Daß der Philosophie eine analoge Strenge wie den faktisch zur Ausbildung gelangten ‚exakten‘ Wissenschaften zukommen müsse, daß sie aber eine solche in ihrer langen Geschichte nicht habe entwickeln können, war schon die Ansicht des jungen Husserl.²⁰⁴ Doch zum einen beschränkte

²⁰⁴ Über dieses frühe Unbehagen spricht Husserl in einem Brief an Arnold Metzger vom 4.9.1919: „Aber nun fand ich [...], daß die zeitgenössische Philosophie, die mit ihrer Wissenschaftlichkeit so groß that, völlig versagte [...]. Und nicht nur die damalige, auch alle historisch überkommene Philosophie versagte [...]“ (HuaDok III,4, 408 f.). Dieser Brief ist im übrigen ein Zeugnis dafür, daß Husserl im Rückblick seine frühe Kritik an der Philosophie in den Rahmen des Praxisbezugs der Philosophie stellt. Nicht nur aus rein theoretischen Erwägungen, sondern aus „unsäglichem seelischer Not“ (ebd. 408) sei seine Kritik an der Philosophie erwachsen. Damals habe er aber noch nicht bemerkt, daß die Unvollkommenheit der Philosophie („überall Unklarheit, unausgereifte Vagheit, Halbheit, wo nicht gar intellektuelle Unredlichkeit“ [ebd. 409]) die „innere Hohlheit der die gesamte

Husserl hier seine Kritik auf die Philosophie, sprach noch nicht von einem Versagen der Wissenschaften und damit der faktisch realisierten Weisen der Rationalität. Zum anderen stellte er noch kaum die Frage nach der praktischen Bedeutsamkeit der Theorie, ja behandelte überhaupt kaum das Verhältnis von Theorie und Praxis.²⁰⁵ Es soll zunächst untersucht werden, ob es im Frühwerk Husserls nicht doch Perspektiven in Richtung auf die spätere Fassung des Verhältnisses von Theorie und Praxis gibt, d. h. Anzeichen für die Dialektik, daß Theorie eine Sonderform der Praxis und funktional auf diese bezogen ist. Sowohl in den *Prolegomena* zu den *Logischen Untersuchungen* wie im Ansatz zur transzendentalen Wende um 1905-1907 sind solche Anzeichen in der Tat nachzuweisen. Damit wird deutlich, daß schon Husserls frühe Philosophie latent von der Problematik des gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnisses von Theorie und Praxis durchzogen ist. Zugleich kann so belegt werden, daß Husserls Versuch, Philosophie als strenge Wissenschaft zu begründen, dem Bestreben gleichkommen, reine Theorie frei von praktischen Einmengungen zu etablieren.

1.1. Die *Logischen Untersuchungen*

Husserls Kritik, die er in den *Prolegomena* an der psychologischen Deutung der Logik übt, impliziert eine Konfrontation von Theorie und Praxis. Der Psychologismus ist eine Weise der Theorie, der in den *Logischen Untersuchungen* kritisierte entstammt der Philosophie - im Gegensatz zu dem im *Logos*-Artikel behandelten (s.u.). Er ist aber an Voraussetzungen geknüpft, die ihn in die Praxis zurückbinden. Dies zeigt Husserl in den *Prolegomena* implizit auf - implizit, weil sein thematisches Interesse der Begründung der Möglichkeit einer reinen Logik gilt. Der Ansatz des Psycholo-

europäische Kultur beherrschenden Willensrichtungen“ widerspiegelte (ebd. 408). Somit trage die Theorie generell Verantwortung für die gemeinschaftliche Praxis („Der Intellect ist Diener des Willens“, ebd. 409).

²⁰⁵ „Noch hatte ich kein Auge für praktische und kulturelle *Realitäten*, noch keine Menschen- und Völkerkenntnis, noch lebte ich in einem fast ausschließlich theoretischen Arbeitswillen [...].“ (Brief an A. Metzger, HuaDok III,4, 408)

gismus wäre demnach für die Begründung der reinen Logik insofern untauglich, als er an Voraussetzungen gebunden ist, die sich als außertheoretische erweisen. Husserl macht diese praktischen Voraussetzungen nicht eigens zum Thema. Ziel seiner Kritik sind die von den psychologistischen Auffassungen formulierten Sätze zur Begründung der Logik auf psychologischer Basis.

In den *Prolegomena* wirft Husserl „zumal der psychologisch fundierten Logik der Gegenwart“ eine „Mißdeutung der theoretischen Grundlagen“ vor (Hua XVIII, 22), die zu einer Metábasis, dem Übergriff psychologischer Methodik auf das Feld der Logik, führte (ebd.). Dieses Vorgehen erfolgt aus praktischer Motivation: Ausschlaggebend ist nicht „eine objektiv geschlossene Einheit“ des jeweiligen Wissensgebiets, sondern „Willkür“ (ebd. 21). Jede Grenzüberschreitung besitzt ihr Fundament in der Tendenz zu willkürlicher Verabsolutierung erkannter Evidenz. Diese Tendenz ist atheoretisch und verweist auf außertheoretische Praxis, indem sie nicht auf den Aufweis wahren Seins, sondern auf die Bildung einer Weltanschauung zielt. (Für den späteren Husserl korrespondiert Weltanschauung mit endlicher Praxis und nicht mit der auf Unendlichkeit bezogenen universalen Theorie.)

Zu dieser praktischen Tendenz der psychologistischen Deutung stimmt, daß sie die Logik von ihrer praktischen Seite her, als ‚Kunstlehre‘, zu fassen sucht. Die *Prolegomena* wollen die Frage diskutieren, „ob es *nur* der praktische Gesichtspunkt sei, welcher das Recht der Logik als einer eigenen wissenschaftlichen Disziplin begründe“ (ebd. 46). Husserl will nicht generell die logische Kunstlehre zurückweisen, sondern zeigen, daß das normative und praktische Absehen der Logik diese nicht nur nicht erschöpft, sondern ihr eigentliches, theoretisches Wesen nicht trifft. Ihm geht es somit auch nicht um die Alternative reiner Logik im traditionellen Sinn vs. Logik als Kunstlehre. Ersterer wirft er vor, die Logik als eine a priori normative Wissenschaft zwar zu postulieren, den Beweis ihrer Begründbarkeit aber schuldig zu bleiben; letzterer eine Verfälschung des rein Logischen, indem sie dieses nur als ein empirisch Allgemeines auffaßt.²⁰⁶ Demgegenüber bedürfe es „einer

²⁰⁶ Vgl. Husserls Brief an P. Natorp vom 14./15.3.1897 (Hua XVIII, S. XXXII f.).

Klärung der wesentlichen Ziele einer reinen Logik“ (ebd. 23) - ein Vorhaben, das in die Forderung nach einer reinen apriorischen Wissenschaftstheorie mündet (vgl. ebd. 244).

Damit wird eine „Wissenschaftslehre“ als normativ-praktische Disziplin (ebd. 27) nicht überflüssig, sondern in ihrem Geltungsbereich lediglich begrenzt, und zwar im wesentlich dadurch, daß erkannt wird, daß sie rein theoretische Disziplinen voraussetzt (ebd. 53, 59).²⁰⁷ Gesetze darüber zu formulieren, was sein soll, setzt die Einsicht in das voraus, was ist (ebd. 53). Die Ausbildung gesicherter normativer und praktischer Disziplinen hängt somit von der Sicherung der entsprechenden rein theoretischen Disziplinen und damit von der begründeten Bedingung der Möglichkeit von Theorie überhaupt ab. Die wissenschaftstheoretischen Überlegungen Husserls in den *Prolegomena* dienen somit nicht nur der Rückführung der normativ-praktischen Disziplin der Logik auf die ihr zugrundeliegenden rein theoretischen Fundamente, sondern in eins damit der Absicherung der formalen Logik selbst.

Wie Husserl bereits zu Beginn der *Prolegomena* ausführt, gehört zum Wesen von Wissenschaft Einheit eines systematischen Begründungszusammenhangs (ebd. 30). Jede Begründung führt auf „Grundgesetze“ (ebd. 234), und die Einheit der aus einer Grundgesetzlichkeit deduktiv zu erhaltenen Gesetze bildet die „Einheit der systematisch vollendeten Theorie“ (ebd.). Dergestalt ist formale Logik schon übergeordnete Wissenschaft im Sinn der mathesis universalis, da sie die (objektiven) Bedingungen der Möglichkeit von Theoriebildung gemäß dem Prinzip der Einheit eines systematischen Begründungszusammenhangs zum Thema macht. Und doch ist sie selbst noch unbegründet, insofern sie die subjektiven

²⁰⁷ Dies bleibt Husserls Auffassung. Vgl. z.B. die Ausführungen in „Phänomenologie und Erkenntnistheorie“ (1917), worin er die formale Ontologie (formale Logik, formale Mathematik, formale Mannigfaltigkeitslehre etc. miteinbegreifend) als die eigentlich „theoretische“ Disziplin, als „formale Wissenschaftstheorie“, von den praktisch-normativen Disziplinen unterscheidet. Das Verhältnis der ersteren zu letzteren bestimmt er als ein „dienendes“: Die Theorie bietet mit ihren „radikalsten Prinzipien der Normierung“ einen „Schatz der Methode“, der in den normativ-praktischen Disziplinen Anwendung finden kann (Hua XXV, 131). Bemerkenswert ist hier auch, daß Husserl auf eine Praxisfunktion der reinen Theorie für das ins Praktische gewendete Theoretische hinweist.

Bedingungen der Möglichkeit von reiner Theorie, als Bedingungen der Möglichkeit theoretischen Erkennens überhaupt (ebd. 239), nicht behandelt. Dies wird die Aufgabe einer in phänomenologischer Forschung²⁰⁸ verankerten Erkenntnistheorie.

Die *Prolegomena* lassen sich somit auch als der umfassende Versuch lesen, die Bedingung der Möglichkeit reiner Theorie zu erweisen, einer Theorie frei von praktischen Vereinnahmungen (wofür der Psychologismus nur ein Beispiel ist). In Hinblick auf die in den *Logischen Untersuchungen* unternommenen Bemühungen zur Begründung einer reinen Theorie des Logischen erscheinen die Bemühungen der traditionellen Logik wie auch der auf Psychologie gegründeten Logik als ungenügend, um Theorie konsequent zu verwirklichen wie auch gleichzeitig sie vom Zugriff des Praktischen freizuhalten. In diesem Sinn implizieren bereits die *Prolegomena* eine Auseinandersetzung der Theorie mit der Praxis.

1.2. Die Vorlesungen von 1906-1907

Mit Blick auf Husserls weiteren Denkweg ist zu fragen, welche Begrenzungen seitens der Praxis es sind, die die Radikalisierung der Theorie zu phänomenologischer Immanenzpsychologie und Transzendentalphänomenologie vorbereiten. Für die Fundierung der formalen Logik und ihre Begründung als reiner Theorie eröffneten die *Prolegomena* zwar schon eine Perspektive für die erforderlichen erkenntnistheoretischen Forschungen, aber die Etablierung der Erkenntnistheorie in Absetzung von psychologistischen Deutungen wurde dort noch nicht Thema; Gegenstand bildete die Zurückweisung der psychologistischen Interpretation der Logik als einer nur praktischen Kunstlehre. In der Sechsten Logischen Untersuchung, die sich die phänomenologische Aufklärung der Erkenntnis zum Ziel setzt, findet eine Diskussion der psychologistischen Standpunkte nicht statt. In der Konzeption der phänome-

²⁰⁸ „Phänomenologisch“ bezeichnet in den *Logischen Untersuchungen* bekanntlich noch noetische Forschung im Sinn deskriptiver Psychologie, als ‚Phänomenologie‘ der Erlebnisse und Erlebnisklassen; der intentionale Gegenstand ist in eine korrelative Analyse noch nicht einbezogen (vgl. Anm. 227).

nologischen Reduktion hingegen spielt von Anbeginn an die Abwendung psychologischer Deutungsmuster eine zentrale Rolle. Bei seiner Vorstellung der Reduktionsthematik in der Wintervorlesung 1906/1907 bezeichnete Husserl die Differenz zwischen der erkenntnistheoretischen und phänomenologischen Forschungsrichtung einerseits und der psychologischen und empirisch-naturwissenschaftlichen andererseits als den „wahrhaft archimedischen Punkt der Philosophie“ (Hua XXIV, 211); diese Differenz sei eine „Nuance“, aber eine solche, die „entscheidend ist für die Konstitution einer möglichen und der einzig möglichen Erkenntnistheorie und damit einer wahren Philosophie“ (ebd.).

Husserl führt die phänomenologische Reduktion im Zusammenhang mit der Problematik von Transzendenz und Immanenz ein. Um das in direkter Anschauung aufweisbare absolut Gegebene freizulegen, sollen durch die Reduktion alle transzendenten Setzungen ausgeschaltet werden. Die hierfür relevante Bedeutung von Transzendenz bestimmt Husserl in der Kontrastierung zu Evidenz: Transzendent ist alles, was nicht absolut selbstgegeben ist (Hua II, 35). Die solcherart gekennzeichnete Immanenz erweist sich für ihn als „der notwendige Charakter aller erkenntnistheoretischen Erkenntnis“, wohingegen „jede Anleihe aus der Sphäre der Transzendenz, m.a.W. jede Gründung der Erkenntnistheorie auf Psychologie und welche natürliche Wissenschaft immer, ein nonsens ist“ (ebd. 33).

Die empirische Psychologie taugt Husserl zufolge zur Aufklärung der erkenntnistheoretischen Probleme nicht, weil sie selbst transzendente Erkenntnis ist und als solche die Beziehung auf Transzendentes nicht thematisch machen kann. Das psychologische Phänomen ist nicht selbstgegeben im Sinn der Evidenz in der absoluten Immanenz, sondern lediglich „quasigegeben“ (ebd. 45); als Resultat transzendierender Apperzeption verweist es auf transzendente Sinngehalte. Demgegenüber sei das reine Phänomen der Phänomenologie in phänomenologisch gereinigter Immanenz, die nicht Immanenz im Sinn innerer Wahrnehmung ist, absolut gegeben. Zum „inneren Charakter“ des reinen Phänomens gehört auch der Bezug auf Transzendentes als solcher, der in eins mit der evidenten Erfassung des reinen Phänomens anschaulich faßbar wird

(ebd. 37). Auch der erkenntnistheoretische Psychologismus (Husserl nennt hier auch den Anthropologismus und Biologismus) macht sich einer *Metábasis* schuldig (ebd. 39). Diese Grenzüberschreitung besteht darin, daß die transzendierende Apperzeptionsweise der empirischen Psychologie (wie überhaupt aller natürlichen Wissenschaft) zur Grundlage genommen wird, Wesen und Struktur der Erkenntnis zu klären, wohingegen es für Husserl erforderlich ist, die Bedingung der Möglichkeit für jeden transzendierenden Aktvollzug selbst einsichtig zu machen. Diese Art der *Metábasis* bedeutet nicht nur den Übergriff eines methodischen Prinzips auf ein fremdes Gebiet (wie im Fall der psychologistischen Interpretation der Logik), der eine Vermengung der Gebiete - hier der Psychologie und der Erkenntnistheorie - zur Folge hat; sie betrifft nicht nur die psychologische Methode, sondern das Vorgehen aller natürlichen Wissenschaft: *Metábasis* meint hier vor allem den Übergriff seitens einer Grundhaltung, einer solchen, in der sich alle Wissenschaft, sofern sie natürliche, nicht-transzendente ist, hält. Der Fehler, den die Psychologie als psychologische Erkenntnistheorie begeht, ist nicht, daß sie als Psychologie transzendierende Wissenschaft ist, sondern daß sie der Ansicht ist, sie sei legitimiert, die Probleme der Erkenntniskritik zu lösen. Husserl entdeckt hier einen generellen Zug des (positiv)wissenschaftlichen, aber auch des vorwissenschaftlichen Lebens überhaupt: Die *Metábasis*, die sich in der erkenntnistheoretischen Position der empirischen Psychologie ausspricht, ist letztlich eine *Metábasis* des gesamten welterfahrenden Lebens, das in seiner Geradehin-Einstellung, sich selbst in Richtung Welt übersteigend bei Innerweltlichem zu sein, die Form einer *Metábasis* aufweist.²⁰⁹

²⁰⁹ Vgl. Husserls knappe Kennzeichnung des „natürlichen Bewußtseins“ in der Vorlesung von 1906/1907: „Der naturgemäße methodische Ausgangspunkt, von dem aus der Standpunkt der phänomenologischen Apperzeption zu gewinnen ist, ist die Psychologie oder, was auf dasselbe hinauskommt, die empirisch-natürliche Apperzeption. Das *próteron pròs hemas* ist das natürliche Bewußtsein. Vom natürlichem Bewußtsein muß uns die Erkenntnistheorie, und das ist ihr erstes, zum philosophischen Bewußtsein, vom empirischen zum phänomenologischen erheben.“ (Hua XXIV, 212)

Die Metábasis, die der Psychologismus in der Logik vollzog und die sich als eine einzelwissenschaftliche Grenzüberschreitung gab und darin auf das Motivierende praktischer Weltsicht nur indirekt verwies, wird jetzt, im Fall der am Leitfaden der erkenntniskritischen Problematik erkannten Hypostasierung, von einer Metábasis abgelöst, die nicht allein auf die Verabsolutierung eines einzelwissenschaftlichen Methodenprinzips, sondern allen Weltlebens selbst zielt, ja dieses in seiner Grundstruktur selbst ausmacht. Diese Metábasis des Weltlebens bezeichnet Husserl als *natürliche*: Der Stil des derart apperzipierenden Bewußtseins ist die für den Menschen aufgrund der Ich-Mensch-Apperzeption erste Weise der Auffassung. Dies zeigt noch einen weiteren Unterschied in beiden Weisen der Metábasis: Die Metábasis des natürlichen Weltlebens ist gegenüber den einzelnen Verabsolutierungen des praktischen Lebens, ja gegenüber der Tendenz dieses Lebens zur Verabsolutierung, vorgängig. Damit aber wird das Verhältnis von natürlicher Grundapperzeption und Praxis rätselhaft: Weltleben als natürliches ist mit praktischem Weltleben nicht identisch. Denn die natürliche Apperzeption fundiert alle Praxis in ihrem Sinnverstehen. Andererseits ist aber nicht alle Praxis natürlich, wenn anders eine aufgrund der transzendentalphänomenologischen Aufdeckung der natürlichen Apperzeption fundamental modifizierte, neue Praxis möglich sein soll. Daß dies letztlich die Perspektive aller phänomenologischen Betätigung ist, lautet Husserls grundlegende These, wie er sie seit seines programmatischen *Logos*-Artikels immer expliziter formulierte.

1.3. Der *Logos*-Artikel

Wie erwähnt spricht Husserl schon zu Beginn seines *Logos*-Artikels von der „ethisch-religiösen“ Aufgabe, die Wissenschaft für das Leben zu übernehmen habe. Diese Funktion der Theorie für die Praxis wird dort nicht ausdrücklich behandelt, es wird auch nicht bestimmt, worin genau sie bestehen soll, sie wird aber, auch hier indirekt, in Husserls Kritik am Psychologismus und Historizismus thematisch. Diese Kritik dehnt sich auf die Wissenschaften aus und

unterscheidet sich darin von Husserls bis dahin geübter Kritik am Psychologismus. Wie schon der Titel der Schrift zum Ausdruck bringt, geht es in erster Linie darum, den Wissenschaftscharakter von Philosophie zu bestimmen, und des weiteren um die Frage, wo die Grenze einzelwissenschaftlichen Handelns verläuft und wo Einzelwissenschaft in Grenzüberschreitung sich genuin philosophische Zielsetzungen aneignet, die sie aufgrund ihrer Forschungsgrundlage nie erfüllen kann. Dazu stimmt, daß der im *Logos*-Artikel verhandelte Psychologismus anders als der in den *Logischen Untersuchungen* oder in der *Idee der Phänomenologie* kritisierte nicht eine philosophische These verabsolutiert, sondern aus den Wissenschaften resp. den Naturwissenschaften erwächst. Mit seiner eine universale und absolute Deutung der Gesamtwirklichkeit anstrebenden Absicht gibt er sich nichtsdestotrotz philosophisch, pseudophilosophisch (Husserls Kritik richtet sich nicht gegen die ihm zugrundeliegende Wissenschaft und ihre Erkenntnisse).

Der Psychologismus, gegen den sich Husserl im *Logos*-Artikel wendet, fügt sich in den Naturalismus ein, für den alles Seiende von psychophysischer Natur ist. Husserl will hier nicht nachweisen, daß Psychologie die Grundlegung für die reinen Normwissenschaften wie Logik, Axiologie und Praktik nicht zu bewerkstelligen vermag; dies in Hinblick auf die reine Logik gezeigt zu haben, war das Verdienst der *Logischen Untersuchungen*. Es geht Husserl darum, „gegen den erkenntnistheoretischen Psychologismus und Physizismus“ Stellung zu nehmen (Hua XXV, 13). Die Argumentation auf erkenntnistheoretischem Gebiet erfolgt hier aber nicht in einer Diskussion des Transzendenzproblems wie in den Vorlesungen der Jahre 1906/1907 und 1907; überhaupt werden weder die phänomenologische noch die transzendente Epoché und Reduktion behandelt. Stattdessen will Husserl den naturalistischen Ansatz, der ihm zufolge zu einer Naturalisierung des Bewußtseins, der Ideen und der Vernunft führt (vgl. ebd. 9 f.), dadurch widerlegen, daß er zeigt, daß die empirische Methode naturwissenschaftlicher Forschung die Strukturen des Bewußtseins, seine Akte und das in ihnen Gegebene, nicht aufzuklären vermag: Das Bewußtsein kann nur mit der apriorischen wesenswissenschaftlichen Methode der Phänomenologie erforscht werden. Daß für Husserl im *Logos*-Aufsatz die

Spielart des Psychologismus als Sonderform des Naturalismus aus der Verabsolutierung naturwissenschaftlicher Standpunkte und Methodenprinzipien erwächst, macht begreiflich, warum sich hier seine Kritik nicht wie im Fall der Vorlesungen von 1906/1907 und 1907 am Leitfaden des Immanenz-Transzendenz-Problems orientiert, sondern an dem für sein Wissenschaftskonzept kardinalen Unterschied zwischen den (Natur- und Geistes-) Wissenschaften als auf Tatsachen bezogenen einerseits und der Phänomenologie als Wesenswissenschaft andererseits - an demjenigen Aspekt also, mit dem Husserl auch den ersten Band der *Ideen* einleitete (vgl. §§ 1-8). In einem Punkt freilich kreuzen sich die frühe Bestimmung der phänomenologischen Reduktion und die hier erwähnte Reduktion auf das Wesen (Ideation): Beide verstehen sich als Ausschaltungen existenzialer Setzungen. Doch während die phänomenologische Reduktion jede auf Transzendenz bezogene Glaubenssetzung einklammern soll, sucht die eidetische Reduktion Setzungen, die sich auf faktisches Sein („Tatsachen“) beziehen, zu inhibieren (vgl. z.B. Hua XXV, 36).

Im Zusammenhang mit der Zurückweisung von Historizismus und Weltanschauungsphilosophie übt Husserl auch Kritik an den Wissenschaften. Den Anlaß dazu gibt bemerkenswerterweise die Frage nach der Praxisfunktion der Theorie. Dabei macht Husserl deutlich, daß weder positive Wissenschaft noch Weltanschauungsphilosophie diese Funktion wirklich übernehmen können: die Weltanschauungsphilosophie nicht, da sie, wie erwähnt, auf Endliches bezogen bleibt, und Wissenschaft nicht, da sie nicht letzte, einsichtige Aufklärung geben kann. Die Naturwissenschaft habe die „aktuelle Wirklichkeit, die Wirklichkeit, in der wir leben“ „an keinem einzigen Punkte“ enträtselt (ebd. 55); auch die Geisteswissenschaft könne mit ihrer Weise des Verstehens die „Welt- und Lebensrätsel“ nicht lösen (ebd. 56). Die solcherart von Husserl konstatierte „geistige Not unserer Zeit“ (ebd.) stamme somit von der Wissenschaft (ebd. 57), „aber nur Wissenschaft kann die Not, die von Wissenschaft stammt, endgültig überwinden“ (ebd.). Diese Aussage verliert ihre tautologische Bedeutung, wenn zwischen zumindest zwei prinzipiellen Weisen, Wissenschaft zu treiben, unterschieden wird. Nicht nur wird damit den positiven Wissen-

schaften Philosophie (als Phänomenologie) als eine andere Wissenschaftsart gegenübergestellt, zugleich ist unausdrücklich positiver Wissenschaft das Recht abgesprochen, Wissenschaft überhaupt zu repräsentieren, ja den eigentlichen Sinn von Wissenschaft für sich zu reklamieren, der nur als universale Wissenschaft zu realisieren sei. Husserls Kritik an positiver Wissenschaft macht deutlich, daß für ihn die verantwortete Übernahme der Praxisfunktion in einem ersten Schritt die Realisierung der vollen Idee der Wissenschaft voraussetzt.

1.4. Die *Ideen*

In den *Ideen I* unterscheidet Husserl zwischen den „dogmatischen“ Wissenschaften, d.i. den Tatsachenwissenschaften und den eidetischen Wissenschaften wie etwa der Mathematik, und der „philosophischen“, „kritizistischen“ Wissenschaft (vgl. § 26, auch § 62). Wissenschaften der dogmatischen Einstellung sind Husserl zufolge „den Sachen zugewendet“, „um alle erkenntnistheoretische oder skeptische Problematik unbekümmert“ (ebd. 46 f.). In den *Ideen III* vertieft Husserl seine Kritik an den Wissenschaften der dogmatischen Einstellung. Sein grundlegender Vorwurf lautet, daß alle bisher ausgebildeten Wissenschaften „von einer ausreichenden, vollkommen einsichtigen Begründung“ „weit entfernt“ seien (Hua V, 94). Begründung ist für Husserl gleichbedeutend mit Aufklärung der in den verschiedenen Wissenschaften fungierenden Grundbegriffe²¹⁰ durch Rückgang auf ihre nachprüfbare Selbstgegebenheit in anschaulicher Evidenz. Das Programm für die Aufklärung von Grundbegriffen nicht nur im Rahmen der reinen Logik, sondern für die Theorie überhaupt formulierten bereits die *Prolegomena*. Eine Aufklärung der Grundbegriffe habe die Wissenschaft, so

²¹⁰ „Das Unzureichende solcher Begriffe und Grundsätze: sie sind angepaßt an praktische Bedürfnisse des Lebens; sie werden unzureichend, sowie sie in Anspruch genommen werden für die ins Unendliche erweiterte Weltbetrachtung und ihre Probleme.“ (Hua VII, 315)

Husserls genereller Vorwurf, nicht geleistet.²¹¹ Mehr noch: Wie er schon in den *Ideen III* betont, faßte Wissenschaft, statt sich ihrer Sinnquellen zu vergewissern, gewonnene Einsichten in symbolische Begrifflichkeit und machte sie so praktikabel (ebd. 95). Auf diese Weise wurden die Wissenschaften „zu Fabriken sehr wertvoller und praktisch nützlicher Sätze, in denen man als Arbeiter und erfindender Techniker arbeiten, aus denen man als Praktiker schöpfen kann ohne inneres Verständnis, bestenfalls die technische Rationalität erfassend“ (ebd.). Der Verkürzung im theoretischen Bereich entspricht Husserl zufolge eine Verkürzung der Praxisfunktion dogmatischer Wissenschaft. Diese zeigt sich reduziert auf die von der Technik ermöglichte „praktische Beherrschung der Wirklichkeit“ (ebd.). Jede Ausbildung von Wissenschaft bleibt auf Praxis verwiesen, und die Qualität ihrer Praxisfunktion ist von der Qualität ihrer Realisierung als Theorie abhängig. Die neuzeitliche Wissenschaft kann sich nach Husserl nur zugute halten, den praktischen Nutzen gefördert zu haben: „Die Fortschritte der Wissenschaft haben uns an Schätzen der Einsicht nicht bereichert. Die Welt ist durch sie nicht im mindesten verständlicher, sie ist für uns nur nützlicher geworden.“ (Ebd. 96)²¹²

Husserl stellt die evidente Anschaubarkeit aller wissenschaftlichen Grundlagen in Akten der „Einsicht“ den symbolischen Verfahrensweisen neuzeitlicher Wissenschaft gegenüber; nur ersteres vermöge wirkliches Verstehen zu gewährleisten. Dies erinnert an Diltheys Unterscheidung zwischen naturwissenschaftlichem Erklären und geisteswissenschaftlichem Verstehen. Doch Husserls Begriff des Verstehens ist radikaler: Er umgreift alle dogmatische Wissenschaft (also auch die herkömmlichen eidetischen Disziplinen) und ist in seinem Sinngehalt vom Sinn phänomenologischer Ursprungsforschung bestimmt, d.h. zum einen von der generellen Möglichkeit, daß alle Sinngehalte in einem nicht-symbolischen, rein

²¹¹ Vgl. auch *Formale und transzendente Logik*, Hua XVII, § 71; Hua XXVII, Beilage XV.

²¹² Die „Unverständlichkeit der Wissenschaft, die Unverständlichkeit der ‚Wahrheiten‘ für die Welt, der Welt selbst aus der Wissenschaft und des Zwecklebens, das eine unverständliche Technik schafft“, gründet für Husserl in der Ungeklärtheit der zugrundeliegenden Evidenzen (Text von 1934, Hua XXVII, 234).

anschaulichen Bewußtsein zu geben sind, und zum anderen, daß jede symbolische Begrifflichkeit in einer Bewußtseinsgenese auf ein ursprünglich schöpfendes anschauliches Bewußtsein zurückverweist, in dem sein Sinngehalt gestiftet wurde. Bereits an der zitierten Stelle der *Ideen III* bestimmt Husserl die Bedeutung des Terminus ‚Einsicht‘ mit dem Hinweis auf „einsichtige Urstiftung“: Nur so erworbene und „von nun ab mit dem Bewußtsein dieses Erwerbes fortgeltende, jederzeit in den Urstand der aktuellen Einsicht zu restituierende Wahrheiten haben Weisheitswert, das ist echten personalen Wert“ (ebd. 96, Anm.).

Damit ist ein Rahmen vorgezeichnet, in dem Husserl von da an seine Kritik an faktischer Philosophie und Wissenschaft situierte: im Zusammenhang eines teleologischen Konzepts, das die bewußtseinsintentionale Problematik von ursprünglicher Sinnstiftung, Entleerung und Formalisierung des ursprünglichen Sinngehalts als Verlust evidenter Anschaulichkeit und schließlich der möglichen Wiedergewinnung des vollen Sinnes durch Rekonstruktion der ursprünglichen Stiftung mit Bausteinen zu einer „kritischen Ideengeschichte“ europäischer Philosophie- und Wissenschaftsentwicklung konfrontiert (vgl. Hua VII).²¹³ Die von Husserl nach 1920 zunehmend schärfer geäußerte Kritik an faktischer Philosophie und Wissenschaft („Scheitern“) enthüllt deren Versagen als ein teleologisches Problem.

1.5. Die *Kaizo*-Artikel und die Texte zur Prima Philosophia

Bereits in den von Husserl nicht veröffentlichten Entwürfen aus dem Umkreis der *Kaizo*-Artikel vom Winter 1922/1923 bildet dieser Zusammenhang den Hintergrund für die dort vorgebrachte Kritik an den Wissenschaften. Schon hier, vierzehn Jahre vor Erscheinen der ersten beiden Teile der *Krisis*, formuliert Husserl, allerdings noch ohne Bezug auf die Lebensweltproblematik, diese Kritik in aller Schärfe. Bezeichnend für diese Texte ist, daß Husserl

²¹³ Vgl. hierzu die Arbeit von G. Hoyos Vásquez, *Intentionalität als Verantwortung*, a.a.O.

in ihnen den theoretischen (den praktisch-theoretischen und den rein theoretischen) und den praktischen Zielsinn der Theorie unterscheidet. In einem kurzen Text (Hua XXVII, 115) stellt er die Frage nach den Gründen, warum seit dem Ende des 19. Jahrhunderts trotz der Erfolge, die die Wissenschaften verzeichnen konnten, ein Ungeügen an ihren Leistungen empfunden wurde, und er nennt deren drei.

1. Als erstes führt Husserl die Aufsplitterung in Einzelwissenschaften an (ebd.). „Niemand ist da, der ein Ganzes der Einsicht hat“, wie es in einem anderen Text heißt (ebd. 112). Diese Aussage kann zweierlei meinen: einmal die Tatsache, daß die Wissensfülle von keinem einzelnen Forscher mehr bewältigt werden kann, und zum anderen die von Husserl hier nicht erwähnte Tatsache, daß Wissenschaft ein verbindendes Ganzes, in dessen Relation einzelne Disziplinen und Einzelaspekte erst in ihrem Zusammenhang verständlich würden, nicht mehr vermißt. Letzteres ist für den authentischen Sinn universaler Wissenschaft gewiß relevanter; daß auch die einheitsstiftende Wissenschaft der phänomenologischen Philosophie arbeitsteilig verfahren solle, war ja Husserls eigene Überzeugung. Warum aber spricht er hier nicht davon?

Husserl fügt dem ersten Kritikpunkt den Satz hinzu: „Niemand wird noch durch Wissenschaft theoretisch weise“ (ebd. 115). Dies erinnert an die Kritik in den *Ideen III* (und überdies an die Kritik im *Logos*-Artikel); dort wurde das Fehlen von Verstehen und Einsicht mit einem Verzicht auf „Weisheit“ in Verbindung gebracht, und dort sprach Husserl vom „personalen Wert“ (Hua V, 96 Anm.). Die Gegenüberstellung von Spezialistentum und theoretischer Weisheit ist somit in personaler Hinsicht zu verstehen, sie bezieht sich nicht auf die Theorie, auf ihr System wahrer Urteile, sondern auf den, der Wissenschaft treibt. Dem Spezialistentum wird eine Wissensform gegenübergestellt, die denjenigen, der an ihr partizipiert, in seiner Person betrifft. Dies paßt auch zur ethischen und axiologischen Thematik der *Kaizo*-Aufsätze, da für Husserl alles personale Sein nach Gesichtspunkten wertender und praktischer Vernunft befragbar ist. Mit dem Hinweis auf die „theoretische Weisheit“ steht also die Praxis der Theorie in ihrem personalen Träger in Frage,

aber auch insofern sie die Gestalt angenommen hat, in der sie theoretische Weisheit zu stiften vermag.

2. Als zweiten Grund für das Ungenügen der Wissenschaft führt Husserl an, daß die wissenschaftliche Technik der Spezialwissenschaften „nützliche Zwecke“ erreichen ließ, „Lebensannehmlichkeiten“ schuf, die Menschen aber nicht „zufriedener“ machte (Hua XXVII, 115). Wissen sei Macht über Welt und Schicksal zum Zweck der Realisierung von Glück. Husserl bemerkt: „Aber die Wissenschaften sind unendlich, wie die zu erkennende Welt unendlich“ ist und folgert: „Also ist Wissenschaft als Mittel praktischer Weisheit unnütz“ (ebd.). Wird hier die Unendlichkeit theoretischen Zugriffs als wesentliches Merkmal des Theoretischen generell in Abrede gestellt, oder soll dies besagen, daß Theorie letztlich doch nie das universale Daseinsinteresse zu befriedigen vermag? Beides paßt nicht zum Kontext der Stelle, wo es Husserl um die Kritik an faktischer Wissenschaft und implizit um die Möglichkeit universaler Wissenschaft geht. Ist diese nicht aber ebenfalls ‚unendlich‘, da schon das vorwissenschaftliche Leben in seiner von Horizont zu Horizont verwiesenen unabschließbaren Welterfahrung für Husserl „induktiv“ ist (vgl. EU 28) und universale Wissenschaft als universale transzendente Lebensweltwissenschaft gerade diesem Umstand Rechnung tragen will?

Dies markiert den entscheidenden Punkt: Faktische Wissenschaft ist auf Unendlichkeit verwiesen, ohne die Gründe dafür aufdecken zu können. In dieser Hinsicht verfährt sie wie das außerwissenschaftliche natürliche Weltbewußtsein. So kann sie in Unendlichkeit Gegenständliches lediglich in der Weise objektivistischer Geradehin-Einstellung aufdecken.²¹⁴ Wenn diese Interpretation zutrifft, müßte sich ein Bezug zwischen der Einsicht in die Struktur des Verwiesenseins auf Unendlichkeit und dem universalen Daseinsinteresse aufzeigen lassen, und zwar so, daß dieses durch jenes Erfüllung fände. Einsicht in das Verwiesensein auf Unendlichkeit ist für Husserl gleichbedeutend mit dem Erfassen der

²¹⁴ „Universale Tatsachenwissenschaft“ bewirkt „Verengung“ (Text von 1934, Hua XXVII, 222).

teleologischen Struktur, in der der Mensch als Vernunftwesen steht. Die Wissenschaft, die diese Teleologie sichtbar machen könnte, wäre zugleich diejenige Wissenschaft, die das universale Daseinsinteresse zu befriedigen vermöchte. In einem anderen Text aus dem *Kaizo*-Umkreis heißt es, daß es darum geht, jene Geistigkeit zu enthüllen, „die eine notwendige Funktion aus tiefsten Geistesgründen hat, eine Notwendigkeit der Teleologie, die sich zurückleitet auf das Letzte, für das der Mensch als Mensch allein endgültiges Interesse haben kann: kurzweg gesprochen für seine ewige Seligkeit“ (Hua XXVII, 112).

„Unendlichkeit“ ist für Husserl ein so grundlegendes intentionales Korrelat, daß es zum Wesen intentionaler Bezüglichkeit überhaupt gehört. Faktische Wissenschaft steht in einer bestimmten Auslegung dieser Unendlichkeit, die ihren teleologischen Zielsinn bestimmt, ohne daß Wissenschaft in der Lage wäre, mit ihren Erkenntnis-mitteln diesen Zielsinn oder gar die Verweisung auf Unendlichkeit aufzuzeigen. Dies aber, Einsicht in die Unendlichkeitsstruktur weltlichen Erfahrens und in das damit gegebene teleologische Bezugssystem zu gewinnen sowie Einsicht in das Telos der Urstiftung universaler Wissenschaft, umreißt Husserl zufolge Sinn und Aufgabe der Philosophie als *Prima Philosophia*. Gelingt es, dies und den damit vorgezeichneten vollen Begriff von Wissenschaft zu realisieren, dann kann die Wissenschaft auch ihre volle Funktion für die Praxis ausüben: In der Einsicht der Theorie versteht sich die Praxis selbst, da es ja ihre eigene, vor der Stiftung der Wissenschaft für sie verdeckte Struktur ausmacht, auf Unendlichkeit verwiesen zu sein. Während die faktische Natur- und Geisteswissenschaft gleichsam in der Unendlichkeit verharrt, von Mal zu Mal ins Unendliche kumulative Erkenntnis anhäuft, soll universale Wissenschaft das Telos dieses Verwiesenseins auf Unendlichkeit selbst verstehbar werden lassen.²¹⁵ Dieses Telos ist aber das Telos des Weltlebens,

²¹⁵ Dieses Telos faßt selbst den Sinn des wahren unendlichen Wissenserwerbs („Allwissenheit“); es zeichnet Husserl zufolge nicht nur das Ziel vor, sondern auch die Idee der zielgemäßen Realisierung. Vgl.: „So ist die *Allwissenheit* ein *im Unendlichen* liegendes Ziel, und wir haben demgemäß zweierlei zu unterscheiden: einerseits die absolute Idee des Philosophen bzw. der Philosophengemeinschaft als einer allwissenden, und korrelativ die *absolute Idee der Philosophie*, universale

und so würde Erfüllung des Glückstrebens als des universalen Daseinsinteresses („Seligkeit“) bedeuten: stufenweises Einswerden mit der eigenen (individuellen und überindividuellen) Teleologie. Dieser Faden der Interpretation wird in Teil IV nochmals aufzunehmen sein.

3. Der dritte Vorwurf Husserls an die Wissenschaft lautet, daß sie „auch nicht das rein theoretische Interesse“ beförderte (Hua XXVII, 115). Dieser Vorwurf zielt auf den Zwecksinn der Theorie selbst. Alle Wissenschaften leiden „empfindlich an der Unklarheit ihrer Grundlegung, also der prinzipiellen Methodik, die den Sinn ihrer Erkenntnisarbeit vorzeichnet und letztlich die Rationalität ihrer in besonderen Einzelmethoden sich vollziehenden und fortschreitenden Erkenntnisarbeit bestimmt“ (ebd.). Wissenschaft vermochte nicht das Telos des theoretischen Interesses, der universalen Wissenschaft, zu übernehmen, und somit machte sie „auch nicht theoretisch selig“ (ebd.). Eine Aufklärung darüber, warum Wissenschaft ihren theoretischen Zielsinn verfehlte, geben die *Kaizo*-Texte nicht. Weil sie die ethische Problematik der Erneuerung von Individuum und Gemeinschaft behandeln, ist ihr phänomenologischer Standpunkt regionalontologisch-mundan. Die Aufhellung des Versagens der neuzeitlichen Wissenschaft ist für Husserl nur transzendentalphänomenologisch möglich. Auch die Wissenschaftskritik im *Logos*-Artikel, die ebenfalls den transzendentalen Blickpunkt nicht miteinbezog, gab keine Auskunft über die Gründe der von faktischer Wissenschaft hervorgerufenen ‚Lebensnot‘. Allerdings deuten die *Kaizo*-Artikel auf den von Husserls etwa seit dieser Zeit eingenommenen geschichtsteologischen Standpunkt hin.

Aus dem weiteren Zeitraum der Abfassung der *Kaizo*-Artikel liegen mit den beiden Teilen der Vorlesung zur Prima Philosophia

Einheit alles Wissens, als das *télos*, als die absolute Endidee [...]; andererseits, dem entsprechend, die *Idee des Progressus*, und zwar als in seiner Art *absoluten Progressus*, des absoluten und reinen Progressus, oder vielmehr wieder eine Korrelation von Progressen: einerseits der der aufsteigenden Entwicklung in der immer vollkommeneren, immer weiter reichenden Verwirklichung einer absoluten und universalen Wissenschaft, und andererseits der der parallelen Entwicklung der philosophischen Subjektivität [...].“ (Hua VIII, 196)

von 1923/1924 (und davor schon mit den Londoner Vorlesungen vom Sommer 1922) jedoch Ansätze Husserls vor, in denen er bei der Frage nach den Gründen für das Scheitern der faktischen Philosophie- und Wissenschaftsentwicklung im Verfehlen der Idee einer universalen Wissenschaft den ethisch-mundanen mit dem transzendentalphänomenologischen Standpunkt konfrontierte. Dies weist auf die *Krisis*-Arbeit vor, für die die Problematik des Bezugs der ethischen Aufgabe universalen Wissenschaft zur Wissenschaftskritik grundlegend ist, wengleich dort die Diskussion der ethischen Problematik stark eingeschränkt ist (sie blieb auf die Einleitung beschränkt), da die transzendentalphänomenologische Perspektive dominierte.

Die Texte zur Prima Philosophia aus den zwanziger Jahren erörtern im Zusammenhang mit Husserls Anläufen, seiner Philosophie eine umfassende Systematik zu geben,²¹⁶ vordringlich die Bedingungen der Möglichkeit einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie. In ihnen erprobte Husserl neben der bis dahin propagierten Zugangsmethode zur transzendentalen Subjektivität in Anlehnung an den Zweifelsversuch von Descartes andere Wegmöglichkeiten. Eine dieser neuen Wegreflexionen bezieht sich auf den Zugang zur transzendentalen Sphäre über eine Kritik an der Philosophie und den Wissenschaften. Hierzu gehören z.B. der erste Teil der Wintervorlesung von 1923/1924, die „Kritische Ideengeschichte“, in gewissem Sinn auch die Ausführungen zum Sonderweg über die Psychologie,²¹⁷ der zugleich eine Verbindung zwischen den Wegreflexionen der Wissenschaftskritik und der Kritik der Erfahrungswelt herstellt. Dem zweiten Teil der *Ersten Philosophie* ist ein Text Husserls aus der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre beigegeben, der den Weg von der Wissenschaftskritik über die Aufgabe einer universalen Kritik der Erfahrung zur Begründung der Transzendentalphänomenologie aufzeigt.²¹⁸ Husserl verweist darin nicht mehr auf einzelne Grundla-

²¹⁶ Vgl. die Einleitung des Herausgebers von Hua XIV, S. XVIII ff.

²¹⁷ Vgl. *Erste Philosophie*, zweiter Teil, vierter Abschnitt (Hua VIII, 132 ff.).

²¹⁸ „Der Weg durch die Kritik der positiven Wissenschaften zur transzendentalen Phänomenologie, der cartesianische Weg der *Ideen* und das Problem der vorgegebenen Lebenswelt.“ (Hua VIII, 259 ff.)

genfragen, welche zu lösen Wissenschaft und Philosophie verab-
säumt hätten. Die These ist vielmehr, daß in der faktischen
Philosophie- und Wissenschaftsentwicklung die verantwortliche
Übernahme des Telos einer Universalwissenschaft verfehlt werden
mußte, weil Wissenschaft als Weltwissenschaft das Fundamen-
talproblem des vorgegebenen Erfahrungsbodens übersprungen habe.
Will somit Weltwissenschaft „nicht bodenlos sein“, müsse die Welt
„in ihrem ganzen Objektivität beanspruchenden Erfahrungssinn“
fragwürdig werden (Hua VIII, 261 f.). Die Kritik aller positiven
Wissenschaft führe über die Problematisierung der erfahrenden
Subjektivität als transzendentaler „zur notwendigen Begründung
einer Transzendentalwissenschaft“; diese sei, voll ausgeführt, „al-
lein die echte“, „die einzig mögliche Universalwissenschaft“ -
„Wissenschaft vom All des Seienden“ (ebd. 263).

1.6. Die *Krisis*-Schrift

Die *Krisis*-Schrift verbindet schließlich die Restitution des
theoretischen Zielsinns in Form der Begründung der transzen-
dentalen Phänomenologie als transzendentaler Lebensweltwissen-
schaft mit dem praktischen Zielsinn der Theorie. Bereits der Titel
des ersten Teils der *Krisis*, „Die Krisis der Wissenschaften als
Ausdruck der radikalen Lebenskrise des europäischen Menschen-
tums“ weist auf diese Verflechtung hin. Vieles von dem, was
Husserl in den ersten Paragraphen ausführt, erinnert an den *Logos*-
Aufsatz.

Die Wissenschaftlichkeit faktischer Wissenschaft, die der Kritik
unterworfen werden soll, müsse von dem „in der Rechtmäßigkeit
methodischer Leistungen unangreifbaren Sinn von Wissen-
schaftlichkeit“ (Hua VI, 3) unterschieden werden, der positiv-
istische Begriff der Wissenschaft sei ein „Restbegriff“ (ebd. 6).²¹⁹
Erschöpft sich Wissenschaftlichkeit in Tatsachenwissenschaft, so

²¹⁹ Vgl. auch folgende Stelle in Husserls Wiener Vortrag vom April 1935: „Der
Grund des Versagens einer rationalen Kultur liegt aber [...] nicht im Wesen des
Rationalismus selbst, sondern allein in seiner *Veräußerlichung*, in seiner Ver-
spinnenheit in ‚Naturalismus‘ und ‚Objektivismus‘.“ (Hua VI, 347)

könne Wissenschaft zur Aufhebung der „Lebensnot“ nicht beitragen (ebd. 4). Wissenschaft wurde aber auch sich selbst unverständlich, was sich insbesondere in der Krisis der Psychologie ausdrücke: Wissenschaft vermochte weder die „*Rätsel der Subjektivität*“, die „mit dem *Rätsel der psychologischen Thematik und Methode* untrennbar“ zusammenhängen (ebd. 3) noch das korrelative Problem der Welt, das „*Rätsel aller Rätsel*“ (ebd. 12), zu lösen.

Doch die Kritik, die Husserl an Psychologie und Psychologismus hier übt, unterscheidet sich wesentlich von seiner Psychologismuskritik im *Logos*-Artikel. Dort handelte es sich darum, gegenüber der empirischen Psychologie und ihrer Absolutsetzung als der zuständigen Wissenschaft für alles Subjektive das Eigenrecht der reinen Phänomenologie als Wesenswissenschaft des Bewußtseins zu begründen. In der *Krisis* hingegen soll das Versagen der neuzeitlichen Psychologie und ihr Verfall in den Psychologismus als symptomatisches Scheitern der im Objektivismus steckengebliebenen neuzeitlichen Wissenschaft überhaupt und des Verfehlens einer radikalen Grundwissenschaft des Subjektiven, die für Husserl nur transzendente Wissenschaft sein kann, deutlich werden. Somit setzt die Diskussion des Weges über die Psychologie, die Husserl in Abschnitt B des dritten Teils der *Krisis* führt, die Wegreflexionen über die phänomenologische Psychologie voraus, denen sich Husserl in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre intensiv gewidmet hatte. Diesen Reflexionen zufolge ist die intentionale Psychologie nicht nur eigenständige eidetische Disziplin, die das Eigenwesentliche der Seele aufzudecken vermag, sondern Vorstufe der transzendentalen Phänomenologie (vgl. ebd. 259); ihre phänomenologische Epoché und Reduktion fordern, wie Husserl schreibt, „notwendig“ den Umschlag in die transzendente (vgl. unten 2.2.).

Nur von der transzendentalen Phänomenologie her und nur durch sie bestimmt sich für Husserl, was der ursprüngliche und eigentliche Sinn universalen Wissenschaft sei, sie ist Telos der Idee aller Universalwissenschaft - ein Telos, dessen Erreichbarkeit im Unendlichen liegt. Sie ist universale Wissenschaft, weil nur sie das Grundproblem der Vorgegebenheit der Welt im Rekurs auf die transzendentalen Strukturen der Subjektivität aufzudecken und so

alle objektiv gerichtete, und das ist alle mundane Philosophie und Wissenschaft, die als solche „nicht universale Wissenschaft“ sein kann (ebd. 179), übersteigt. Sie übersteigt sie, sofern sie alles objektiv Gegebene als Leistungsprodukt transzendentaler Sinnstiftung verständlich zu machen sucht. Husserls Philosophie- und Wissenschaftskritik bündelt sich hier in dem Vorwurf, „daß keine noch so exakte objektive Wissenschaft irgendetwas ernstlich erklärt oder je erklären kann“ (ebd. 193), das „einzig wirkliche Erklären“ sei „transzendental verständlich machen“ (ebd.). Husserl unterscheidet hier nicht mehr zwischen Erklären und Verstehen wie noch im *Logos*-Aufsatz oder den *Ideen III*, wo er der Wissenschaft nur die Befähigung zu ersterem zuerkannte und letzteres der phänomenologischen Aufklärung der von den Wissenschaften übersprungenen Grundbegriffe zuwies. Wie sich in der *Krisis* die Mannigfaltigkeit der Grundprobleme im Grundproblem der transzendentalen Aufklärung der Vorgegebenheit der Welt konzentriert, so ist auch die Wissenschaftskritik dahingehend radikalisiert, daß der (Natur-)Wissenschaft nur mehr das sinnlose Bereitstellen von Objektivität zugestanden wird, dem auf der anderen Seite die Aufhellung dieses Prozesses durch transzendente Klärung gegenübersteht.

Es sei noch darauf verwiesen, daß Husserl seinen Vorwurf des Objektivismus zumindest in zweierlei Hinsicht erhebt: Einmal wendet er sich gegen die von der empirischen Psychologie betriebene Naturalisierung des Geistigen; neben der exakten Naturwissenschaft könne es keine in gleichem Sinn exakte Geisteswissenschaft geben, wie er immer erneut am Beispiel der Psychologie dartut. Die dem Geistigen eigene Weise exakter Wissenschaft soll zwar auch in einer Wesenswissenschaft gründen, nicht aber in der Mathematik, die die Grundlegung neuzeitlicher Naturwissenschaft leistete. Dem widerspricht daher nicht, daß Husserl bis in die dreißiger Jahre hinein versuchte, auch für das Geistige eine solche Prinzipienwissenschaft, eine *mathesis universalis*, zu entwickeln, wie seine Bemühungen um eine Idealwissenschaft des Psychischen einerseits, um eine reine Ethik als „universale Vernunftlehre“ andererseits (vgl. oben II.1.) belegen. Zum zweiten verwendet Husserl vor allem im Spätwerk den Begriff ‚Objektivismus‘ bei seiner Analyse der

Konfrontation neuzeitlicher Wissenschaft mit der Lebenswelt. Die Naturalisierung bedroht hier nicht mehr nur das Gebiet einer Art von Wissenschaftlichkeit, sondern das Leben selbst. Die Kritik an der Naturwissenschaft wird so ausgeweitet, daß der Vorwurf des Objektivismus jetzt besagt, in der Vorgegebenheit der Welt befangen zu sein, eine Befangenheit, die erst die transzendente Phänomenologie auflösen kann. Damit erfährt die Rede von ‚Objektivismus‘ eine Ausweitung dergestalt, daß Husserl mit ihr nun jede vortranszendente Wissenschaft, die als Philosophie auftreten will, benennt.

Die Theorie in Gestalt der transzendentalen Phänomenologie bietet nicht mehr nur (wie in den *Logischen Untersuchungen*) die Gewähr vor jeweiligen Verabsolutierungen als unaufgeklärten Relikten praktischer Einstellung auf dem Terrain der Theorie. Sie will die Sinngenesis aller Einstellungen und Gebilde transzendental verständlich machen und ihnen so eine Klärung ihrer letzten Sinngrundlagen verschaffen. Auf diese Weise versucht sie die umfassendste Behinderung, die die Praxis der Verwirklichung reiner Theorie als universaler Wissenschaft in den Weg stellt, zu überwinden, diejenige Voraussetzung, die mit dem weitesten Begriff von Praxis selbst identisch ist: die Apperzeption des Ich-Mensch.

Der Preis hierfür ist die Übersteigerung des Weltlebens. Die transzendente Phänomenologie kommt so in die paradoxe Situation, daß ihr gerade in dem Moment, da sie mit ihrer eigenen Begründung die Möglichkeit erhält, ihre Funktion für die Praxis im umfassenden Sinn wahrzunehmen, diese ihr entgleitet: Der transzendente Standpunkt hat das Weltleben nicht mehr als solches sich gegenüber, sondern nur als Schichten der Konstitution im Aufbau der transzendentalen Subjektivität. Kann aber - wir wiederholen unsere Ausgangsfrage - dort, wo der Unterschied zwischen Theorie und Praxis keine aktuelle, nur mehr eine konstitutive Rolle spielt, von einem praktischen Zwecksinn noch die Rede sein? Husserl sah diese Möglichkeit gleichwohl; er glaubte daran, daß erst transzendente Wissenschaft auch die Vorbedingung für eine wahre Praxis zu verschaffen vermöchte. Erst transzendente Phänomenologie könne die im Menschsein

verborgene Entelechie zur „bewußt leitenden“ erheben und „Philosophie, Wissenschaft“ als „die historische Bewegung der Offenbarung der universalen, dem Menschentum als solchen ‚eingeborenen‘ Vernunft“ (Hua VI, 13 f.) sichtbar machen.

2. *Transzendente Theorie versus Praxis?*

Die Untersuchungen des letzten Kapitels haben gezeigt, daß Husserls Versuche der Begründung reiner Theorie mit der Ausbildung von Strategien einhergehen, die die außertheoretische praktische Einflußnahme zurückdrängen wollen, und der Topos dieser Abwehr ist Husserls Kritik an Philosophie und Wissenschaft. Es wurde anhand einiger zentraler Beispiele gezeigt, wie diese Kritik letztlich auf Praxis zielt, sofern sich Theorie als praxisgebunden erweist. Gerade in dieser Abwehr praktischer Einflußnahme auf Theorie liegt aber zugleich eine funktionale Haltung, die Theorie für die Praxis wahrnimmt: eine kritizistisch-klärende Haltung, die für den Phänomenologen Husserl die Aufdeckung fungierender Subjektivität in Korrelation zu ihrem Vermeinten besagt. Die von Husserl anvisierte Funktion der Theorie aktualisiert sich dann, wenn Theorie eine bestimmte Subjektivität in ihrer Funktion aufhebt. Aufhebung von Funktion ist Epoché, die für die Phänomenologie somit zum grundlegenden Instrumentarium ihrer spezifischen Funktion als Theorie wird. Doch um einsichtig zu machen, daß auch Theorie als transzendente Phänomenologie trotz ihrer Epoché von allem Weltleben ihre Funktion für die Praxis übernehmen kann, ist es erforderlich, *Schnittpunkte* zwischen Transzendentalität und Mundanität aufzudecken, zu zeigen, daß es Bereiche gibt, in denen nicht nur entweder der mundane Standpunkt vorherrscht oder alles nur auf Transzendentales bezogen werden kann. Anknüpfend an das im vorigen Kapitel Erarbeitete sollen drei Aspekte untersucht werden, die ein solches Aufeinanderverwiesensein von transzendentelem und mundanem Sein belegen. Der erste Aspekt beinhaltet die These, daß die phänomenologische Lehre von differenten Einstellungen ein entsprechend mehrschichtiges Vernunftbewußtsein und korrelativ verschiedene irreduzible Seinssphären impliziert

(2.1.). Zweitens soll das Verhältnis von transzendentaler und mundaner Phänomenologie bezüglich der phänomenologischen Eidetik geklärt (2.2.) und drittens nach dem Motiv für die transzendente Phänomenologie gefragt werden (2.3.).

2.1. Die Einstellungen und die Pluralität der Vernunft

In welchem Verhältnis steht der Begriff der Einstellung²²⁰ zum phänomenologischen Sinn der Praxis? Sind Einstellungen etwas der Praxis Zugehöriges - aber Praxis ist für Husserl doch selbst Korrelat einer, der praktischen Einstellung? Husserls Lehre von den Einstellungen bildet zudem ein zentrales Mittel der Theorie, mit dem diese grenzüberschreitenden Tendenzen der Praxis entgegentritt. Der phänomenologische Sinn der Einstellung ist eng mit Husserls Lehre des Korrelationsverhältnisses von vermeinendem Akt und darin vermeinter Gegenständlichkeit sowie mit der Möglichkeit zu wesenswissenschaftlicher Forschung verknüpft. Allgemein besagt ‚Einstellung‘ das subjektive Korrelat, das nicht einem individuellen Gegenstand entspricht, sondern einem ontologisch bestimmbareren Bereich, einer ‚Region‘.

Vom Standpunkt der transzendentalen Phänomenologie aus ist die oberste Einteilung der Einstellungen die Scheidung in die mundane und die transzendentalphänomenologische Einstellung. Auf den ersten Blick scheint die mundane Einstellung gleichbedeutend der natürlichen zu sein, doch gibt es gute Gründe, sie als übergreifender aufzufassen. Was die Systematik einer phänomenologischen Einstellungslehre erschwert, ist vor allem der Umstand, daß Einstellungsweisen sich nicht einer Hierarchie fügen. Einstellungen überlagern sich, durchdringen einander. Die Scheidung zwischen transzendentaler und mundaner Einstellung bildet

²²⁰ Zum Begriff der Einstellung und seiner Rolle in Husserls Vernunftphänomenologie vgl. die Arbeit von M. Fischer, *Differente Wissensfelder - einheitlicher Vernunftstraum. Über Husserls Begriff der Einstellung*, München 1985, besonders Teil I.

jedoch ein grundlegendes Raster, in das sich fast alle weiteren Einstellungen einordnen lassen.²²¹

Die mundan-natürliche Einstellung ist die Basis für eine Reihe sowohl vorthoretischer wie theoretischer Einstellungen. Diese Einstellungen sind nicht einfach ihre Sonderformen, Untergruppen; ihnen allen gemeinsam ist lediglich, daß sie zusätzlich zu ihrem Einstellungssinn die Bestimmtheit mundan-natürlicher Einstellung aufweisen. Solche Einstellungen sind für Husserl die naturale/naturalistische, die personale/personalistische, die wesenswissenschaftliche (eidetische), die tatsachenwissenschaftliche, aber auch die lebensweltlich-praktische (als vor- und außertheoretische, aber auch als die theoretische Einstellung mitbefassend).

Die naturale/naturalistische Einstellung ist diejenige Erfahrungseinstellung, die die naturwissenschaftliche Einstellung als theoretische ermöglicht, sie gründet in der vorgängigen Mundanisierung des Transzendentalen hinsichtlich der zweifachen transzendierenden Apperzeption einer materiellen Natur und einer in sie eingebundenen seelischen Subjektivität. Sie partizipiert insofern auch am universalen Weltglauben, an der natürlichen Einstellung. Gegenüber der personalen/personalistischen Einstellung, der Einstellung des tätigen Lebens, ist sie eine „künstliche“, eine „Abstraktion“ (Hua IV, 183), die Husserl zufolge der Naturwissenschaftler an ersterer vollzieht (vgl. oben I.2.2.). Insofern die naturale/naturalistische Einstellung durch Abstraktion aus der personalen/personalistischen Einstellung erwachsen soll, ist sie in gewissem Sinn dieser eingeordnet, was aber nicht so zu verstehen ist, als läge sie in dieser offen und bräuchte dem Zusammenhang personaler Welt Erfahrung nur entnommen zu werden. Die Abstraktion erfolgt im Wegstreichen der Bedeutungsprädikate der geistig-personalen Welt in Rückführung auf Natur in ihrer untersten Schicht bloßer Materia-

²²¹ Für M. Fischer (a.a.O. 19) bildet „das Koordinatensystem der gesamten Architektonik der Einstellungen“ die Scheidung von theoretischer und personalistischer Einstellung. Es wäre aber zu fragen, ob sich die personalistische Einstellung in der Tat „in scharfem Kontrast von der theoretischen Einstellung abhebt“ (ebd. 18), wenn für Husserl Theorie (als universale Wissenschaft) ‚Weisheit‘ ermöglichen soll. Im Aufeinanderbezogensein von Theorie und Praxis löst sich eine scharfe Trennlinie von Theorie und Personalität auf.

lität (Hua XXV, 325 ff.). Dies unternahm die Naturwissenschaft, so Husserl, ohne diesen Schritt methodisch zu reflektieren. Diese mangelnde methodische Kontrolle ihres Tuns führte sie, die zudem wie alles Weltleben in der vorgängigen Verräumlichung und Verzeitlichung des Bewußtseins steht, zu einer Naturalisierung von Seele und Geist, indem sie in Gestalt der empirischen Psychologie die Anknüpfung an den Leib als Faktum und nicht als Erscheinung nahm und als naturales Vorkommnis interpretierte. Husserls Kritik am Vorgehen der Naturwissenschaft kann sich nur auf deren ungeklärte Herkunft beziehen; die in der Ungeklärtheit gründende Verabsolutierung der Erfahrungs- und Erkenntnisgrundlagen und die nachfolgende Installierung einer naturalistischen Weltanschauung betrifft nicht mehr die Naturwissenschaft *sui generis*, sondern ist Pseudometaphysik. Zum anderen besitzt für Husserl auch eine naturale psychophysische Betrachtung ihr Recht, sofern sie sich auf die Explikation der faktischen Seite jener seelisch-geistigen Anknüpfung beschränkt, also nicht den Anspruch erhebt, das seelisch-geistige Sein miterfassen zu wollen.

Auch die in der personalistischen Einstellung fundierte Geisteswissenschaft nimmt, wie Husserl im *Logos*-Artikel am Beispiel von Historizismus und Weltanschauungsphilosophie demonstrierte, die verabsolutierte Form einer Pseudometaphysik an, wenn sie ihre Erfahrungsgrundlage absolut setzt. Terminologisch gesehen würde es sich anbieten, mit den Begriffen ‚naturalistisch‘ und ‚personalistisch‘ die hypertrophen Formen naturaler und personaler Einstellung zu kennzeichnen, was Husserl, die Begriffe jeweils synonym verwendend, nicht tut. Die Geisteswissenschaft steht allein in dem Sinn der Phänomenologie als phänomenologischer Psychologie näher (und auch dem Weltleben selbst), als sie - im Gegensatz zur objektiv gerichteten Naturwissenschaft - subjektiv gerichtet,²²² aber mit ihrer auf je einzelne Fakta bezogenen Erfahrungsgrundlage der personalen Einstellung von aller in weisenschaftlicher oder in transzendentaler Einstellung stehenden Theorie prinzipiell unterschieden ist.

²²² Setzt Naturwissenschaft Natur an sich absolut, so die Geisteswissenschaft die Subjektivität an sich (Hua IV, 363).

Naturwissenschaftliche wie geisteswissenschaftliche Einstellung als auf Fakta („Tatsachen“) gerichtete Einstellungen konfrontiert Husserl mit der auf „Wesen“ bezogenen wesenswissenschaftlichen („eidetischen“) Einstellung. Wie die natur- und geisteswissenschaftliche Einstellung besitzt auch sie mit dem Verfahren der Ideation ihre genuine Weise der Erkenntnisgewinnung. Wie schon die naturale Einstellung der Naturwissenschaft ist auch die Ideation eine bewußte theoretische Leistung, sie wird im alltäglichen Leben nicht thematisch vollzogen, wenngleich sie im Gegensatz zur naturalen Einstellung in jedem vorthoretischen und theoretischen Leben präsent ist.

Tatsachen- wie wesenswissenschaftliche Einstellung wie auch die personale Haltung des alltäglichen Lebens stehen im Rahmen der natürlichen Einstellung. Sie sind selbst natürliche Einstellungen, indem sie das grundlegende Charakteristikum dieser, den unausdrücklichen Vollzug der Generalthesis, teilen. In diesem Sinn sind für Husserl Tatsachen- wie Wesenswissenschaften noch positive Wissenschaften, die die Vorgegebenheit des Weltbodens hinsichtlich der Regionen von Natur und Geist voraussetzen.²²³

Husserl spricht selten vom (relativen) Gegensatzpaar der theoretischen und praktischen Einstellung. Die praktische Einstellung (vgl. Hua XIII, 450; Hua XXVII, 233) als Einstellung des Weltlebens steht, wie gezeigt, im Horizont der Mundanität. Sie ist ‚natürlich‘, sofern in ihr der Weltglaube fungiert, sie ist aber auch nur so lange praktisch, soweit in ihr der Weltglaube fungiert. Sie ist die natürliche Einstellung in Besondere auf das sie bestimmende

²²³ In einer Fußnote der Beilage XII zu den *Ideen II* findet sich eine kurze und klare Beschreibung des Verhältnisses von tatsachenwissenschaftlicher, wesenswissenschaftlicher und transzendentalphänomenologischer Forschung: „Die Geisteswissenschaft, die historisch deskriptive und die Wesenswissenschaft haben die faktische Geisteswelt immer vorgegeben (bzw. die mögliche), ganz so wie in der ‚naturalen‘ Einstellung die Natur vorausgesetzt ist. Natürliche Einstellung überhaupt ist: die natürliche Geisteswelt vorgegeben haben, und ihr ordnet sich die naturale Einstellung und die Natur selbst ein als Erkenntnisthema.“ Nach Vollzug der transzendentalen Epoché „komme ich auf das Neue, auf die absolute, transzendente Subjektivität und das Universum ihrer Phänomene. Wenn ich aber keine Epoché vollziehe, so gewinne ich nur eine Geisteswissenschaft und geisteswissenschaftliche Psychologie auf dem natürlichen Boden der Geisteswelt, eine Paralele zur naturalen Psychologie“ (Hua IV, 369 f.).

korrelative Verhältnis von Willenssubjektivität - Handlung - Handlungsziel. Wie aber verhalten sich mundane und natürliche Einstellung zueinander? Husserl gebraucht die Begriffe synonym. Sachlich gesehen gibt es aber diesen wesentlichen Unterschied: Der Weltbezug des Phänomenologen, der die natürliche Einstellung mit der transzendentalen vertauschte, dann aber wieder in die natürliche ‚zurückkehrt‘, ist nach diesem Durchschreiten modifiziert (vgl. unten IV.2.). In Hinblick darauf wäre es terminologisch zweckmäßig, mit *natürlich* lediglich den universalen Stil der Weltapperzeption vor dem erstmaligen Vollzug von transzendentaler Epoché und Reduktion zu bezeichnen, während der Phänomenologe im Rückgang in den Horizont des Weltglaubens zwar wieder in eine *mundane*, doch nicht in die natürliche Einstellung, wie sie vor der Durchführung der Epoché bestand, eintritt. Damit wäre terminologisch dem Sachverhalt Rechnung getragen, daß in dieselbe Einstellungsweise eine Rückkehr nicht möglich ist.²²⁴

Gehört das Sicheinstellen als solches zur Mundanität, oder steht es auch in einem transzendentalen Bezug? Husserls Hinweis in den *Ideen II* auf das „Erzieherische“ der phänomenologischen Reduktion, die „überhaupt für die Erfassung von Einstellungsänderungen empfänglich“ machen soll (Hua IV, 179), weist zunächst auf eine mundan-praktische Aufgabe phänomenologischer Einstellungslehre hin: Wenn sie im theoretischen Bereich von pädagogischem Nutzen ist, dann liegt hierin eine von Husserl nicht weiter erörterte praktische Relevanz phänomenologischer Theorie (und eine Möglichkeit ihrer Praxisfunktion). Husserl selbst ordnet die Einstellung als solche dem Weltleben zu, sofern sie „einen habituell festen Stil des Willenslebens in damit vorgezeichneten Willensrichtungen oder Interessen“ besagt (Hua VI, 326). Wir sahen schon, daß für Husserl die transzendente Epoché eine mundan-praktische Seite besitzt, die sich im freien Willensentschluß des Epoché Übenden, in seinem spezifischen Interesse, in der Habitualisierung seiner Leistung ausdrückt. Die transzendente Epoché erweist sich somit auch als Einstellung betrachtet als Extremum: Sie ist der

²²⁴ Husserl bezeichnet zwar mitunter die ursprüngliche Situation vor der Epoché mit dem Zusatz ‚naiv‘ (‚naiv-natürliche Einstellung‘, vgl. Hua VI, 154).

Willensentschluß zur Aufhebung aller Willenssetzungen. Doch während ihr Wille, ihr Interesse und ihre Habitualisierung gleichsam der transzendentalen Seite zugekehrt sind, indem sie sich auf die Durchführung der Epoché selbst beziehen, verhält es sich bei jenem pädagogischen Effekt, der sich aufgrund der transzendentalen Methode ergeben soll, umgekehrt: Er ist der Praxis zugewandt. Somit verweist er mehr noch als die Epoché selbst auf einen möglichen Schnittpunkt, in dem Mundanes und Transzendentes aufeinandertreffen. Das Erzieherische von Epoché und Reduktion, die mit dem Aufweis von irreduziblen Setzungsarten Einstellungsmannigfaltigkeiten eröffnen, liegt für Husserl offensichtlich in der Stiftung einer besonderen Erkenntnishabitualität, die der bestehenden Vielfalt des Wirklichen durch Rückgang auf die entsprechenden Evidenzquellen zu entsprechen versucht, d. h. zugleich, sich von praktischen Tendenzen zu Verabsolutierungen löst.

Die phänomenologische Einstellungslehre impliziert den Gedanken eines pluralisierbaren, nicht-monistischen Vernunftfeldes.²²⁵ Denn jede Einstellung korreliert mit einem in evidenter Anschaulichkeit aufweisbaren Seinsbereich, und Evidenz verweist für Husserl auf patent gewordene Vernunft. Die Phänomenologie der Einstellungen vermißt sozusagen die Höhen und Tiefen des „Vernunfttraums“ (M. Fischer). Wie Husserl eine Pluralität von Vernunftformen denkt, zeigte sich uns bereits am Fall mundaner Ontologie, bei Ethik und Logik. Doch wie sieht dies in der transzendentalen Phänomenologie aus? Ebnet nicht der transzendentalphänomenologische Ansatz jene Höhen und Tiefen ein, wenn von seinem Standpunkt aus alles nur transzendental ist, wird damit die gerade gewonnene Mannigfaltigkeit nicht sofort wieder in eine Einheitsform gepreßt? Um diese Frage zu beantworten, ist das Verhältnis von mundaner und transzendentaler Einstellung näher zu untersuchen.

²²⁵ Vgl. Severin Müller, „Das Apriori der Lebenswelt und die Vielfalt der Vernunft“, in: H. Kojima (Hg.), *Phänomenologie der Praxis*, a.a.O. 187 ff.

2.2. Transzendente Phänomenologie und Eidetik

In diesem Kapitel soll das Verhältnis von transzendentaler und eidetischer Einstellung befragt werden. Der Nachweis der gegenüber der transzendentalen Einstellung prinzipiellen Eigenständigkeit der eidetischen Einstellung liefert ein Indiz für das Aufeinanderverwiesensein beider Einstellungen im Korpus der transzendentalen Phänomenologie. Die eidetische Einstellung stellt eine eigenständige Methode dar, die von der transzendentalen Einstellung nicht ersetzt werden kann, zum anderen korreliert diese mit der transzendentalen Subjektivität, die konstitutiv-genetischer Grund für alle Sinnhaftigkeit ist, somit auch für die eidetische Einstellung und der in ihr zu gewinnenden sinnhaften Bestände, der Wesen. Auf den ersten Blick scheint beides einander auszuschließen.

2.2.1. Phänomenologische Psychologie und transzendente Phänomenologie

Der erste Band der *Ideen* von 1913 führt die eidetische Reduktion vor der „phänomenologischen Fundamentalbetrachtung“, der Freilegung der transzendentalen Subjektivität und somit unabhängig von ihr, ein (vgl. Hua III,1, § 3). Die Selbständigkeit der eidetischen Methode zeigte sich vor allem in Husserls wiederholten Anläufen, eine Idealwissenschaft des Psychischen, eine „eidetische“, „phänomenologische“, „intentionale“ oder „ontologische“ Psychologie, auszubilden. Diese Bestrebungen kulminierten in der Vorlesung über „Phänomenologische Psychologie“ vom Sommersemester 1925 sowie in den Amsterdamer Vorlesungen von 1928 zum selben Thema, denen die Ausführungen des *Encyclopaedia Britannica*-Artikels (1927) über das Verhältnis von phänomenologischer Psychologie und transzendentaler Phänomenologie vorausgingen (Texte in Hua IX). Schon 1917, in seinem Aufsatz „Phänomenologie und Psychologie“, betont Husserl die Eigenständigkeit einer eidetischen Psychologie gegenüber der (transzendentalen) Phänomenologie: Es sei „grundfalsch“, „Phänomenologie und *rationale Psychologie* (Wesenswissenschaft vom Psychischen) zu identifi-

zieren" (Hua XXV, 119). Bemerkenswerterweise führt hier Husserl als Argument für die Verschiedenheit von transzendentaler Phänomenologie und eidetischer Psychologie die phänomenologische Auffassung von der jeweiligen Perspektive auf die thematischen Gegenstände an: Hat es Eidetik mit Ideen überhaupt zu tun, so im Gegensatz dazu die transzendente Phänomenologie „mit dem ideellen Gesamtbegriff möglicher Phänomene, in denen diese Idee sich gibt, ausweist, bestimmt“ (ebd. 120). Diese Phänomene umspannen in Wesensallgemeinheit alle singulären Phänomene, in denen eine bestimmte mögliche Tatsache sich im Bewußtsein konstituiert (ebd.). Die Rede ist hier also noch nicht von einer möglichen Konstitution der Ideen, Wesen selbst. Auch die Vorlesung über „Phänomenologische Psychologie“ vertritt den Standpunkt einer eigenständigen apriorischen intentionalen Psychologie: Die Wissenschaft von der universalen Strukturform der Erfahrungswelt soll eine apriorische Wissenschaft sein (Hua IX, 69). Sie hat die Typik, das „invariante Wesen der vorgegebenen wie jeder möglichen erfahrbaren Welt“, zum Thema (ebd. 93). Als solche entspricht sie der ersten Lebensweltwissenschaft, die Husserl in der *Krisis* entwirft.

Verträglich mit der Eigenständigkeit einer apriorischen Psychologie ist der von Husserl ebenfalls schon früh geäußerte Hinweis auf die enge Verwandtschaft von Phänomenologie und Psychologie. War die Phänomenologie, selbst aus der Psychologie erwachsen,²²⁶ in ihrer frühen Phase bestrebt, sich von der (deskriptiven) Psychologie abzugrenzen,²²⁷ so erblickte Husserl in den

²²⁶ Vgl. z.B. den Untertitel von Husserls *Philosophie der Arithmetik* von 1891: „Logische und psychologische Untersuchungen“ (Text in Hua XII) und Husserls darauffolgende Auseinandersetzung mit Frege (Freges Rezension des Buches in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 103 [1894] 313-332).

²²⁷ In den *Logischen Untersuchungen* betrieb Husserl de facto deskriptive Psychologie, insofern er zwar den intentionalen Gegenstand als prinzipielles Thema ins Auge faßte (vgl. V. Untersuchung, §§ 16 und 17), ihn aber in den durchgeführten Analysen nicht im Sinn einer Korrelationsforschung miteinbezog, sondern sich auf die Explikation der reellen, nicht-intentionalen Gehalte der Akterlebnisse beschränkte. In seiner späteren Selbstkritik im Vorwort zur zweiten Auflage der *Logischen Untersuchungen* spricht er von seiner „irreführenden Bezeichnung der Phänomenologie als deskriptiver Psychologie“ (Hua XVIII, 12 f.) und verweist auf seinen Aufsatz „Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895-99.

zwanziger Jahren in der apriorischen intentionalen Psychologie die Möglichkeit eines wesentlichen Zugangs zur transzendentalen Phänomenologie. Das entscheidende Moment hierfür liegt in dem Umstand, daß intentionale Phänomenologie eine Grund- oder Vorform der Reduktion mit der transzendentalen Phänomenologie gemeinsam hat: das Absehen von allen objektiven Strukturen resp. objektiven Wissenschaften und die Zurückführung auf das rein Subjektive, den subjektiven Erlebnisstrom - für die Psychologie den menschlich-subjektiven Erlebnisstrom im Raum-Zeit-Zusammenhang der universalen Weltsetzung, für die Phänomenologie den Erlebnisstrom der transzendentalen Subjektivität. Vor allem in zwei Punkten rückt dabei die intentionale Psychologie, wie sie Husserl in den zwanziger Jahren konzipierte, in die Nähe der transzendentalen Phänomenologie: Einmal überwindet sie jede deskriptiv-psychologische Sichtweise, indem sie sich nicht nur als phänomenologisch-psychologische Korrelationsforschung etabliert, sondern schon eine phänomenologische Reduktion auf die Immanenzsphäre des Bewußtseinsstroms der weltlichen Seele durchführt (vgl. Hua

Dritter Artikel“ aus dem Jahr 1903 (in Hua XXII, 201-215). Doch Husserls Selbstkritik zielt darauf, nicht die Analyse intentionaler Gehalte derjenigen der reellen Gehalte gegenüberzustellen, sondern die ‚reine‘, eidetische und als solche phänomenologische Forschung der empirischen Forschung seitens der deskriptiven Psychologie: „Behält das Wort Psychologie seinen alten Sinn, so ist Phänomenologie eben *nicht* deskriptive Psychologie, die ihr eigentümliche ‚reine‘ Deskription - d.i. die auf Grund exemplarischer Einzelanschauung von Erlebnissen [...] vollzogene Wesenserschauung und die deskriptive Fixierung der ersichteten Wesen in reinen Begriffen - ist keine empirische (naturwissenschaftliche) Deskription, sie schließt vielmehr den natürlichen Vollzug aller empirischen (naturalistischen) Apperzeptionen und Setzungen aus“ (Hua XIX,1, 23). Dies wird auch schon im Aufsatz von 1903 deutlich, wo Husserl schreibt: Die „Phänomenologie der Erkenntnis“ habe „die Erkenntniserlebnisse, in welchen der Ursprung der logischen Ideen liegt, unter Fernhaltung aller über ihren reellen Inhalt hinausliegenden Deutung zu fixieren, zu analysieren und nun die ‚eigentliche‘ Meinung der logischen Ideen, ihre allgemeinen Wesen, zur Evidenz zu bringen“ (Hua XXII, 206). Der intentionale Gegenstand, das Gegebensein der Wesen, erscheint hier wie ein Moment der Reellität. Um deutlich zu machen, daß schon die Analysen der *Logischen Untersuchungen* in phänomenologischer, d. h. wesensallgemeiner Einstellung durchgeführt worden seien und nicht in empirisch-psychologischer, stellt Husserl den verdeckt deskriptiv-psychologischen Charakter der Analysen lediglich als eine terminologische Unzulänglichkeit (als „irreführende Bezeichnung“) hin.

IX, 282)²²⁸. Zum zweiten befreit sie sich durch eben diese Reduktion von jenem Objektivismus, der Husserl zufolge nicht nur den empirischen, sondern auch den ontologischen Wissenschaften anhaftet. Damit nimmt sie aber eine zwitterhafte Stellung zwischen transzendentaler Phänomenologie und regionalontologischer Wissenschaft ein. Diese Zwitterhaftigkeit diene anfänglich als Basis, die intentionale Psychologie als einen geeigneten Weg in die transzendente Phänomenologie anzusehen.

Im *Encyclopaedia Britannica*-Artikel betont Husserl die propädeutische Funktion, welche die intentionale Psychologie für die Hinführung zur transzendentalen Phänomenologie besitzen soll. Mit ihr als Zwischenstation verteilen sich die Schwierigkeiten eines Vordringens in die Sphäre des Transzendentalen auf zwei Etappen: auf „die des Verständnisses der echten Methode ‚innerer Erfahrung‘, die schon zu Ermöglichung einer ‚exakten‘ Psychologie als rationaler Tatsachenwissenschaft gehört, und die des Verständnisses der Eigentümlichkeit transzendentaler Fragestellung und Methode“ (ebd. 296). Wie Husserl in den Amsterdamer Vorlesungen feststellt, zeigt sich in der Freilegung des Seelisch-Subjektiven und des Transzendental-Subjektiven eine eigentümliche Parallelität zwischen phänomenologischer Psychologie und transzendentaler Phänomenologie: „Das transzendente Seinsfeld ist, so wie seine Zugangsmethode transzendentaler Reduktion, *eine Parallele* zum phänomenologisch-psychologischen Feld, mit der Zugangsmethode der psychologischen Reduktion.“ (Ebd. 342) Im Übergang von der psychologischen Selbsterfahrung als Ich-Mensch, als Seele, in die transzendente Selbsterfahrung erfolgt eine Identifizierung, das psychologische Selbst erkennt sich als das eigentlich transzen-

²²⁸ Husserl bezeichnet an dieser Stelle der *Phänomenologischen Psychologie* diese „Methode der ‚phänomenologischen Reduktion‘“ als „Grundmethode der reinen Psychologie“; die fast kongruente Beschreibung dieser Reduktion - „im Vollzug der phänomenologischen Reflexion“ hat der Phänomenologe „jeden Mitvollzug der im unreflektierten Bewußtsein betätigten objektiven Setzungen“ zu inhibieren und „damit jedes urteilsmäßige Hereinziehen der für ihn geradehin ‚daseienden‘ Welt“ (Hua IX, 282) - mit derjenigen der transzendentalen darf nicht vergessen lassen, daß erstere stets nur auf den Bewußtseinsstrom eines mundanen Ego zurückführt, also auch *Welt* nicht in der radikalen Weise inhibiert wie im Fall der transzendentalen Epoché und Reduktion (vgl. oben I.4.2.).

dentale. Dies führt Husserl zu der Feststellung, daß die Parallele von Psychologie und Phänomenologie „gewissermaßen“ eine „Deckung“ besage: „Die eine steckt sozusagen implizit in der anderen“, und er fügt hinzu: „beide als eidetische Disziplinen verstanden“ (ebd. 343).

Auch in den Amsterdamer Vorlesungen wird der phänomenologischen Psychologie - trotz ihrer Deckung mit der transzendentalen Phänomenologie auf dem Boden dieser - für sich selbst ein Recht zugestanden. Dieses Recht nimmt sie vor allem dann in Anspruch, wenn sie sich nicht nur als propädeutische Vorstufe zur Phänomenologie verwirklicht, sondern, im Akt erneuter Verweltlichung, nach dem Erschließen der transzendentalen Sphäre und der Begründung der transzendentalen Phänomenologie, in die natürliche Einstellung zurückversetzt, „allem transzendental Festgestellten an Strukturgestalten einer möglichen transzendentalen Subjektivität die eidetische Bedeutung phänomenologisch-psychologischer Strukturen gibt“ (ebd.). Sie bildet sich dann als eidetische intentionale Psychologie, als Regelwissenschaft für alle empirische Wissenschaft vom Seelenleben, mit einem transzendentalen Vorzeichen, einem transzendentalen Wissensmodus, aus: „Bleibender Erwerb der transzendentalen Forschung“ ist „das Wissen, das dem naiv positiven Psychologen fremd bleibt, daß die gesamte und speziell die psychologische Positivität noematisches Gebilde transzendentaler Leistungen ist“ (ebd.).²²⁹

Ähnlich heißt es im Paragraphen 35 der *Cartesianischen Meditationen*. Die Ausführungen dieses kurzen Abschnitts verdeutlichen, daß Husserl jenes Wissen als ein im Vollzug des psychologischen Interesses unthematisches Wissen, als ein Hintergrundwissen auffaßt: Bei der Rückkehr in die intentionale Psychologie trete an die Stelle der eidetischen transzendentalen Phänomenologie „eine eidetische reine Seelenlehre, bezogen auf das Eidos Seele, deren eidetischer Horizont freilich [transzendentalphänomenologisch] unbefragt bleibt“ (Hua I, 107). Wie jenes unthematische transzendente Wissen in der Positivität

²²⁹ Denselben Standpunkt vertritt Husserl auch im „Nachwort“ zu den *Ideen I* von 1930 (vgl. Hua V, 146 f.).

bewußtseinsanalytisch gesehen genau wirkt, darüber spricht sich Husserl weder in den Texten zur *Phänomenologischen Psychologie* noch in den *Cartesianischen Meditationen* aus. Wie kann das eröffnete Transzendente wirksam sein, wenn in der Mundanität der „transzendente Sinn“ (ebd.) aller transzendentalen Reflexionen wieder aufgehoben wird? (Vgl. unten, IV. 2.)

In der *Krisis* zieht Husserl die Konsequenz dessen, was er bezüglich der Deckung von transzendentaler Phänomenologie und phänomenologischer Psychologie in den Amsterdamer Vorlesungen schon angedeutet hatte: „[...] reine Psychologie in sich selbst ist identisch mit Transzendentalphilosophie als Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität.“ (Hua VI, 261) Denn die radikale Frage nach dem „rein Eigenwesentlichen des seelischen Seins“ (ebd.), der „echten und reinen Selbsterkenntnis“ (ebd. 264), führe zwingenderweise zur Freilegung der transzendentalen Subjektivität, auf deren Boden mit letztem Recht diese Fragen beantwortet werden können. Auch in der *Krisis* spricht Husserl zwar von der prinzipiellen Möglichkeit, nach der Rückkehr in die Mundanität eine mundane Psychologie zu begründen (ebd. 261, 267), entgegen seinen Ausführungen in den *Cartesianischen Meditationen* erblickt er hier jedoch offenbar keinen Ort mehr für eine eidetische Psychologie.²³⁰ Ist damit der Gedanke einer apriorischen Psychologie ganz aufgegeben, und ist dies ein Anzeichen dafür, daß Husserl in seinem letzten Werk der eidetischen Forschung überhaupt keinen Raum mehr zuweist?

Dies ist nicht der Fall. Husserl merkt zwar an, daß „die Idee einer Ontologie der Welt, die Idee einer objektiven universalen Wissenschaft von der Welt, die hinter sich ein universales Apriori hätte, welchem gemäß jede mögliche faktische Welt more geometrico erkennbar wäre“, ein „nonsens“ sei (ebd. 268), doch nimmt er davon offenbar den Gedanken einer regionalen Ontologie

²³⁰ Vgl. auch den Artikel von Elisabeth Ströker, „Husserls letzter Weg zur Transzendentalphilosophie im *Krisis*-Werk“ (*Zeitschrift für philosophische Forschung*, wiederabgedruckt in: dies., *Phänomenologische Studien*, Frankfurt am Main 1987, 115-138). Während Ströker das Verhältnis von transzendentaler Phänomenologie und phänomenologischer Psychologie zu bestimmen sucht, geht es uns hier um die Frage nach der Möglichkeit einer eidetischen Psychologie.

der Natur aus. Gerade eine solche Ontologie aber sei auf das psychische Sein nicht übertragbar, da dieses die radikale Freilegung des rein Subjektiven fordere; eine obzwar reine, aber zugleich objektive Wissenschaft vom Seelischen, eine Ontologie, widerspräche somit seinem Wesen. Wenn aber das seelisch-geistige Sein nicht in einer Ontologie faßbar ist, scheidet auch der Gedanke einer universalen Ontologie als universalen Weltwissenschaft aus.

Husserl erkennt aber eine apriorische Wissenschaft vom rein Subjektiven weiterhin an: die transzendente Phänomenologie selbst (seelisches Sein sei „in transzendentaler Universalität“ und „in prinzipieller Wesensallgemeinheit in Form einer apriorischen Wissenschaft“ erforschbar [ebd.]). Diese apriorische Wissenschaft ist nicht identisch mit reiner Psychologie, die damit zur „transzendentalen Psychologie“ wird (ebd. 261), wenn sie auch deren wissenschaftstheoretische Funktion in der Begründung einer mundanen Psychologie als Tatsachenwissenschaft, „die Rolle der apriorischen Wissenschaft“ (ebd. 263), übernimmt. Mit der Aufhebung der Möglichkeit einer eidetischen Psychologie in Husserls Spätphilosophie ist somit die prinzipielle Forderung nach eidetischer Forschung nicht mitdurchstrichen. Die Auflösung der mundanen eidetischen Psychologie entzieht ihr allerdings den mundanen Boden, denn von der Zurückweisung einer mundan-apriorischen Wissenschaft vom rein Subjektiven ist die gesamte intentionale Anthropologie als eine der mathematischen Idealwissenschaft parallele Idealwissenschaft von allem menschlich-geistigen Sein betroffen. Dieser Zug kündigt sich schon in Husserls Vortrag „Phänomenologie und Anthropologie“ aus dem Jahr 1931 an, in dem jeder Art von Anthropologie als Weltwissenschaft, als universale Lehre vom Menschen, das Recht abgesprochen wird, als Philosophie auftreten zu können (Hua XXVII, 179); allerdings ist darin nicht die Rede von der Möglichkeit einer Anthropologie als einer universalen Mathesis des Geistigen. Wenn nun aber in der *Krisis* die Möglichkeit einer mundan-eidetischen Psychologie aufgehoben und die eidetische Wissenschaft vom Geistigen in die transzendente Philosophie verlagert wird, dann stellt sich die Frage, welche Funktion die ontologische Lebensweltwissenschaft, die erste Wissenschaft von der Lebenswelt, noch besitzen kann.

Diese erste Lebensweltwissenschaft entspricht, wie wir sahen, gerade der Idealwissenschaft vom Weltlich-Psychischen; fällt diese weg, wird auch einer Ontologie der Lebenswelt der Boden entzogen. Ein Widerspruch innerhalb der *Krisis*-Schrift?²³¹

Husserl spricht sich in der *Krisis* nicht näher darüber aus, ob der ontologischen Lebensweltwissenschaft Selbständigkeit zukommen soll oder ob sie nur die Funktion hat, zur transzendentalen Phänomenologie hinzuleiten. Husserl bemerkt, daß die Aufgabenstellung der zweiten, der nichtontologischen, transzendentalen Wissenschaft von der Lebenswelt die der ersten, ontologischen Lebensweltwissenschaft „mitumspanne“ (Hua VI, 145), was eher darauf hinweist, daß die erste Wissenschaft von der Lebenswelt, wie dann im letzten Teil der *Krisis* die intentionale Psychologie, nur den Charakter einer Durchgangsstation besitzt.

Eugen Fink betont in seinem Entwurf zur Fortsetzung der *Krisis* jedoch (vgl. ebd. 514-516), daß ein Unterschied zwischen Psychologie und Phänomenologie „auch nach dem Durchlaufen des Weges von der Psychologie zur Transzendentalphilosophie“ bestehe: „Psychologie ist nicht ein ‚bloßes Vorstadium‘ der Phänomenologie, durch eine Reflexion auf ihren Einsatz befangen: das ist sie einmal als *Stadium des Weges* in die Phänomenologie. Aber wenn sie diesen Weg durchlaufen, wenn sie ‚gemündet‘ ist, auch dann besteht noch ein Unterschied zwischen beiden.“ (Ebd. 515)²³² Den Grund für diesen Unterschied erblickt Fink in der Tatsache, daß, kehrt der Transzendentalphänomenologe in die mundane Weltstellung zurück, sich seine transzendentalen Erkenntnisse mundanisieren, verweltlichen: In der mundanen Selbstapperzeption als Ich-Mensch werden sie zu Korrelaten der psychischen Selbstauffassung (vgl. ebd. 516). Bedeutet dies, daß zwar Psy-

²³¹ Vgl. die Bemerkung von L. Landgrebe, „daß der Teil über die Lebenswelt erst nachträglich eingefügt und daher nur höchst mangelhaft mit dem ganzen Text verbunden ist“ (ders., „Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins“, in: B. Waldenfels, J. M. Broekman und A. Pazanin [Hg.], *Phänomenologie und Marxismus*, Bd. 2, a.a.O. 26).

²³² Husserl selbst spricht in Entwürfen zum Schlußteil der *Krisis* (von 1936) von „einer Psychologie, die selbst schon transzendental ist und doch ein Recht haben soll, für die vorgegebene Welt objektive Wahrheiten auszusprechen“ (Hua XXIX, 169).

chologie als Tatsachenforschung weiterhin möglich und nötig (vgl. ebd. 266), eine mundan-eidetische psychologische Forschung dabei jedoch nicht mitinbegriffen sei, da, wie Husserl konstatiert, die transzendente Philosophie eben die eidetische Disziplin für alle mundan-empirische Psychologie abgebe?

Werfen wir einen Blick auf die grundlegende Aufgabenstellung der *Krisis*. Es geht in ihr um die Frage nach der Ermöglichung einer universalen strengen Wissenschaft, also um Husserls altes Anliegen.²³³ Der Untertitel der *Krisis* lautet: „Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie“. Die *Krisis*-Schrift kann zu Recht als eine Zusammenfassung (und ein Weiterdenken) der verschiedenen Reflexionen Husserls über die möglichen Wege in die

²³³ In der *Krisis* schwört Husserl keineswegs seinem Ideal einer strengen Wissenschaft ab, wie immer wieder verlautet. Als Beleg wird vor allem der Satz aus Beilage XXVIII zur *Krisis* (Hua VI, 508-513) zitiert: „*Philosophie als Wissenschaft*, als ernstliche, strenge, ja apodiktisch strenge Wissenschaft - *der Traum ist ausgeträumt*“ (508). Dabei wird der rhetorische Charakter dieses Satzes übersehen. Wie schon im ersten Satz dieses Textes („Bestreitung der wissenschaftlichen Philosophie“) und dann im weiteren Textverlauf deutlich wird, geht es Husserl darum, nach den Weisen der zeitgenössischen Ablehnung der Idee strenger Wissenschaft zu fragen, und nicht um ein Selbstbekenntnis. - R. N. Smid weist darauf hin, daß dieser Text nicht, wie vom Herausgeber von Hua VI datiert, im Sommer 1935 entstanden ist, sondern im Jahr davor (Hua XXIX, S. XVIII). Dieser Text steht in der Tat in engem thematischen Zusammenhang zu Husserls sogenannter „Prager Abhandlung“, die er auf Einladung des Komitees zur Vorbereitung des Achten Philosophen-Kongresses in Prag 1934 als Antwort auf die gestellte Frage nach der „gegenwärtigen Aufgabe der Philosophie“ verfaßte (vgl. Hua XXVII, 184-221, und die Einleitung der Herausgeber, S. XXV-XXIX) und die die Keimzelle für den *Krisis*-Text darstellt (s. unten Anm. 31). So zeigt ein Textvergleich von Prager Abhandlung und Beilage XXVIII der *Krisis* in der Tat nicht nur eine Parallele in der rhetorischen Formulierung des Anfangsteils, sondern die Beilage nimmt auf das Thema der Abhandlung Bezug („Philosophie ist in Gefahr, d. i., ihre Zukunft ist gefährdet - sollte das nicht der Frage nach der gegenwärtigen Aufgabe der Philosophie als Frage in einer solchen Zeit einen ausgezeichneten Sinn geben?“ [Hua VI, 509]). Zudem charakterisiert sich der Text der Beilage als eine geschichtsphilosophische Besinnung; so heißt es schon im zweiten Teil des ersten Satzes: „Notwendigkeit der Besinnung - die Besinnung historisch - wie bedarf es der Geschichte?“ (Ebd. 508) Bei der Umarbeitung der Prager Abhandlung zum Wiener Vortrag wollte Husserl den Text „als einen *historischen Eingang* in die Phänomenologie“ ausarbeiten.

transzendente Phänomenologie angesehen werden.²³⁴ Bei diesen Überlegungen steht die Psychologie im Mittelpunkt eines umfassenden geschichtsphilosophischen Aufrisses²³⁵, dient mithin nicht mehr nur dem Zweck - wie noch in den Vorlesungen zur phänomenologischen Psychologie -, einen Zugang zur transzendentalen Subjektivität zu bahnen. Husserls bekannte These in der *Krisis* lautet, daß die neuzeitliche europäische Philosophie teleologisch auf die Ausbildung einer Transzendentalphilosophie ausgerichtet war, daß sie dieser teleologisch vorgezeichneten Idee jedoch nicht entsprach, weil ihr Verhältnis zur Psychologie nie eindeutig erhellt wurde: Es gelang nicht, das Verhältnis von empirischer und transzendentaler Selbstapperzeption zu klären (vgl. ebd. 205). Die Ursache hierfür lag für Husserl wiederum darin, daß sich die Psychologie an der objektivistischen Konzeption der neuzeitlichen Wissenschaft *more geometrico* und an ihrem psychophysischen Dualismus orientierte. Demzufolge trug sie „die Hauptschuld daran“, „daß die Transzendentalphilosophie aus ihrer peinlichen Situation keinen Ausweg fand“ (ebd. 206), da sie nicht die „notwendig vermittelnde Arbeit“ leistete für „eine konkret-handanlegende, von allen Paradoxien befreite Transzendentalphilosophie“ (ebd. 206 f.).

²³⁴ Zum Weg über die Psychologie treten noch die Wege über die Lebenswelt-Problematik (dritter Teil, Abschnitt A) und über eine geschichtsphilosophische Analyse (zweiter Teil). Kennzeichnend für die *Krisis*-Schrift ist, daß sich alle diese Wege durchdringen.

²³⁵ Die geschichtsphilosophische Hinleitung zur transzendentalen Phänomenologie darf somit als grundlegend für die ganze *Krisis*-Schrift angesehen werden. Darauf verweist schon die Vorgeschichte der Schrift: Im Sommer 1934 bat E. Rádl, der Organisator des Achten Internationalen Philosophen-Kongresses in Prag Husserl um eine Stellungnahme zur Frage nach der Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart. Husserl verfaßte daraufhin nicht nur einen kürzeren Beitrag, der in den Kongreßakten abgedruckt wurde (Hua XXVII, 240-244), sondern eine längere Abhandlung zum selben Thema (ebd. 184-221). Der Text wurde zur Grundlage für Husserls Wiener Vortrag vom Mai 1935 („Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit“, Hua VI, 314-348), und dieser Vortrag bildete seinerseits die Vorstufe für Husserls Prager Vorträge vom November desselben Jahres („Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Psychologie“), die mit wenigen Änderungen die Grundlage für den zu Husserls Lebzeiten erfolgten Teildruck (erster und zweiter Teil) der *Krisis*-Arbeit bildeten.

An dieser geschichtsphilosophischen Perspektive der *Krisis*-Schrift ist in unserem Zusammenhang zweierlei bedeutsam. Zum einen fällt auf, daß Husserl durchweg *Transzendentalphilosophie* und *Psychologie* gegenüberstellt, daß er also nicht von *transzendentaler Phänomenologie* und von *empirisch* oder *apriorisch* näher bestimmter Psychologie spricht. Die Rede von ‚Transzendentalphilosophie‘ könnte sich zwar dem geschichtsphilosophischen Absehen der Schrift entsprechend auf den teleologischen Sinn der wahren universalen Wissenschaft beziehen, wie er in der Neuzeit für Husserl in den transzendentalen Systemen seit Descartes durchbricht und sich in der transzendentalen Phänomenologie erfüllt, insofern diese die den eigentlichen Sinn aller Transzendentalwissenschaft zum Austrag bringende Wissenschaft vom Transzendentalen wäre; doch die Rede von ‚Philosophie‘ weist bei Husserl in erster Linie auf die von der Phänomenologie als Erster Philosophie unterschiedene Stufe der Zweiten Philosophie oder Metaphysik hin.²³⁶ Auch der Untertitel der *Krisis* ist ein Hinweis darauf, daß es in ihr - im Gegensatz zu früheren ‚Einleitungsschriften‘ Husserls - nicht mehr allein um die Hinführung zur Phänomenologie als Vorstufe zur phänomenologischen Philosophie geht, sondern um die Freilegung des vollen neuzeitlichen geschichtsphilosophischen Sinnes einer Transzendentalphilosophie, dessen entscheidendes, ihn offenbar machendes Moment die Phänomenologie ist. Diese geschichtsphilosophische, das Transzendente enthüllende Perspektive und nicht das Ziel einer didaktischen Hinführung in die transzendente Phänomenologie, wie etwa noch in den Amsterdamer Vorlesungen, ist für das Vorgehen Husserls in der *Krisis*-Schrift symptomatisch. Die geschichtsphilosophische Betrachtung ist zugleich eigentümlich dialektisch: Sie synthetisiert heterogene phänomenologische Vorgehensweisen (intentionale Psychologie - transzendente Phänomenologie) in einer vorgängig leitenden transzendentalphilosophischen Perspektive. Die ontologische Lebensweltanalyse steht somit, wie nun deutlicher wird, nicht auf einer eigenen Stufe, auf der sie *zudem*

²³⁶ Zu Husserls Begriff der Philosophie vgl. die Arbeit von K. Schuhmann, „Husserls Idee der Philosophie“, in: *Husserl Studies* 5 (1988) 235-256.

didaktisch vorwies auf das eigentlich und letztlich zu Enthüllende, die transzendente Subjektivität, sondern sie ist schon vorgängig umfängen, ‚aufgehoben‘ in die geschichtsphilosophische transzendente Betrachtung; sie ist ihrer mundanen Ausrichtung zum Trotz selbst schon (unvollständige) Analyse in transzendentaler Absicht. Daher lautet bereits die Überschrift des Paragraphen 35, der nur die erste, die mundane Epoché von den objektiven Wissenschaften behandelt: „Analytik der transzendentalen Epoché“, was widersinnig wäre, würde es sich um die Fassung einer eigenständigen Lebensweltwissenschaft handeln.

Zum zweiten entspricht der geschichtsphilosophischen Intention und der ihr eingeordneten Funktion einer ontologischen Lebensweltwissenschaft die Stoßrichtung der in der *Krisis* vorgetragenen Wissenschaftskritik. Husserl wiederholt in der *Krisis* seinen Vorwurf, die neuzeitliche Wissenschaft habe es zu keiner wissenschaftlichen Disziplin vom Eigenwesentlichen der Seele gebracht, doch die alternative Forderung heißt jetzt nicht Ausbildung einer apriorischen mundanen Psychologie wie etwa im *Logos*-Artikel. Das Scheitern in der Begründung einer wahren Psychologie gilt in der *Krisis* als Indiz für den verhinderten Durchbruch einer echten Transzendentalphilosophie. So lautet, wie wir sahen, Husserls Vorwurf an die neuzeitliche Wissenschaft, daß sie im Objektivismus steckengeblieben sei. Objektiv gerichtet ist aber noch jede mundan-apriorische Forschung, und überwunden werden kann der Objektivismus für Husserl nur mit der Aufdeckung des Weltverhältnisses der transzendentalen Subjektivität. Die Alternative zu der in der *Krisis* vorgetragenen Wissenschaftskritik besteht für Husserl mithin allein in der Ausbildung einer transzendentalen Philosophie, die die Stufen mundan-apriorischer und transzendentalphänomenologischer Forschung in sich aufgehoben hat. Somit ist auch die in der *Krisis* geäußerte Wissenschaftskritik ein Beleg dafür, daß es für Husserl offenbar eine selbständige ontologische Phänomenologie nicht mehr geben kann und daß dem Gedanken einer ontologischen Lebensweltwissenschaft eine eigenständige Bedeutung nicht mehr zukommt. In diesem Sinn stünde die von Husserl eingeschlagene Wegrichtung zur transzendentalen Lebensweltwissenschaft über die ontologische in keinem

Widerspruch zu seinem Verdikt einer mundan-apriorischen Psychologie.

Diese Position Husserls, die er in der *Krisis* bezüglich der Zurückweisung einer apriorischen mundanen Psychologie offenbar einnimmt, hätte für seine Auffassung vom Ganzen der Wissenschaften eine wesentliche Konsequenz. Denn die Aufhebung der Möglichkeit einer mundan-apriorischen Psychologie besagt nicht weniger als eine Störung des Gleichgewichts in Husserls Bauplan der Wissenschaften. Hatte Husserl früher den Gedanken einer Mathesis des geistigen Seins verfochten, die wie erwähnt in Analogie zur Mathesis des naturhaften Seins, wie sie mit der neuzeitlichen Mathematik für die Ausbildung der exakten naturwissenschaftlichen Disziplinen maßgebend wurde, entwickelt werden sollte, so bleibt nach den Ausführungen der *Krisis* diese Stelle leer. Die transzendente Philosophie übernimmt zwar die Aufgaben der apriorischen Psychologie, doch nicht im Horizont der Mundanität. Der von Husserl früher vertretene Anspruch einer Mathesis des Geistigen wird nicht mehr diskutiert. Die implizite Zurückweisung dieses Anspruchs erfolgt mit dem Hinweis darauf, daß es eine Mathesis vom Subjektiven nicht in der Gestalt einer objektiven Wissenschaft geben könne. Eigenartigerweise behält jedoch die apriorische Mathematik der Natur, deren Sinngeschichte im zweiten Teil der *Krisis* einer umfassenden Kritik unterzogen wird, ein prinzipielles Recht. Allerdings wird nicht recht deutlich, wieweit Husserls Kritik an der Mathesis der Natur und den neuzeitlichen Naturwissenschaften wirklich reicht. Es scheint Husserls Ansicht zu sein, daß nicht nur die objektive (freilich letztlich auch transzendental aufzuklärende) Haltung der Naturwissenschaft berechtigt sei, sondern daß wahre Naturwissenschaft sich in Form der objektiven, mathematisierenden neuzeitlichen Naturwissenschaften zu vollziehen habe. Husserl beanstandet daher nicht die Idealisierung seitens der exakten Naturwissenschaften als solche, sondern die Unaufgeklärtheit ihrer transzendentalen Grundlagen. Damit ist ein Unternehmen gefordert, das ohnehin nicht in die Domäne der mundanen Wissenschaft fällt.

Husserl forderte, wie er bereits im *Encyclopaedia Britannica*-Artikel schreibt, die Aufklärung eines „jeden Apriori“ als

„transzendentaler Leistung“ (Hua IX, 297). Wird mit der Feststellung des Apriori auch deren subjektive Methode durchsichtig, würden Paradoxie und Grundlagenkrisen der Wissenschaften aufgelöst (ebd.), und weiter: „Hinsichtlich der historisch gewordenen apriorischen Wissenschaften, geworden in transzendentaler Naivität, ergibt sich als Konsequenz, daß nur eine radikale phänomenologische Begründung sie in echte, methodisch sich völlig rechtfertigende Wissenschaften verwandeln kann.“ Husserl fügt noch hinzu: „Eben damit aber hören sie auf, positive (dogmatische) Wissenschaften zu sein und werden zu unselbständigen Zweigen der einen Phänomenologie als universaler eidetischer Ontologie.“ (Ebd.) Schon hier sind alle regionalen Ontologien auf die apriorische transzendente Phänomenologie bezogen. Doch die Unselbständigkeit der apriorischen Wissenschaften besagt nicht, daß nun die transzendente Phänomenologie deren Geschäft übernehmen würde. Denn diese klärt die transzendente Sinn-genesis etwa mathematischer Ideengehalte auf und operiert nicht selbst mit ihnen. Die apriorischen Wissenschaften erhalten einen transzendentalen Index, der besagt, daß sie sich selbst letztlich im Transzendentalen durchsichtig und dort im Umfang ihres wissenschaftlichen Zugriffs abgesteckt werden.

Selbst eine solche relative Selbständigkeit soll es für eine Mathesis des Geistigen den Ausführungen der *Krisis* zufolge nicht mehr geben, auch der Operationsbereich dieser Mathesis wird ins Transzendente verlegt. Das hätte zur Folge, daß das Wissenschaftsgefüge im Husserlschen Sinn nicht mehr zwischen den Polen der mundan-apriorischen Erforschung von Natur und Geist, denen ihre Grundlegung im Transzendentalen gegenüberstünde, aufgespannt würde. Vielmehr würde nun die Transzendentalphilosophie, die zugleich die Mathesis des Geistigen ist, nur mehr mit der mundan-apriorischen Mathesis der Natur kontrastieren und für ihre Begründung aufkommen. Dies wiederum würde bewirken, daß es nur mehr eine einzige Weise apriorischer Objektivität gäbe, eben die der mathematischen Wissenschaften. Abgesehen von der generellen Fragwürdigkeit, nur diese Objektivität der Mathesis des Naturhaften und nur als mathematische gelten zu lassen, könnte dieses Ergebnis allerdings paradoxerweise auch als ein Ausdruck

von Husserls spezifischer Kritik an den neuzeitlichen Naturwissenschaften genommen werden: Deren Zugriff wird die Psychologie radikal entzogen, sie selbst in ihrer Grundlegungsbedürftigkeit auf die Transzendentalphilosophie verwiesen.

Diese Lesart der Tilgung einer eidetischen (ontologischen) Psychologie in Husserls Spätwerk scheinen Bemerkungen Husserls, die er 1936 zum geplanten Schlußteil der *Krisis* niederschrieb, zu relativieren. Hier nämlich spricht Husserl von der Möglichkeit einer „Psychologie als objektiver Wissenschaft“ im Sinn einer „absoluten, universalen Ontologie“ (Hua XXIX, 170) nach dem Rückgang von der transzendentalen in die mundane Einstellung. Doch diese ontologische Psychologie erweist sich als Hilfswissenschaft der Transzendentalphilosophie, indem sie in bezug auf diese lediglich didaktischen Zwecken Genüge leisten soll. Sie soll zum einen „für den in der Welt seienden und auf den Boden der Welt sich stellenden Menschen“ weiterhin ‚Wegfunktion‘ für den Übergang in die transzendente Einstellung übernehmen, indem sie die zwingende Notwendigkeit dieses Übergangs einsichtig macht. Zum zweiten soll sie „Methode für eine Art von transzendentalen Aussagen“ sein, „die für die konstituierte Welt zu machen sind, auf die das menschliche Lebensinteresse normalerweise geht“ (ebd.). Solcherart wird sie zur Vermittlungsinstanz zwischen natürlicher und transzendentaler Einstellung, und zwar einmal im Übergang in die transzendente und zum anderen bei der Rückkehr in die natürliche Einstellung. Dies aber bedeutet, daß ihr in der Tat keine Eigenständigkeit in dem Sinn zukommt, daß sie ihre apriorischen Gehalte selbst zu verantworten hätte. Die zitierte Stelle verdeutlicht, daß Husserl im Zusammenhang seines geschichtsphilosophischen Konzepts der apriorischen Psychologie zwar noch eine Position einräumt, daß diese aber ganz auf die Transzendentalphilosophie bezogen ist: sei es in der Funktion einer Hinleitung in die transzendente Einstellung, sei es in der Funktion, mit (verweltlichter) transzendental-apriorischer Erkenntnis im Mundanen zu operieren. In dem einen Fall erhält sie als Brücke in die Transzendentalphilosophie ihre Berechtigung nur von dieser, im anderen Fall werden ihr die apriorischen Gehalte von der Transzendentalphilosophie vorgegeben. Diese Deutung vermag das

Aufgehen der phänomenologischen Psychologie in Transzendentalphilosophie *und* gleichzeitig die weiterhin bestehende relative Differenz beider plausibel zu machen, die eine relative ist, weil die phänomenologische Psychologie nicht mehr die volle Eigenständigkeit wie in Husserls früheren Konzeptionen besitzt.²³⁷

Wie die Überlegungen zum Verhältnis von transzendentaler Einstellung einerseits und Eidetik am Beispiel der Psychologie andererseits zeigen, bedarf selbst ein Standpunkt, wie er in der *Krisis* eingenommen wird, in der die Möglichkeit einer apriorischen Psychologie ins Transzendente aufgehoben ist, prinzipiell noch der eidetischen Einstellung: nicht nur zum Zweck der (mundanen) Fixierung und Klärung der noch verbliebenen Mathesis der Natur, sondern vor allem zum Zweck der Durchführung der Transzendentalphilosophie selbst und der Transzendentalphilosophie als apriorischer Mathesis des Geistigen sowie der ontologischen ‚Hilfswissenschaft‘ der Psychologie. Denn der Vollzug der transzendentalen Einstellung allein ergibt noch keine Wissenschaft; damit Transzendentalphilosophie als apriorische Wissenschaft möglich wird, bedarf sie, wie Husserl stets betont, zusätzlich der eidetischen Einstellung.²³⁸ Doch hier taucht eine Schwierigkeit auf: Die Aufklärung der Sinngenesis von Ideen durch die transzendentalkonstitutive Phänomenologie in der universalen Einklammerung der Weltsetzung erfolgt in apriorischer Allgemeinheit, welche jedoch nur sinnvoll erscheint in bezug auf eine mögliche Welt. Wird damit die Transzendentalphilosophie in ihrem Vollzug von transzendentaler und eidetischer Einstellung nicht zu einem Zwitterwesen, steht sie nicht selbst zwischen Transzendentalität und

²³⁷ Dieses Ergebnis stimmt mit dem Aufweis von Ströker („Husserls letzter Weg zur Transzendentalphilosophie im *Krisis*-Werk“, a.a.O.) überein. Ströker hebt das Zusammengehen von transzendentaler Phänomenologie und phänomenologischer Psychologie im Fall des Reduktionsgeschehens von der Differenz der unterschiedlichen Interessen ab, die für die Einstellungen von Transzendentalphilosophie einerseits und ontologischer Psychologie andererseits leitend sind.

²³⁸ Vgl. die Stelle in den *Cartesischen Meditationen*: „So erheben wir uns zur methodischen Einsicht, daß *neben der phänomenologischen Reduktion die eidetische Intuition die Grundform aller besonderen transzendentalen Methoden ist*, daß beide den rechtmäßigen Sinn einer transzendentalen Phänomenologie durchaus bestimmen.“ (Hua I, 106)

Mundanität, wenn eidetische Einstellung stets *Welt*, und sei es auch nur *mögliche* Welt, setzt, also an die Mundanität gebunden ist? Ist dies nicht ein widerspruchsvolles, ja absurdes Unternehmen? Oder ist es Ausdruck eines Verhältnisses, das nicht mit formallogischen Argumenten beurteilt werden darf, das de facto besteht, weil ihre Bestandteile nicht weiter rückführbare Prinzipien bilden? Ist aber Eidetik überhaupt auf Mundanität festzumachen? Um diese Fragen zu beantworten, soll Husserls Auffassung von der transzendentalen Konstitution ideal-allgemeiner Gegenstände darzulegen.

2.2.2. Eidetik und Transzendentalität

Husserl unterscheidet zunächst zwei Arten von allgemeinen Gegenständen: einmal die Allgemeinheiten, die unthematisch das Alltagsleben bestimmen und in der wissenschaftlichen Begriffsbildung zu Objekten des theoretischen Interesses werden können, und zum anderen die in der Ideation spontan erzeugten Aprioritäten. Husserl betont, daß die Konstitution der letzteren, der reinen Allgemeinheiten, von der Konstitution der ersteren, der empirischen Allgemeinheiten, grundsätzlich verschieden, von diesen völlig unabhängig ist (vgl. EU 385). Die empirischen Allgemeinheiten erwachsen aus den Horizontantizipationen des welterfahrenden Lebens: Welterfahrung zeichnet in ihrem Verlauf einen Bekanntheithorizont, eine Typik der erfahrenen Dinge, vor. Diese Typik läßt ihrer Vorzeichnung entsprechend jeden neu erfahrenen Gegenstand begegnen, dieser fügt sich in die Typik ein oder erweitert sie entsprechend (vgl. ebd. 381 f., 398 f.). Das Prinzip dieser passiven Vorkonstitution solcher Typisierungen ist für Husserl die Assoziation: „Das als individuell Neues Erfahrene ist zunächst nach dem eigentlich Wahrgenommenen bekannt; es erinnert an Gleiches (bzw. Ähnliches).“ (Ebd. 399) Das empirisch Allgemeine ist ein präsumtives Allgemeines, ein solches, zu dem „ein unbestimmt offener Horizont unbekannter Merkmale“ (ebd. 401) gehört, demzufolge sein Geltungsumfang ergänzt, Teile von ihm durchstrichen, es selbst begrenzt werden können. Nicht der bloße Umstand, daß empirische Allgemeinheiten Horizontanti-

zipationen entstammen, markiert ihren wesentlichen Unterschied zu den reinen Allgemeinheiten, sondern die Art und Weise, wie sie solchen Antizipationen erwachsen: indem sie den Horizont präsumtiv ansetzen, d. h. mit einer Seinsgeltung ausstatten (vgl. Hua IX, 84), die prinzipiell modalisierbar ist.

Beide Klassen von Allgemeinheiten, die empirischen wie die wesensmäßig reinen, verweisen für Husserl auf ein korrelatives Konstituiertsein in „zugehörigen Prozessen erzeugender Spontaneität“, in denen sie zu ursprünglicher Gegebenheit kommen (EU 397; vgl. Hua III, 43). Doch nur die empirischen Allgemeinheiten der Tatsachenswissenschaften sind, als fundiert in den Bekanntheitsvorzeichnungen des welterfahrenden Lebens (vgl. EU 401), auf faktische Wirklichkeit bezogen. Der spontane Akt der Wesenschau, der die reinen Allgemeinheiten gibt, löst sich hingegen durch seine willentliche Einklammerung aller Existenzsetzung bezüglich der Faktizität von aller Bindung an Wirklichkeit und hat es nur mit reinen Möglichkeiten zu tun (EU 423 f.).²³⁹ Die eidetische Methode (vgl. Hua IX, § 9, EU § 87) ist nicht an die jeweilig-zufällige Horizontantizipation der Erfahrung von Wirklichkeit geknüpft, sondern hat, indem sie sich von der Daseinsthesis des Faktums löst, den Horizont einer prinzipiell unendlichen Reihe von Möglichkeiten vor sich (EU 412 f.), für die jenes Faktum allenfalls den Ausgangspunkt bildet. Dieser Horizont der eidetischen Anschauung ist kein Wirklichkeitshorizont, da das auf ihn bezogene Erleben nicht in der Erfassung eines Wirklichen steht, dessen Seinsthesis seine Horizontantizipation bestimmt. Daher ist die Geltung der reinen Allgemeinheiten nicht präsumtiv. Reine Allgemeinheiten werden in einer Unendlichkeit des freien variierenden Durchlaufens gebildet und sind independent gegenüber Modifikationen des Gewußten aufgrund faktischer Erfahrung: Sie sind durch Erfahrung prinzipiell nicht zu durchstreichen und nicht zu begrenzen und können daher der Erfahrung Regeln vorgeben (vgl. ebd. 410). Der Vergleich mit der phänomenologischen Reduktion zeigt: Klammere ich das Tendieren eines Aktes (seine Seinssetzung) ein, führe ich

²³⁹ „Setzung und zunächst anschauende Erfassung von Wesen impliziert nicht das mindeste von Setzung irgendeines individuellen Daseins [...].“ (Hua III, 13)

also eine phänomenologische Reduktion durch, so wird das betreffende Aktgefüge in seinem Tendieren thematisch; klammere ich in eidetischer Reduktion die Seinssthesis eines (individuell) Gegenständlichen ein, so erhalte ich eine Mannigfaltigkeit von Möglichkeiten dieses Gegenständlichen. Phänomenologische wie eidetische Reduktion führen in ein Bodenloses, das bodenlos ist gemessen an den Ausgangsfaktoren von Geltungsboden und Faktum: Führt die phänomenologische Reduktion in einen Bereich *über* der Geltungsvorgegebenheit des Eingeklammerten, so „schwebt“ das herausgeschaute Allgemeine „in der Luft absolut reiner Erdenklichkeiten“ (Hua I, 104).

Daß die Wesen nicht in den vorkonstitutiven Prozessen gründen, die für die Konstitution empirischer Allgemeinheiten Grundlage sind, bedeutet nicht, daß sie für Husserl in gar keinem Bezug zu konstitutiven Leistungen stehen. Als Einheitsgeltungen sind sie hinsichtlich desjenigen konstitutiven Aufbaus befragbar, der diese Einheit hervorbringt. Damit werden sie zu Leitfäden für die betreffende konstitutive Aufklärung der jeweiligen Regionen des Seienden (vgl. ebd. 21). In unserem Zusammenhang ist nun wichtig, daß Wesen durch solche transzendental-konstitutive Aufklärungsarbeit keineswegs in ihrem Geltungsbestand relativiert (vgl. Hua III, 43) bzw. eidetische Einstellung und Forschung selbst in die transzendente Einstellung aufgelöst werden. Damit Wesen gegeben sein können, bedarf es des Vollzugs der eidetischen Einstellung, die - wie noch zu zeigen sein wird - von der transzendentalen Einstellung als solche nicht übernommen werden kann. Die transzendente Aufklärung von Wesen bedeutet das Verlassen der rein eidetischen Einstellung, nicht ihre Auflösung ins Transzendente; die Wesen erhalten durch die konstitutive Forschung zudem die transzendente Begründung ihrer Geltung.²⁴⁰

Wenn zur transzendentalen Aufklärung der Wesen die eidetische Einstellung, in der diese Wesen anschaulich wurden, verlassen

²⁴⁰ Vgl. Fink, *VI. Cartesianische Meditation*: „Die apodiktische Evidenz des Eidos, welches uns in der natürlichen Einstellung entgegentritt, erfährt durch die konstitutive Rückfrage eine Klärung, die nicht nur die unbedingte Geltung des Wesens legitimiert, sondern auch die letzten Gründe für die Notwendigkeit dieses Wesens: sein Warum, entschleierte.“ (HuaDok II,1, 87)

werden muß, wie verhält es sich dann bei der apriorischen Fassung aller transzendentalen Erkenntnisse? Belegt nicht schon der Umstand, daß die transzendente Reduktion, um sich zur Wissenschaft ausbilden zu können, der zusätzlichen apriorischen Einstellung bedarf, die prinzipielle Independenz letzterer? Wie aber ist das Zusammengehen von transzendentaler und eidetischer Einstellung zu verstehen, muß hierfür die eidetische Einstellung nicht von aller Mundanität ablösbar sein? In der Tat unterscheidet Husserl nicht nur die empirischen von den mundan-reinen Allgemeinheiten, sondern hebt von beiden die transzendentalen Wesensbestimmungen, die apriorischen Bestimmungen des Transzendentalen, ab. Für Husserl bedarf die transzendente Phänomenologie schon aus dem Grund der apriorischen Forschung, da in Anbetracht des heraklitischen Flusses des Bewußtseins induktiv-empirische Feststellungen grundsätzlich ausgeschlossen sind: „Das Faktum ist hier als das seines Wesens und nur *durch* sein Wesen bestimmbar.“ (Hua VI, 182) Überdies sucht sich Phänomenologie von Anfang an als apriorische Wissenschaft zu begründen. Auf welche Weise kann sie aber von eidetischer Forschung Gebrauch machen, ist diese eben nicht stets wenn auch nicht an die Setzung von Wirklichkeit, so doch an die mundane Setzung von Welt gebunden,²⁴¹ bzw. an eine „Wesensthesis“ (Hua V, 42), die „*eidetische* Existentialurteile“ (ebd. 83) fällt?

Husserl geht von der Möglichkeit aus, daß eine Wesenserfassung, die sich auf das transzendentalphänomenologisch Reduzierte richtet, dank der Reduktion wie diese nicht mehr auf dem Boden der Weltthesis steht (vgl. Hua IX, 74). Das aber heißt, daß der Setzungsmodus des Verweisungssystems der Außenhorizonte bestimmt, welche Art von Allgemeinheit jeweils vorliegt. Wie mit der mundan-eidetischen Wesensschau das Horizontumfeld eines Faktums aus dessen doxischem Verweisungssystem herausgenommen wird, um es in den Horizont reiner Möglichkeiten zu verwandeln, so kann das transzendentalphänomenologisch Reduzierte, das faktische

²⁴¹ „Mit der Intention auf eine Ideenschau ist die Welt mitgesetzt, jedes Faktum und jedes Eidos bleibt auf tatsächliche Welt bezogen, irgendwie weltzugehörig [...].“ (Hua IX, 74; vgl. EU 424)

transzendente Erleben selbst und seine enthüllbaren intentionalen Horizonte, vom Faktischen gelöst und in einen Horizont reiner Möglichkeiten überführt werden (vgl. Hua I, 105). Es zeigt sich jetzt genauer: Die mundan-eidetische Methode hat bezüglich des Gegenständlichen Daseinshaltung geübt; an Gegenständlichem die Daseinsthesis einklammern heißt aber (für Husserl), von der raumzeitlichen Individuiertheit des Gegenstandes abzusehen: Der Gegenstand ‚löst sich‘ von seiner faktischen Stelle und wird in unendlichen Exemplaren multiplizierbar. Dabei bleibt jedoch die Weltthese insofern in Kraft, als das subjektive Leben selbst nicht ebenfalls der Ausschaltung verfällt: Der von der Daseinsthesis entbundene Gegenstand ist nicht ein solcher eines seinerseits reduzierten Subjekts. Im Fall der transzendentalphänomenologischen Reduktion hingegen wird der subjektive Bezug auf Welt selbst inhibiert, so daß hier der Gegenstand der Wesensschau, das gesamte eingeklammerte Aktgefüge von ego - cogito - cogitatum, in keiner Weltthese mehr steht. Diesen Bereich der Bewußtseinsimmanenz hat Husserl im ersten Buch der *Ideen* im Blick, wo es darum geht, daß neben aller Ausschaltung von Transzendenz auch die Transzendenz des Eidetischen inhibiert werden soll (§§ 59 und 60), wobei von den materialen eidetischen Sphären einzig „die Wesenssphäre des phänomenologisch gereinigten Bewußtseins selbst“ (Hua III, 113) ausgenommen bleiben soll. Damit dies möglich ist, konstatiert Husserl einen Unterschied innerhalb der reinen Allgemeinheiten, welcher analog zur Unterscheidung zwischen immanenten und transzendenten individuellen Gegenständen verläuft: den Unterschied zwischen „immanenten“ und „transzendenten Wesen“ (ebd. 114). Die immanenten Wesen sind gegenüber den transzendenten solche, „die sich ausschließlich in den individuellen Vorkommnissen eines Bewußtseinsstromes vereinzeln in irgendwelchen dahinfließenden singulären Erlebnissen“ (ebd.). Auf diese immanenten Singularitäten richtet sich die Wesenserfassung des transzendentalen Bewußtseins (vgl. ebd. 140), indem diese Singularitäten einen Hof „singulärer Bewußtseinsmöglichkeiten“ (Hua XXV, 171)²⁴² aufweisen, die das ‚Material‘ für den

²⁴² „Wir stehen dann sozusagen in einer puren Phantasiewelt, einer *Welt absolut*

Durchlauf der eidetischen Variation bereitstellen.²⁴³ Das Eidos konstituiert sich als identischer Gegenstand in der Mannigfaltigkeit solcher Singularitäten; es selbst und sein Horizont für mögliche Abwandlungen stehen korrelativ dem Umfang dieser Abwandlungen, der Vielheit rein möglicher Vereinzelnungen, gegenüber (vgl. Hua XI, 403), ganz analog wie im mundanen Bereich, nur daß die Singularitäten hier im zweifachen Sinn pure Möglichkeiten sind: reine Phantasiemöglichkeiten und von der Weltthese entbundene Möglichkeiten.

Die prinzipielle Möglichkeit eidetischer Forschung im Horizont des transzendental gereinigten Bewußtseins belegt, daß die eidetische Einstellung nicht ausschließlich mit Mundanität korreliert und die eidetische Variation von transzendentalen Phänomenen zu solchen Wesen führt, die nicht in der Weltthese stehen. Bedeutet dies, daß die im Verbund mit der transzendentalphänomenologischen Reduktion aufgewiesenen Wesen mit der Aufhebung der Weltthese auch ihre Wesenstheorie verlieren? Wären sie dann noch reine Allgemeinheiten? Kann aber die Weltthese aufgegeben und gleichzeitig eine Wesenstheorie behauptet werden, die doch die Setzung einer *möglichen* Welt einschließt?

Eine bedenkenswerte Variante zu dieser Problemdiskussion legt Eugen Fink in der *VI. Cartesianischen Meditation* vor (HuaDok II,1). Daß auch das transzendental reflektierende Leben seinssetzend ist, weist Fink zurück und radikalisiert damit Husserls Auffassung. Fink unterscheidet zwischen dem phänomenologisierenden und dem konstituierenden Ich: Im Gegensatz zu letzterem stehe das erstere in keiner Seinstendenz, bilde kein Sein aus. Dasjenige Ich, das das Vorsein des seinkonstituierenden Ich zum Thema macht, könne gerade deshalb, weil es das Vorsein zum Thema hat, an keiner Seinssetzung teilhaben - was eben durch die phänomenologische Reduktion gewährleistet sei. Bei Fink ist also Seinssetzung identisch mit Weltsetzung, in der sich das transzen-

reiner Möglichkeit.“ (EU 424)

²⁴³ Von diesem Stil der Ideation bewußtseinsimmanenter Vorkommnisse ist eine andere ideelle Erfassung des Erlebnisstroms zu unterscheiden, die als regulative Idee im Kantischen Sinn den Strom in seiner Einheit zu fassen sucht (vgl. Hua III, 166).

dentale Ich zum mundanen verweltlicht. Dies entspricht aber durchaus Husserls Auffassung, wenn dieser den Akt der Einklammerung (Neutralisierung) und korrelativ sein Thema, die inhibierte Welt, von einer Seinsthesis ausnimmt. Freilich ist für Husserl (vgl. oben I.4.3. und unten IV.2.) der unmittelbare, rein neutralisierende Akt der Epoché eingebettet in ein Gefüge theoretisierender Vollzüge, die Existentialurteile aussprechen, doch auf der Grundlage der inhibierten Weltthesis. Es begegnet hier also die eigentümliche Sachlage, daß Seinssetzungen auf dem Boden eines universalen Entzugs der Seinssetzung getätigt werden.²⁴⁴ Entsprechend wird man sagen können, daß die Ideation transzendentaler Befunde vermöge der zugrundeliegenden transzendentalphänomenologischen Reduktion ebenfalls nicht in einer Weltthesis steht, aber eben doch, was ihren *theoretischen Zusammenhang* betrifft, in einer ‚Wesensthesis‘.²⁴⁵

Fink sieht deutlich das Problem, wie in einer *meontischen* Ansetzung des Phänomenologisierenden noch eine Eidetik möglich ist von etwas, das nicht ist, von den transzendentalkonstitutiven Strukturen, die die Seinstendenz ausbilden (ebd. § 9): Weder könne diese Eidetik vom selben Typus wie die in der mundanen Einstellung betriebene Eidetik sein, die als mundane eine Eidetik hinsichtlich des Seienden ist, noch verwandt sein mit der transzendentalkonstitutiven Aufklärung ebendieser Eidetik, welche Aufklärung ja nicht zugleich Klärung der von ihr selbst gebrauchten eidetischen Vorgehensweise besagt (ebd. 88 f.). Wenn das Transzendente als das Vorseiende eidetisch gefaßt werden soll, so könne dies zwar nur im Ausgang von der uns allein bekannten (mundanen) Eidetik geschehen, aber per analogiam, im Bewußtsein, daß diese Eidetik dafür eine unangemessene ist (ebd. 90). Finks meontische These führt zu der Annahme einer Produktivität des

²⁴⁴ Vgl.: „Als Phänomenologen vollziehen wir auch Setzungen, aktuelle theoretische Stellungnahmen, aber sie sind ausschließlich auf Erlebnisse und Erlebnis-korrelate gerichtet.“ (Hua V, 88)

²⁴⁵ Auch transzendental-eidetische Einstellung ist ein *Setzen*: nicht ein Setzen von „möglicher Welt schlechthin“ (vortranszendental), aber von Welt „als Phänomen im Möglichkeitsbewußtsein“, „als Welt möglicher Erfahrung, als ihr Intentionales“ (Hua VIII, 499).

phänomenologisierenden Zuschauers, der die „reinen Möglichkeiten‘ des Vorseienden zu den Geltungsgebilden einer transzendentalen Eidetik“ „ontifiziert“ (ebd. 93). Wie verträgt sich diese Ontifizierung mit der meontischen Position des Phänomenologen? Die meontische These Finks bezieht sich offensichtlich nur auf den Akt des Inhibierens und des Inhibierten, entspricht damit also Husserls eigener Auffassung. Im Ausbilden einer Eidetik aber verfährt der Phänomenologe setzend, indem er das ‚meontische Material‘, die transzendentalphänomenologischen Befunde, dadurch ontifiziert, daß er sie auf dem Boden der Wesensthesis ins Allgemeine hebt.

Doch bei Fink wird deutlich, daß der Befund eines setzenden phänomenologischen Vorgehens, setzend in der theoretischen Formulierung der erschauten Phänomene, darauf verweist, daß es für den Menschen offenbar gar nicht anders möglich ist, als mit einer prinzipiellen Begrenzung ins Transzendente einzutreten.²⁴⁶ Diese Begrenzung wird darin sichtbar, daß für den Menschen die Setzung von Sein schlechterdings unübersteigbar ist. Fink verdeutlicht dies mit seiner Rede der Ontifizierung im Vorgehen der Eidetik. Diese Schranke der mundanen Erfahrung kommt zudem darin zum Ausdruck, daß auch die „transzendente Erfahrung“ (Husserl) eben *Erfahrung* ist und als solche in Horizonten steht (vgl. unten IV.2.). Bezüglich der Eidetik gesprochen: daß der Stil der Gewinnung reiner Allgemeinheiten im Bereich des Transzendentalen strukturell der gleiche ist wie in der Mundanität. Mundaner wie transzendentaler Eidetik ist gemeinsam, daß jeweils ein Horizont von Möglichkeiten befragt wird. In Horizonten zu Stehen ist aber Merkmal des mundanen, umweltlich orientierten Lebens. Mit dieser Rückkoppelung des Phänomenologen an die Mundanität ist ein weiteres Moment eng verknüpft, das ebenfalls in der *VI. Meditation* diskutiert wird: die Einsicht in die Begrenztheit der sprachlichen Darstellbarkeit transzendentaler Verhältnisse durch notwendiges Angewiesensein auf die allein vorhandene mundane Sprache. Dies

²⁴⁶ Das Erschließen der transzendentalen Subjektivität könne, wie Fink in der *VI. Cartesianischen Meditation* feststellt, nur „am analogischen Leitfadens der Seinsidee“ vorgenommen werden. „Das gründet letzten Endes darin, daß wir zur transzendentalen Subjektivität nur im *Ausgang von der natürlichen Einstellung* und im Ausbruch aus ihr gelangen können.“ (HuaDok II, 1, 83)

darf nicht zu dem Trugschluß verleiten, jemals eine angemessene transzendente Sprache ausbilden zu können (vgl. HuaDok II,1, 83, 94). Die prinzipielle Unmöglichkeit hierzu gründet in der prinzipiellen Unmöglichkeit einer originären, dem Transzendentalen angepaßten Erkenntnis: Auch transzendente Erkenntnis ist immer von den Erfahrungs- und Erkenntnis schemata der mundanen Einstellung determiniert.

Husserl wie Fink gehen von der Notwendigkeit eidetischer Analysen im prinzipiellen aus. Es fanden sich keine Hinweise dafür, daß transzendente Einstellung die eidetische aufheben könne. Es zeigte sich nicht nur, daß transzendente Phänomenologie der Eidetik bedarf, die Problematik ihrer Stellung zum Transzendentalen wies insbesondere auf eine eigentümliche nicht zu übersteigende mundane Gebundenheit aller Theorie, auch der transzendentalen, hin. Damit aber indiziert das Problem der Eidetik einen Schnittpunkt zwischen Transzendentalen und Mundanem.

2.3. Motiv der transzendentalen Theorie

Die Frage nach dem Motiv der transzendentalen Theorie führt nicht nur zur Diskussion eines weiteren Schnittpunktes zwischen Transzendentalität und Mundanität; insofern sie den Bezug von transzendentaler Theorie und Praxis in einem zentralen Punkt trifft, faßt sie die bisherigen diesbezüglichen Untersuchungen zusammen. In der Frage nach dem Motiv ist die Frage nach dem Subjekt der transzendentalen Theorie impliziert, indem erstere die Aufdeckung der Bedingungen der Möglichkeit für die subjektive Disposition, die Einstellung, fordert, die dem betreffenden ‚Gebiet‘, dem Transzendentalen, korrelativ ist. Im Unterschied zu der im ersten Teil behandelten Frage nach dem Motiv für die Theorie als solcher spitzt sich die Fragestellung jetzt somit nicht nur hinsichtlich der Theorie als transzendentaler zu, sondern zudem in Hinblick auf das Wesen der transzendentalen Theorie.

Bei der Frage nach dem Motiv für die transzendente Theorie geht es darum, ob es für den theoretisch Eingestellten in der Mundanität eine Motivation dafür gibt, in den Status transenden-

taler Besinnung einzutreten. Schon das Thema des Übertritts aus der natürlich-praktischen Einstellung in die theoretische der Philosophie ließ deutlich werden, daß Husserl hierfür ein (vortheoretisches) Motiv zurückwies. Es zeigte sich aber, daß er eine Art von Mittelstufe zwischen praktischem und theoretischem Interesse ansetzte, einen Bereich ursprünglicher Theorie, den Bereich des *thaumázein*, des Staunens und der Neugier, und es zeigte sich, daß ein verborgenes Motiv in der Selbsterhaltung des Lebens lag. Ist die Sachlage im Fall der Motivation der transzendentalen Theorie ähnlich?

Schon in der Vorlesung „Grundprobleme der Phänomenologie“ von 1910/1911 heißt es: „Der Phänomenologie *braucht man gar keine Motive zu unterscheiden*, warum sie Erfahrungssetzung ausschaltet. Als Phänomenologie hat sie keine solchen Motive“ (Hua XIII, 156 f.), und Husserl fügt an: „Sie kann mit der Epoché beginnen und braucht nach weiteren Motiven nicht zu fragen.“ (Ebd. 157, Anm. 1) Husserl hat, wie gezeigt, stets betont, daß Epoché und Reduktion einem freien Willensentschluß entspringen - doch was motiviert einen solchen Entschluß? In einem späten Text vom Sommer 1936 formuliert Husserl: „Das transzendente Interesse also entspringt aus einer Motivation.“ (Hua XXIX, 268) Es ist eine Motivation, „die mich als Ich meiner jeweiligen Interessen voraussetzt“ (ebd.). Damit ist jedoch nur das Paradox der extremen Situation der Epoché ausgedrückt: Wie der Wille zur Epoché die Ausschaltung des Willenslebens besagt, so übersteigt das „transzendente Interesse“ (ebd.) alle Interessen auf dem Boden der Welt. Wie aber transzendente Epoché von der Vorgegebenheit dieser Interessen motiviert wird, bleibt unklar. „Die Anweisungen der Phänomenologie haben in der gesamten Lebenserfahrung des Einzelnen und der Geschichte keine Vorlage“, schreibt Husserl im zweiten Teil der *Ersten Philosophie*, sie „rekurrieren auf keine elementaren und typischen Vertrautheiten“ (Hua VIII, 122). Das aber heißt, daß sich für den Eintritt in die transzendente Einstellung aus dem Grund keine Motivation ausfindig machen läßt, weil dieses Geschehnis prinzipiell den Horizont aller bis dahin gekannten Motivationen, *die Welt*, übersteigt. Steht man auf dem Weltboden „immerfort in Motivatio-

nen“ (ebd.), so verfallen diese samt und sonders der Ausschaltung. Es bedarf eines vollkommenen Entzugs der Welt als des Erfahrungsbodens: „Erst wenn für mich im strengsten Sinn nichts mehr ‚da‘, seiende Wirklichkeit ist, kann ich mich selbst als transzendentes Subjekt erfassen“ (ebd. 79). Was aber ist es, das die Ausschaltung, den Entzug, in Gang zu bringen und die „habituell fortwirkende Motivationskraft“, den „Motivationszwang des natürlichen Lebens“ (ebd. 77, 79) außer Aktion zu setzen vermag?

Ausführlicher als Husserl erörtert Fink die Frage nach der Motivation für die transzendente Phänomenologie zu Beginn des Paragraphen 5 der *VI. Cartesianischen Meditation* („Das Phänomenologisieren als Reduzieren“); auch diese Passage ist von Husserl kommentiert (vgl. HuaDok II,1, 33-40)²⁴⁷. Fink betont ebenfalls, daß es „eine ‚zwingende‘ Motivation für die phänomenologische Reduktion“ „in der natürlichen Einstellung“ nicht gebe (ebd. 35), „Wege in die Phänomenologie, im Sinne einer *kontinuierlichen Motivation*, in der natürlichen Einstellung beginnend und folgerichtig zwingend überleitend in die transzendente Einstellung, *gibt es nicht*“ (ebd. 37), denn: „Solange wir in der natürlichen Einstellung stehen, ist das phänomenologisierende Tun nicht einmal seiner *ganz leeren Möglichkeit* nach vorgegeben“ (ebd. 31).²⁴⁸

Bezeichnenderweise sieht auch Fink eine Zwischenstation, die zwischen den scheinbar unüberbrückbaren Gegensätzen von mundan-natürlicher und transzendentaler Einstellung vermittelt. Diese Zwischenstation versucht er in Anlehnung an Husserls Reflexionen über die möglichen Wege in die transzendente Phänomenologie zu fassen: Nicht diese Wege selbst bilden jedoch

²⁴⁷ Husserls Anmerkungen zum Text Finks zitieren wir nach Seite und Nummer.

²⁴⁸ Vgl. Husserl, HuaDok II,1, 131/408: Im „äußersten Horizont menschlicher Möglichkeiten als Erdenlichkeiten menschlichen Daseins, menschlicher Leistungsgebilde etc.“ „kann keine Phänomenologie vorkommen“. - Mit Recht bemerkt J. G. Hart: „The radicalization of the transcendental reduction does not lie in the same direction in which the human, in the natural attitude, can come to the deeper understanding of personal life, no matter how ‚radical‘ or ‚deep‘ an understanding that might be.“ (*The Person and the Common Life*, a.a.O., 34)

Zugänge zum Transzendentalen von der Mundanität aus, denn eben Übergänge solcher Art gibt es nicht; vielmehr fungieren „*extreme Situationen* der natürlichen Einstellung“, in denen „die transzendente Erkenntnis aufblitzen“ könne (ebd. 38), als Sprungbretter. In eine solche extreme Situation gelange man z.B. auf dem Weg über die intentionale Psychologie (die ursprüngliche Ansicht Husserls),²⁴⁹ wenn diese in ihrer vollen Konsequenz ergriffen und die Einsicht, daß Welt allein die in meinen Meinungen korrelativ gesetzte sei, als Ausgangspunkt genommen werde, das meinende weltliche Leben und seine in ihm nicht aufklärbaren Paradoxien der Weltsetzung zu transzendieren (vgl. ebd. 38 f.).

Diese Möglichkeit der Überschreitung erwächst aus der Abgründigkeit des Weltlebens, aus der prinzipiellen Diskontinuität, in der es zu seiner transzendentalen Erhellung steht. Die Motivation zu dieser Überschreitung ist also so wenig mundan vorgegeben, wie sie kontinuierlich oder gar notwendig ist, sie entspringt als ‚transzendente‘ (vgl. ebd. 39) vielmehr gerade der Un-Möglichkeit mundaner Hinleitung. Das vermittelte-unvermittelte „Vorerschauen des transzendentalen Horizontes“ (Husserl, ebd. 37/88) im diskontinuierlichen Aufspringen der transzendentalen Erhellung (ebd. 37) ist der einzig mögliche Weg, der von der naiv-mundanen Einstellung in die transzendente führt. In dieser Auffassung zeichnet sich schon die immanente Konsequenz vor, mit der die phänomenologisch-psychologische Einstellung in die transzendente umschlägt. Doch diese Konsequenz ist nur eine solche von der transzendentalen Blickweise selbst her, sie besagt nicht eine kontinuierlich verlaufende oder gar zwingend zu verlaufende Schrittfolge aus der mundanen Situation.

Diese Struktur des vermittelt-unvermittelten Wegs in die transzendente Subjektivität ist die des Ausbrechens aus einem Zirkel.²⁵⁰ Aus ihm führt kein kontinuierliches Beschreiten eines Wegs, sondern nur ein plötzliches Aufspringen. Diese Situation des

²⁴⁹ Vgl. Hua V, 147; Hua VIII, 139, 416; Hua XV, 554; Hua XXVII, 181.

²⁵⁰ Schon Fink verweist darauf, daß es sich hierbei nicht um ein hermeneutisches Problem handelt; der in Rede stehende Zirkel sei kein „Zirkel des Verstehens“ als „die *formale Grundstruktur des Verstehens* überhaupt, solange man in der *natürlichen Einstellung* verbleibt“ (HuaDok II,1, 42).

Ausbrechens aus einem Zirkel wird noch dadurch verschärft, daß es bei der Problematik des Eintritts in die transzendente Einstellung nicht um objektives und objektivierbares Sein geht, sondern um den radikalisierten Selbstbezug des Fragenden. Um das eigene Selbst schon in psychologischer Einstellung vor den Blick zu bekommen, bedarf es einer willentlichen Umstellung des auf Gegenständliches fixierten naiven Bewußtseins. Wurde das Selbst aber schon in psychologischer oder phänomenologisch-psychologischer Einstellung Thema der Reflexion, dann ist eine Wegrichtung eingeschlagen, die verdeckterweise auf die Eröffnung des transzendentalen Forschungsfeldes zielt: Es ist, wie Fink schreibt, darin „die Besinnung auf das tiefste ‚Selbst‘: die eigene, von meinem Menschsein verdeckte Lebenstiefe als konstituierende Subjektivität“ „involviert“ (ebd. 34 f.). Die Aufdeckung dieses Involviertseins durch die phänomenologische Selbstbesinnung liegt aber nicht im Horizont der menschlichen Möglichkeiten (vgl. ebd. 36), sie bedarf jenes Sprunges aus dem Zirkel.

Der von Husserl zitierte Akt der Freiheit im Vollzug von Epoché und Reduktion besagt also genau dieses Vorspringen in einen Möglichkeitshorizont, der nicht eröffnet ist, im Sprung sich aber auftut. Zum Zweck der Freilegung der tiefsten Schicht des Selbst muß sich die phänomenologische Reduktion selbst voraussetzen (ebd. 40), das heißt, der von der mundanen Situation aus anfangende Phänomenologe muß sich selbst als Phänomenologisierender in Anschlag bringen. Das Frappierende an dieser Voraussetzung ist, daß sie schon in dem Moment eingelöst wird, in dem sie angesetzt ist. Damit unterscheidet sie sich völlig von der universalen Voraussetzung der Welt in der Einstellung des mundannatürlichen Lebens, ja mehr noch: In der Einlösung der Voraussetzung des Phänomenologisierenden und mit ihm der Erschließung des transzendentalen Feldes erfolgt zugleich die Möglichkeit, auch die universale Setzung von Welt einzulösen. Es scheint, als sei der Grundzug, Voraussetzungen machen zu müssen, ein notwendiger Grundzug des endlichen mundanen Lebens, und nur mit Hilfe einer Voraussetzung gelangt dieses in die transzendente Einstellung, in der es sich relativ übersteigen kann: Auch das Transzendente wird für es zu jenem schon erwähnten neuen Erfahrungsboden, der

jedoch vor allem nach der neuerlichen Reflexion auf das phänomenologisierende Tun nicht mehr die naive Vorgegebenheit der Welt meint. Als Fazit der Frage nach der Motivation der transzendentalen Einstellung kann somit dieser Satz Finks gelten: „Die Motivation des Reduzierens ist das Erwachen einer Fragwürdigkeit, die zwar in der natürlichen Einstellung auftritt, aber prinzipiell den Horizont aller in der natürlichen Einstellung möglichen Fragen ‚transzendiert‘.“ (ebd. 40 f.)²⁵¹

Jene extremen Situationen als Brücke von der Mundanität in die transzendente Einstellung können theoretischer Art sein (wie der Weg über die intentionale Psychologie), aber auch praktischer. Von einer solchen praktischen Situation als Träger für eine Motivation zum Durchbruch der transzendentalen Einstellung spricht Husserl in der kurzen Beilage VIII zur Sechsten Meditation. Die universale Tendenz der Weltkonstitution, die „immerfort auf Mundanisierung“, auf Endkonstituiertsein, gehe (HuaDok II,1, 195), könne zu einem Bruch im Weltleben führen. „Dann erst, nachdem Weltleben im Fortgang Einheit einer Interessenbefriedigung ständig verspricht und zeitweise zu erfüllen scheint, die wachsende Gefühlsstimmung der Unzulänglichkeit der so nie zu gewinnenden wirklichen Befriedigung und Motivation zum Durchbruch einer neuen Tendenz, einer Abkehr von der Weltlichkeit, schließlich einer entschiedenen Epoché und nun dazu in Beziehung gesetzt: die Wissenschaft und ihre Funktion - universale Weltwissenschaft, universale Wissenschaft in der Epoché.“ (Ebd.) Diese Stelle ist deshalb von besonderer Bedeutung, weil in ihr auf den Zusammenhang einer Möglichkeit der Motivation für den Durchbruch der transzendentalen Einstellung mit dem universalen Lebensinteresse einerseits sowie der Wissenschaft und ihrer Praxisfunktion andererseits hingewiesen wird. Husserl macht deutlich, daß eine praktische Situation nicht den Übertritt ins Transzendente

²⁵¹ Allerdings: „Diese ‚Einbrüche in die transzendente Dimension‘ geben nicht vor die transzendente Subjektivität als im allgemeinsten vertraute und geformte Dimension, als ‚Welt‘, erschauen nicht, gewissermaßen apriori, die Universalstrukturen des transzendentalen Lebens, übernehmen nicht die Funktion einer vorgängigen Führung aller weiteren individualisierenden Erkenntnisse als vorbereiteten Horizont aller Unbekanntheiten.“ (HuaDok II,1, 42/110)

motiviert, gleichwohl aber in eine extreme Situation führen kann, in der eine solche Motivation aufspringt. Die praktische Situation resultiert ihrerseits aus der Diskrepanz zwischen der Induktivität des welterfahrenden Lebens und dem universalen Daseinsinteresse: Die unabschließbare Induktivität der Welterfahrung, die Husserl zufolge für das vor- und außerwissenschaftliche Leben ebenso gilt wie für die empirische Wissenschaft und die das endlose Hineinschreitenkönnen in den universalen Welthorizont besagt, bezeichnet zugleich für das Weltleben eine absolute, für es unüberwindliche Grenze: nämlich den Welthorizont selbst nie ‚einholen‘, das permanente Verwiesensein auf ihn, d. h. die Tendenziösität der Weltkonstitution nicht übersteigen zu können. Solange Welt immer nur als Horizont antizipiert ist, ist eine Erfüllung des erfahrenden (praktischen wie theoretischen) Interessenlebens nie zu erlangen, mit jeder gewonnenen Evidenz sind neue Horizonte der Erfahrungsmöglichkeiten vorgezeichnet. Diese nie vollständig zu erreichende Interessenbefriedigung des welterfahrenden Lebens läßt jene Stimmung einer „nie zu gewinnenden wirklichen Befriedigung“ entstehen. Bei dieser intendierten Befriedigung kann es sich nur um das Telos des Weltlebens selbst handeln: um sein Daseinsinteresse, sein Interesse an seiner selbst um seiner selbst willen, um seiner standhaltenden Sicherung willen. So steht ja auch alles welterfahrende Leben, das theoretische wie praktische, im Dienst dieses umgreifenden Daseinsinteresses.

Alle Tätigkeit im Welthorizont vermag das Lebensinteresse nicht wirklich zu befriedigen. Auch alle objektiv gerichtete und das ist alle vortranszendente Wissenschaft kann diese Befriedigung nicht verschaffen noch vermag sie (der extreme Fall der reinen Innenpsychologie ausgenommen), die Bedingungen der Möglichkeit für dieses Unvermögen aufzudecken. Objektive Wissenschaft und objektive Wahrheit unterstehen, wie alles Tun, dem universalen Lebensinteresse als letztem Zweck.²⁵² Das aber heißt, daß das Telos

²⁵² Objektive Wahrheit „erwächst ursprünglich aus dem Bedürfnis der menschlichen Praxis, als Absicht, das schlicht als seiend Gegebene (den in der Seinsgewißheit als verharrend antizipierten Gegenstandspol) gegen die möglichen Modalisierungen der Gewißheit zu sichern“ und gehört somit „ausschließlich in die Einstellung des natürlich-menschlichen Weltlebens“ (Hua VI, 179).

des universalen Lebensinteresses seinen Zielsinn nicht im nur mundan Gegebenem und in mundaner Wissenschaft besitzen kann. Das Lebensinteresse muß eine *aktivierbare Affinität zum Transzendentalen* aufweisen. Es kann somit, zunächst scheinbar paradox, als Weltleben seine Grenze nicht in diesem selbst besitzen, das immerfort auf Gegenstandspole im Welthorizont bezogen ist. Um aber, als Weltleben, gegenüber dem, was dieses Leben prinzipiell transzendiert, eröffnet werden zu können, muß es in sich selbst mehr sein als nur Weltleben.

Die Bedingung der Möglichkeit zur Überschreitung des Weltlebens und die Richtung, die jene Überschreitung einschlagen muß, sind somit eins: Sie liegen im Selbstbezug des Weltlebens, und zwar so, daß dieses sich in seinem Selbstbezug radikal, nämlich als anderes als nur dieses, erfährt;²⁵³ es muß sich selbst als das erfahren, was es an sich ist: transzendente Subjektivität. Die transzendente Umstellung besitzt keine Motivation im Weltleben, gerade weil sie dieses selbst betrifft, und doch nur aus dem Grund, weil sie es betrifft, gibt es für dieses eine Möglichkeit des Aus- und Übergangs. Denn alle Motivation innerhalb des Weltlebens würde immer wieder nur zu Mundanem führen. Nur weil das Weltleben an sich schon anderes ist, als was es für sich ist, ist für es die Möglichkeit eröffnet, auch dieses Ansich in ein Fürsich zu verwandeln. Der Zirkel des mundanen Verstehens besagt in der Geradehin-Einstellung das Verwiesensein auf den Welthorizont und die Gegenstände in ihm. Dieser Zirkel wird erst durchbrochen, wenn im radikalen Selbstbezug des Weltlebens anstelle des Welthorizonts der transzendente Horizont aufgetan wird.

Da das Weltleben an sich transzendentales Leben ist, lebt es im Stande der „Weltkindschaft“ in einer Zerrissenheit mit sich selbst, ohne diese Zerrissenheit als solche zu bemerken: Es ist als an sich transzendentales mundan sich auslegende Subjektivität. Da Befriedigung in Husserls Intentionalitätskonzept die Erfüllung einer Intention besagt und da jedes Interesse auf möglichst vollständige und standhaltende Befriedigung zielt, besteht für das Weltleben die

²⁵³ Der Anfang der Transzendentalphänomenologie „müßte also nichts sein - nichts Weltliches“ (Hua VIII, 473).

prinzipielle Unerfüllbarkeit seines Lebensinteresses nicht nur deshalb, weil es auf die Unendlichkeit der Horizontvorzeichnungen verwiesen ist, sondern - und nur daher ist es dieser Unendlichkeit überantwortet - weil es sich selbst nie einzuholen vermag: Das Lebensinteresse ist ja deswegen das universale, weil es in ihm einzig und allein um das Leben selbst und als solchen geht, seine Intention nach Befriedigung zielt somit in der Tat nur scheinbar auf Gegenständliches in der Welt, sein Telos, der Grund des eigenen Selbst, weist ins Transzendente. Doch diese Teleologie ist in der Mundanität verdeckt, statt dessen steht die durch die Weltkonstitution vorgezeichnete teleologische Struktur im Lichtkegel des mundanen Interessenlebens. Wenn diese Struktur jedoch permanent enttäuscht wird, kann das Vertrauen in das spendende Licht so geschwächt werden, daß die Bahn selbst, in der bislang Erfüllung gesucht wurde, fragwürdig und diese Fragwürdigkeit in der Tat zu einem *Movens* wird, in die andere Bahn einzuschwenken: von der Gegenstandsfixiertheit zur Infragestellung des Selbst überzugehen.

Diese Abkehr kann offenbar auf mannigfache Weise erfolgen, nicht nur in der Gestalt der Theorie.²⁵⁴ Im europäischen Kulturkreis wurde sie aber in erster Linie in der Theorie intendiert und Husserl zufolge nur mit der transzendentalen Phänomenologie an den wirklichen Anfang ihrer Realisierung gebracht. Man könnte sagen, daß die *Struktur* dieser Abkehr nur phänomenologisch sichtbar werde. Verweist die vortranszendente Theorie mit einer gewissen inneren Notwendigkeit auf die Selbstenthüllung der transzendentalen Subjektivität durch die Phänomenologie, gibt es also dieses immanente Telos schon mit der Urstiftung der Theoria - oder ist der Sprung von der vortranszendentalen zur transzendentalen Theorie Zufall? Bekanntlich verfißt Husserl das Erstgenannte: Wenn bereits die ursprüngliche Theorie wirkliche universale Wissenschaft sein wollte, so implizierte sie damit eine subjektives wie objektives Sein umspannende Wissenschaft auf dem Boden einer radikalen Selbstvergewisserung des Lebens. Theorie gelangt

²⁵⁴ Es sei hier nur auf die Mystik, den Zen-Buddhismus und das Kunstschaffen verwiesen. Vgl. James G. Hart, „Transcendental Phenomenology and Zen Buddhism. A Start of a Conversation“, in: *Zen Buddhism Today (Annual Report of the Kyoto Zen Symposium)* 5 (1987) 145-160.

Husserls Ansicht nach erst dann in den Gang ihrer wahren Verwirklichung, wenn, wie gezeigt, in ihrer *Grundlegung* alle praktischen Abzweckungen ausgeschaltet sind, und dies führt mit innerer Konsequenz zur Ausschaltung desjenigen Rahmens, der aller Praxis vorgezeichnet ist: zur Inhibierung des Welthorizonts. Der Umstand, dem Theorie ihren Anstoß verdankt, das universale praktische Interesse, verflüchtigt sich in dem Moment, wo Theorie ihr Ziel erreicht. Doch dies ist nicht korrekt: Das universale Daseinsinteresse ‚tendiert‘ ja selbst, wie wir jetzt sahen, zur Aufhebung des Welthorizonts. Wird die Sachlage dadurch aber nicht noch paradoxer? Die Praxis als ihr eigener Totengräber?