

IV. Transzendentalität und Praxis

Husserls Auffassungen von der Pluralität der Einstellungen, der unaufhebbaren Eigenständigkeit der eidetischen Reduktion auch innerhalb der transzendentalen Phänomenologie und schließlich der nicht vorgezeichneten Möglichkeit eines Übergangs von der mundanen in die transzendente Einstellung verwiesen auf Schnittstellen von Transzendentalität und Mundanität. Ferner deutete sich an, daß auch beim Übertritt in die transzendentalphänomenologische Einstellung eidetisch-transzendente Theorie auf spezifische Weise an die Mundanität geknüpft ist. Die nähere Bestimmung dieser ‚verharrenden Praxis‘ soll deutlich machen, daß Praxis dem Transzendentalen nicht ausgeliefert wird und der Phänomenologe auch im ‚Überschreiten‘ der Praxis an sie gebunden bleibt. Ist dies in der Tat zu belegen, dann erweisen sich die Schnittflächen von Mundanität und Transzendentalität nicht lediglich als Überschneidungen von transzendentelem und mundanem Sein, als Ort der Verschmelzung beider Seinsbereiche, sondern bestätigen vor allem, daß das transzendente Sein nur in einer eigentümlichen Bindung an die Mundanität erschlossen werden kann: daß der phänomenologische Zuschauer nicht auf solche Weise Eintritt in die Transzendentalität erlangt, daß er ganz in ihr aufginge. Damit aber wird die Phänomenologie selbst zum Schnittpunkt zwischen transzendentelem und mundanem Sein in dem Sinn, daß sie beides miteinander vermittelt. Zugleich ist ein Vorschlag zur Auflösung jener Paradoxie formuliert, wie es vorstellbar sei, daß transzendente Theorie eine Funktion für die Praxis ausübt, wenn sie sich von aller Praxis absetzen muß, um sich selbst zu gründen: Denn nun ist deutlich geworden, daß dieses Absetzen ein *relationales* ist; der Phänomenologe stößt sich zwar in der Tat von *aller* Praxis ab, indem er die Generalthese der Welt einklammert, doch erfolgt diese Abstoßung nicht *toto coe-*

lo: Sie wird nur bezüglich dieser Thesis und eines bestimmten reflexiven Verhaltens des phänomenologisierenden Ego unternommen. Nur so vermag Phänomenologie als *vermittelnde Instanz* zwischen Transzendentalität und Mundanität zu fungieren.

Auf dieser Basis kann die Praxisfunktion der transzendentalen Theorie im Sinn Husserls bestimmt und die eingangs formulierte These bekräftigt werden. Zunächst gilt es jedoch nach derjenigen Disziplin zu fragen, die die Möglichkeit zur Realisierung dieser Praxisfunktion zum Thema macht. Kann dies noch Aufgabe der Praktik im Husserlschen Sinn sein? Verfäht nicht die Praktik als regionale Ontologie, ja selbst in ihrer extremen Form als universale Vernunftlehre, noch vortranszendental? Zur Gewinnung eines Leitfadens sei die folgende These formuliert: In seiner Spätphilosophie hebt Husserl den früher von ihm definierten Aufgabenbereich von Ethik und Praktik auf und läßt die ethische Fragestellung in ein teleologisch-metaphysisches Gesamtkonzept einmünden. Das Problem von Endlichkeit und Unendlichkeit erweist sich dabei als das Problemfeld, in dem sich die Aufhebung von Ethik in Teleologie vollzieht. Sodann ist der Sinn jener ‚verharrenden Praxis‘, die den Phänomenologen an die Mundanität bindet, deutlicher herauszustellen. Dies soll dadurch geleistet werden, daß das Geschehen von Entweltlichung und Wiederverweltlichung einer gegenüber den bisherigen Ausführungen vertieften Prüfung unterzogen wird. Schließlich wird klarzulegen sein, wie einerseits der Sachverhalt einer derart sich durchhaltenden Praxis mit der Differenz von Transzendentalität und Mundanität sowie andererseits die Relationalität des phänomenologischen Zugriffs mit der absoluten, universalen transzendentalen Teleologie, in die die Praktik aufgehoben wurde, vereinbar sind; d. h., es wird um die Problematik von Einheit und Vielheit vor dem Hintergrund des Husserlschen Differenzdenkens gehen müssen.

Dieser Teil diskutiert drei Problembereiche: 1. Der erste Abschnitt behandelt die Mundanität in Relation auf die Transzendentalität: Als erstes soll in Husserls Werk die fortschreitende Aufhebung der Ethik in transzendente Teleologie aufgewiesen werden. Als zweites rückt, am Leitfaden der Problematik von Endlichkeit und Unendlichkeit, die Blickrichtung der transzendentalen Phänomenologie auf die transzendente Subjektivität nach zwei wesentlichen

Seiten hin ins Thema: einmal bezüglich des Idealisierungsprozesses neuzeitlicher Wissenschaft und zum anderen bezüglich der teleologischen Geschichte der transzendentalen Subjektivität als solcher. 2. Im zweiten Abschnitt wird die Transzendentalität in Relation auf die Mundanität in den Blick zu nehmen sein. Der genauere Nachweis, wie sich die Praxisgebundenheit des Phänomenologen auch bei seinem Übertritt in die transzendente Einstellung durchhält, verschafft die Basis, die vermittelnde Stellung der Phänomenologie zwischen Transzendentalität und Mundanität zu kennzeichnen. In einem zweiten Schritt soll dargelegt werden, wie diese Position der Phänomenologie mit Husserls Auffassung des Verhältnisses von Universalität und Pluralität zusammenstimmt und eines das andere zu erhellen vermag. Schließlich gilt es, die Praxisfunktion der transzendentalen Theorie abschließend zu bestimmen und nach den Grundstrukturen der solcherart durch Phänomenologie verwandelten Praxis zu fragen. 3. Wird auf diese Weise die Verwandlung der Praxis über die Instanz der Phänomenologie als vermittelt gedacht, so gehen wir zum Schluß der Frage nach, ob ein derartiges Verwandlungsgeschehen auch als Resultat einer direkten Modifikation der Praxis nachzuweisen ist, fragen also nach der Weise, wie Transzendentalität in Praxis unvermittelt einbrechen kann.

1. Transzendente Theorie und Praktik

1.1. Teleologie und Praktik

Fragt man nach dem Ort der Ethik in Husserls Werk der dreißiger Jahre, gerät man in Verlegenheit. Man konstatiert das Paradox, daß Husserl in dieser Zeit zwar Themen von ethischer Relevanz behandelte, aber kaum mehr von ‚Ethik‘ sprach. Im folgenden soll dieses Paradox expliziert und ein Vorschlag zu seiner Auflösung formuliert werden. Die These lautet, daß Husserl im Spätwerk die Ethik bis an ihre Aufhebung führte und daß der Grund hierfür in der von ihm vorgenommenen engen Verknüpfung der ethischen mit der teleologischen Fragestellung und in der gesteigerten Dominanz seines teleologischen Konzepts zu suchen ist. Ethik als philosophische

Disziplin wurde auf diese Weise selbst implizit problematisiert und in eine neue Gestalt übergeführt. Wir versuchen einen Problemkomplex zu erörtern, der, obgleich er für Husserls spätes Philosophieren den Rahmen abgab, nur bruchstückhaft seine literarische Fassung fand und anhand dieser Bruchstücke zusammengefügt werden muß. Da aber Husserl Teleologie und Ethik nicht erst im Spätwerk miteinander konfrontierte, ist jene Zusammenfügung nur durchzuführen, wenn deutlich wird, inwiefern die späte Konzeption aus den Vorstufen resultierte. Daher sollen zuerst die Hauptentwicklungsphasen umrissen werden, in denen Husserl zum Verhältnis von Teleologie und Ethik Stellung bezog. Hierbei wird mehrfach an die Ergebnisse des zweiten Teils anzuknüpfen sein. Wir heben in der Entwicklung des Verhältnisses von Ethik und Teleologie bei Husserl vier Abschnitte heraus: Symptomatisch für Husserls frühe Auffassung von Teleologie und Ethik können die Ausführungen gelten, die in Zusammenhang mit seinen Ethikvorlesungen von 1911 stehen. Wesentliche Relaisstellen für sein späteres Ethikverständnis bilden einerseits die *Kaizo*-Aufsätze von 1922/1923 und der Anfangsteil der Vorlesung „Einleitung in die Philosophie“ aus derselben Zeit sowie andererseits das Manuskript über „Universale Ethik“ von 1931 (A V 22); dieser Text leitet über zu Husserls später Auffassung von Teleologie und Ethik, wie sie ansatzweise vor allem in den Manuskripten der E III-Gruppe (aus den Jahren 1931 bis 1934) dargelegt ist.

1. Der die Vorlesung über Grundprobleme der Ethik und Wertlehre vom Sommersemester 1911 (Hua XXVIII, 163 ff.) einleitende Abschnitt expliziert die Idee der Philosophie. Das Ergebnis dieser Bestimmung sei hier zusammengefaßt. Husserl bestimmt Philosophie als Wissenschaft von der Idee vollkommener, absoluter Erkenntnis (ebd. 164), und zwar denkt er diese Idee als ein im Unendlichen liegendes Regulativ, auf das die Philosophie sich in einem bewußten Streben zubewegt.²⁵⁵ Dreierlei ist an dieser Bestimmung

²⁵⁵ „Philosophie ist die Wissenschaft, in der die im Wesen aller Erkenntnis gründende Tendenz auf absolute, auf denkbar vollkommenste Erkenntnis zum bewußt leitenden Ziel geworden ist.“ (Hua XXVIII, 171)

hervorzuheben: zum einen, daß Husserl schon hier konstatiert, daß das rein theoretische Interesse vor und außerhalb von Philosophie von einer Teleologie, einem „philosophischen Zug“ (ebd. 170), beherrscht wird, wenngleich diese Teleologie nur als „verborgene Tendenz“ (ebd. 165) waltet; des weiteren, daß diese Tendenz, die den Zwecksinn von Philosophie dunkel antizipiert, immanent danach ‚verlangt‘, in Stufen der Entwicklung theoretischer Erkenntnis (ebd. 170) zum willentlich ergriffenen Ziel zu werden; und schließlich, daß die Abzielung auf die im Unendlichen liegende Idee allumspannender Erkenntnis zugleich eine zunehmende systematisierende Vereinheitlichung der Theorie unter der leitenden „Idee der obersten Einheit der Erkenntnis“ (ebd. 171) intendiert, d. h., Husserl legt die Idee der Vollkommenheit von Erkenntnis so aus, daß sie zugleich deren Einheit impliziert. Diese Leitidee der Einheit von Erkenntnis besagt für ihn nicht, daß letztlich eine einzige Wissensart dominieren soll, sondern daß es eine teleologisch auszuweisende Kohärenz zwischen den Wissensarten gibt, die es in fortschreitender Evidenz aufzudecken gilt. Auf diese Kohärenz beziehen sich die Fragen nach der Idee einheitlicher, vollkommenster Erkenntnis und ihrer Korrelatidee eines einheitlichen vollkommensten Seins, die für Husserl die Gottesidee ist (vgl. ebd. 176, 225). Die philosophische Frage nach dem Ganzen des Seienden spaltet Husserl auf in die Fragerichtungen der philosophischen Wissensarten, die korrelativ die nicht aufeinander rückführbaren, obersten Dimensionen von Bewußtsein und Sein erfassen sollen. In zwei kürzeren Texten, die vermutlich in Zusammenhang mit der Ethikvorlesung von 1911 verfaßt wurden, konzipiert Husserl die Architektur der philosophischen Grunddisziplinen. Die Grundunterscheidung - die etwa der späteren Unterscheidung in Erster und Zweiter Philosophie entspricht - ist diejenige zwischen „reiner Philosophie“ und „Metaphysik“ (ebd. 229) bzw. „philosophischer Ideenwissenschaft“ und „philosophischer Tatsachenwissenschaft“ (ebd. 226), korrelativ zur Grundunterscheidung von idealem und faktischem Sein.

Die reine Philosophie gliedert Husserl in zwei Themenbereiche: das Thema der reinen Idee vollkommenen Bewußtseins überhaupt, bei der von aller Faktizität abgesehen ist, sowie korrelativ das The-

ma der reinen Idee vollkommenen Seins (vgl. ebd. 230). Die Idee des vollkommenen Bewußtseins ist Gegenstand sämtlicher formaler wie materialer Ontologien und der ihnen entsprechenden vernunftkritischen (transzendentalen) Disziplinen;²⁵⁶ die Idee des vollkommenen Seins bezeichnet das Thema einer „konstruktiven“, apriorischen Teleologie (ebd. 172), die in den regionalen Ontologien gründet: Auf deren Grund unternimmt jene eine „apriorische Konstruktion der Idee einer in jeder Hinsicht *allervollkommensten Welt* und der zu dieser Idee gehörigen Korrelate und Normen“ (ebd. 172). Die regionalen Ontologien unterteilt Husserl in zwei große Gruppen, die wissenschaftstheoretischen und - hier ist der Ort von Ethik und Axiologie - die axiologisch-praktischen Prinzipienlehren; beide Gruppen umfassen je formale und materiale ontologische Disziplinen. Die wissenschaftstheoretischen Prinzipienlehren (wie etwa Logik, Gegenstandslehre, Apophantik, Ontologie der Natur) sind geleitet von der Idee vollkommener Erkenntnis, ihr Gegenstand ist die theoretische Vernunft, während den Gegenstand der axiologisch-praktischen Prinzipienlehren, die auf die Idee vollkommenen Wertens und Strebens gerichtet sind, die praktische Vernunft bildet. Formale Praktik (Ethik) und Axiologie sind hier die obersten formalen Disziplinen. Dieser symmetrische Aufbau der reinen Philosophie verdeutlicht, warum es Husserl in seinen frühen Vorlesungen zur Ethik vor allem darum ging, Praktik und Axiologie in Analogie zur reinen Logik zu setzen: Diese Analogie gründet in der Auffassung von der Analogie der wissenschaftstheoretischen und der axiologisch-praktischen Prinzipienlehren, die zueinander nicht nur in Analogie stehen, sondern als Regionen *einer* Vernunft miteinander „innigst verflochten sind“ (ebd. 183). Was die Metaphysik in diesem Schema betrifft, so sind deren Abschnitte in den ihnen entsprechenden Stufen der reinen Philosophie fundiert: den materialen

²⁵⁶ Zu dieser Zeit unterteilte Husserl auch die ‚vernunftkritische‘, die transzendente Seite der Philosophie noch in ‚regionale‘ Disziplinen, die mit den entsprechenden ontologischen Disziplinen, deren Seinsetzungen sie konstitutiv aufklären, korrespondieren (vgl. die Ausführungen in der Ethikvorlesung von 1908/1909, besonders die Paragraphen 8 bis 11).

wissenschaftstheoretischen Prinzipienlehren entspricht die absolute Tatsachenwissenschaft von der physischen und psychischen Natur, die normativen Prinzipienlehren ermöglichen die Erkenntnis der Faktizität unter axiologischen und praktischen Gesichtspunkten, und die apriorische Teleologie ist Grundlage für die „höchste philosophische Wissenschaft der faktischen Wirklichkeit“: für die empirische Teleologie und Theologie (ebd. 230).

Für unsere Frage nach dem Verhältnis von Teleologie und Ethik halten wir von dieser Konzeption der Philosophie Folgendes fest: a. Es gibt für Husserl zwei Bereiche teleologischen Denkens, im Aufbau der reinen Philosophie und in der Konzeption der Metaphysik. b. Dabei besteht zwischen beiden Bereichen ein Fundierungsverhältnis derart, daß die apriorische Teleologie für die Teleologie in metaphysischer Hinsicht Grundlage ist. c. Ethik und Axiologie weist Husserl einem anderen Feld als die Teleologie zu, sie bilden aber als ideenwissenschaftliche Prinzipienlehren die Basis für die apriorische Teleologie. Damit wird ersichtlich, daß den normativen Disziplinen eine wesentliche Grundlegungsfunktion für die apriorische Teleologie und damit (über diese) für die Teleologie in metaphysischer Hinsicht zukommt. d. Was hier noch fehlt, ist ein Aufweis des Verhältnisses von transzendentaler Phänomenologie und den normativen und teleologischen Disziplinen. Ferner wird nicht deutlich, in welchen Relationen die Bereiche teleologischen Denkens zueinander stehen (vor allem die Teleologie der Intentionalität in bezug zu den genannten teleologischen Disziplinen); Husserl bezieht hier die teleologischen Disziplinen lediglich auf Sein, noch nicht auf Bewußtsein (allenfalls indirekt, über die Prinzipienlehren). Er nennt hier die ‚verborgene Tendenz‘, die die Entwicklung der theoretischen Erkenntnis (bzw. des Bewußtseinslebens überhaupt) auf das Ideal der Vollkommenheit bezieht, aber er bringt deren Teleologie nicht in Zusammenhang mit den teleologischen Disziplinen; und er erkennt den einheitsstiftenden Sinn jener Tendenz, befragt ihn selbst aber noch nicht teleologisch.

2. Betrachtet man Husserls Ethik in ihrem gut zehn Jahre späteren Stand, so hat sich Wesentliches in ihrem Verhältnis zur Teleologie verändert. Es zeigte sich bereits, wie Husserl in der Vorlesung „Ein-

leitung in die Philosophie“ vom Wintersemester 1922/1923, die in ihrem Anfangsstück (Ms. B I 37) Fragen der Ethik behandelt, Ethik als eine „universale Vernunftlehre“ bestimmte (vgl. oben II.1.2.). Husserls Charakterisierung dieser Vernunftlehre sei kurz rekapituliert: Die universale Vernunftlehre soll die gesamte Subjektivität in all ihren Bezügen möglicher Vernunftnormen sowie die Vernunft selbst und alle ihre Vernunftarten korrelativ nach Akt und Aktgehalt zum Thema zu machen. Bereits in der Bezeichnung der Ethik als einer universalen Vernunftlehre ist schon ein Bezug von Ethik und Bewußtseinsteleologie angedeutet: Da ‚Vernunft‘ für Husserl ein Problemtitel für Synthesen der Erfüllung aufgrund evidenter Selbstgebung ist und da alle Bewußtseinsintentionen auf Evidenz ausgerichtet sind und sich darin der teleologische Charakter des Bewußtseins zeigt,²⁵⁷ weist Vernunft selbst eine *teleologische* Struktur auf. Die Aufgabe der universalen Vernunftlehre liegt für Husserl genauer darin, daß Ethik die normative Seite von sämtlichen Weisen der Erfüllung als Befriedigung einer Intention zum Thema macht. Sofern alle Erfüllungssysteme normativ befragbar sind, ist Ethik als Vernunftlehre in der Tat ‚universal‘. Ihr gegenüber ist, Husserl zufolge, die reine Logik als „universale Wissenschaftslehre“ eine besondere Vernunftlehre. Ethik umspannt also Logik, aber diese auch die Ethik, sofern Ethik als Theorie selbst unter wissenschaftstheoretischen Normen steht. Husserl formuliert damit wie schon in der Vorlesung von 1911 das Aufeinanderbezogensein der einzelnen Vernunftarten, doch erhält hier die Ethik gegenüber der Logik mehr Gewicht: Zwar ist für die theoretische Gestalt der Ethik als Theorie die Logik zuständig, nicht aber für alle Vernunftarten, sondern eben nur für die theoretische Vernunft. Die Ethik hingegen kann sich auf alle Vernunftarten, auch die der Logik, beziehen, und zwar in normativ-praktischer Hinsicht. Mit der Fassung als universale Vernunftlehre erhält die Ethik als Praktik nicht nur eine Aufwertung gegenüber der Axiologie (die fortan zu einem ihr immanenten Mo-

²⁵⁷ Zu Husserls Auffassung von Teleologie sowie zu seiner Bestimmung der teleologischen Verfaßtheit des Bewußtseins als eines intentionalen vgl. die grundlegende Arbeit von G. Hoyos Vásquez, *Intentionalität als Verantwortung*, a.a.O.

ment wird) wie vor allem gegenüber sämtlichen anderen ontologischen Disziplinen (den früheren ‚Prinzipienlehren‘), sondern wird zudem in einen engen Bezug zur Teleologie des Bewußtseins gesetzt.

Diese Aufwertung und Umdeutung der Ethik macht die Gestalt verständlich, in der die Ethik in den Untersuchungen der *Kaizo*-Artikel auftritt. Auch hier sei der wesentliche Gedankengang kurz wiederholt. Die Haltung der Kritik, in der gesetzte Ziele und eingeschlagene Wege der Realisierung stets aufs neue geprüft werden und die sich nicht mehr von egoistischen Motiven im weitesten Sinn bestimmen läßt, sondern auf Sachzusammenhänge und objektive Gründe, also auf herausstellbare Evidenzen, sich bezieht, verwandelt für Husserl das willkürliche Streben nach Glück in ein „Vernunftstreben“, das ersteres nicht aufhebt, sondern im Gegenteil mit seinen radikaleren Mitteln zu erfüllen sucht: sofern gesichertere und somit standhaltendere Erzielung solche aufgrund von ausgewiesener Evidenz ist. Dieses Vernunftstreben in Form permanenter Kritik der eigenen Ziele kennzeichnet für Husserl das Ideal des ethischen Lebens, seine Annahme die Entscheidung zur Erneuerung. Indem dieses Ideal die kategorische Forderung besagt, in jeder Situation nach bestem Wissen und Gewissen zu verfahren und von Situation zu Situation „immer besser zu werden“, regelt es in universaler Weise alle Zwecksetzung und -verwirklichung, ist damit als das Unbedingte aller teleologischen Prozesse von übergreifender teleologischer Relevanz.

Das aber bedeutet, daß Ethos und Telos in einem ersten Schritt zur Deckung kommen. Das Telos konstituiert das Ethos, und dieses ist nur als teleologische Entität, welche die Aneignung der teleologischen Verfassung des Menschseins in einem teleologischen Prozeß besagt: Die teleologische Grundstruktur menschlicher Praxis, nämlich stets auf Erzielung von Befriedigung gerichtet zu sein, soll im Horizont ihrer teleologischen Tiefendimension des nicht abzuschließenden Vernunftstrebens geregelt und damit in ihrer teleologischen Effizienz radikalisiert werden. Reine Ethik wird so zur Wissenschaft, welche die teleologische Faktizität der Subjektivität in praktischer Hinsicht aufdeckt und die appellativen Implikate, die dieser Faktizität selbst inhärent sind, formuliert.

Es wurde ferner gezeigt, daß das sozialetische Leben der Erneuerung für Husserl konsequent aus dem individualetischen folgt.²⁵⁸ Das vermittelnde Moment ist das Vernunftstreben selbst, das die Tendenz zu immer breiterer Evidenzgewinnung besitzt und per se eine Begrenzung auf individuelles Sein nicht zuläßt. Die Teleologie der Vernunft denkt Husserl in Stufen, die in praktischer Hinsicht Stufen der Entwicklung ethischer Haltungen sind. Da das ethische Ideal schon des individuellen Lebens in der Intensivierung des Vernunftstrebens und damit in der Maximierung gewonnener Evidenz besteht, wird deutlich, daß diesem Ideal dort am entschiedensten entsprochen werden kann, wo eine größtmögliche Perfektionierung des Vernunftstrebens garantiert wird: für Husserl in der Gemeinschaftsform der Philosophie als universalen Wissenschaft, zumal für ihn Vernunft als überindividuelle in sich auf intersubjektive Zusammenhänge verweist. Damit wird Theorie zu einer selbst ethisch geforderten Funktion für die Erneuerung von Gemeinschaften, ja in Husserls Auffassung für die Erneuerung des korrelativen Sozialgebildes von Vernunft selbst: der „Menschheit“. Damit, daß Philosophie und die durch sie zu ermöglichende „philosophische Kultur“ zu den entscheidenden Garanten für ein ethisches Leben werden, kulminiert die teleologisch konzipierte Ethik, immanent-teleologisch zwingend, nicht nur in Philosophie, sondern Ethik und ihre Teleologie werden, da Philosophie auch geschichtlich ist, in eine geschichtliche Dimension versetzt, ohne daß Husserl hier diese Historizität mit dem gleichwohl bestehenden ontologischen Status von Ethik und Teleologie ausdiskutiert. Auch sieht Husserl zu dieser Zeit noch keinen Anlaß, die Ethik, die weiterhin als Ontologie konzipiert ist, mit dem Transzendentalen zu konfrontieren: Ihre Teleologie bleibt *mundan*, ihre Geschichtlichkeit ist weltliche Historie. Das bedeutet, daß Husserl seine zur gleichen Zeit in den genetisch-phänomenologischen Analysen zur passiven Synthesis im Rahmen des Großprojekts einer transzendentalen Logik (vgl. Hua XI) gewonnene Einsicht in die Struktur transzendenta-

²⁵⁸ Somit liegt schon in der teleologischen Verfaßtheit der Vernunft als solcher für Husserl ein wesentliches Argument gegen den Solipsismus.

ler Teleologie, in die teleologische Verfaßtheit transzendentaler Subjektivität, offenbar noch nicht mit seiner Auffassung von der mundanen Teleologie praktischer Vernunft in Beziehung brachte.

3. Den Übergang zu Husserls später Auffassung von Teleologie und Ethik verdeutlichen Ausführungen in dem bereits zitierten Manuskript A V 22 (Januar 1931). In diesem Text mit dem Titel „Universale Ethik“ zeichnet sich eine Radikalisierung des Verhältnisses von Ethik und Teleologie dadurch ab, daß Husserl Ethik auf die Totalität von Welt bezieht (vgl. oben II.1.2.). Die Fragen einer universalen Ethik, so hieß es hier, seien Fragen der Möglichkeit einer „universalen Teleologie“, deren Willensquelle in der universalen Sorge des Menschen liege, ein Leben in standhaltender Befriedigung zu erzielen und korrelativ eine Welt, die bejaht werden kann. Da für Husserl der fortschreitende Gewinn echter apodiktischer Evidenz Irrationalitäten der Welt aufzulösen vermag, ist es für ihn hier die fundamentale Aufgabe der Ethik, diesen Prozeß des Vernunftstrebens unter Fixierung der Ideen eines ethischen Daseins und der das faktische Dasein umzugestaltenden Möglichkeiten zu regeln (vgl. ebd. 27). Die Frage nach dem Sinn des Telos führt ihn zum Zugeständnis der Notwendigkeit einer universalen ontologischen Besinnung hinsichtlich der *Differenz*, die zwischen dem faktischen und dem ethisch geforderten Dasein und ihren korrelativen Weltformen besteht. Aus diesem Grund ist er jetzt der Ansicht, daß die universale Ethik sämtliche Weltwissenschaften (Ideal- und Tatsachenwissenschaften) voraussetzen muß, um zu wissen, wie Welt faktisch ist und welche Möglichkeiten sie bezüglich der ethischen Idee in sich birgt (ebd.). Sofern Ethik als Wesenswissenschaft sowohl zu einer ideal möglichen Welt als auch zur faktischen Welt und sofern zu den Möglichkeiten der realen Welt auch Ethik gehört, mündet diese in eine „ethisch-teleologische Weltbetrachtung“, eine „universale Weltwissenschaft“ (ebd. 28).²⁵⁹

²⁵⁹ Noch in E III 8 (März 1934) spricht Husserl in diesem Sinn von einer „universalen Weltbesinnung“, die „universale Kosmologie“ oder „kosmologische Weltbesinnung“ (unter Abstraktion von allen axiologisch-praktischen Fragestellungen) und „ethisch-praktische personale Welt- und Selbstbesinnung“ umfaßt.

Hier ist der Ort, wo die Verwandlung von Ethik in Teleologie in einem zweiten Schritt vollzogen ist: Ethik ist nicht mehr nur universale Vernunftlehre, die alle besonderen Vernunftlehren umspannt und selbst eine mundanteleologische Gestalt erhält. Dadurch, daß sie sämtliche Weltwissenschaften umfaßt, verwandelt sie sich in eine solche Metadisziplin, die in sich alles Weltwissen in praktischer Hinsicht in Gestalt einer ontologischen Teleologie aufnimmt. Würde eine solche Wissenschaft noch ‚Ethik‘ heißen, wären Begriff und Sinngehalt von Ethik als philosophischer Disziplin überstrapaziert. Die ethisch-teleologische Weltwissenschaft stellt implizit den überlieferten Disziplinentitel in Frage, insofern sie indirekt seine Abstraktion, seine Abgelöstheit von der Historizität, der Welt-Geschichte, desavouiert.

Doch noch ein weiterer Schritt kündigt sich hier an: In A V 22 nimmt Husserl kurz auf die transzendente Subjektivität Bezug. Er ist der Ansicht, daß auch diese in der Verwirklichung von Möglichkeiten lebt, in denen sie sich „zur Identität konstituiert“ (ebd.), doch so, daß sie nur in diesen Möglichkeiten *ist*. Der transzendentalen Subjektivität eine Freiheit zuzusprechen, sich so oder so verhalten zu können, wäre demnach widersinnig. Freiheit gibt es nur in der Welt für den Menschen. Daher kann Husserl sagen, daß der Mensch, als ethische Person, nur im Willen zum wahren Sein ist (ebd. 31), d. h. die ideale ethische Möglichkeit schlechterdings *nie ist*, aber gleichwohl sich für sie entscheiden kann. Aber gerade dies, daß mundane Subjektivität sich die ethische Möglichkeit nie aneignen kann - ebensowenig, wie sie sich die Totalität der Möglichkeitshorizonte ihres Weltlebens sich je einzuverleiben vermag - und daß, korrelativ, die Welt nie in Identität resp. nie als vollkommene Identität für ihn ist - gerade dies bezeichnet, vom Standpunkt des Transzendentalen aus, eine Weise, wie die transzendente Subjektivität in der Verwirklichung ihrer Möglichkeiten, und zwar in der Konstitution der Welt, *ist*. Diesen Sachverhalt hat Husserl im Blick, wenn er sagt: „Die Phänomenologie macht evident, daß die Menschheit ein absolutes Wesen hat, das sie rein in sich und für sich seiend enthüllen kann und das sie in ihrem Sein selbst nur als horizonthaft seiend bzw. als seiend in seinen Vermöglichkeiten.“ (Ebd.) Dies soll heißen: Das absolute Wesen des Menschen gründet

in der transzendentalen Subjektivität, die in ihrem Sein von der Transzendentalphänomenologie enthüllt werden kann; der Mensch kann aber dieses sein transzendentes Wesen nie *sein*, da er seinem Wesen nach in die Welt eingelassen ist und Welt ihn nicht absolut sein läßt, sondern ihn, im Spielraum der in seinem Wesen gründenden Möglichkeiten, von Horizont zu Horizont verweist.

Damit ist die Perspektive von Husserls später Auffassung des Verhältnisses von Teleologie und Ethik eröffnet: Ist Welt ein Konstitutionsgebilde absoluter Subjektivität und vermag Theorie in ihrer radikalen Form, d. h. für Husserl als transzendente Phänomenologie, ihre Funktion im Vernunftstreben am zielgerechtesten zu erfüllen, so genügt selbst eine universale Weltwissenschaft, verstanden als mundanontologische Teleologie, nicht mehr, um das ethische Grundproblem der Bedingungen der Möglichkeit eines vollkommenen Lebens und einer vollkommenen Welt zu lösen. Gefordert sind jetzt die transzendente Phänomenologie und Philosophie selbst.

4. Die Entwicklung, die sich im Manuskript A V 22 andeutete, ist kurze Zeit später abgeschlossen: In Texten ab 1931 macht Husserl die ethische Problematik des Vernunftstrebens im Rahmen einer Teleologie zum Thema, die als Besinnung auf das absolute Faktum der transzendentalen Subjektivität und aufbauend auf phänomenologische Befunde ontologische und metaphysische Gesichtspunkte miteinander verknüpft.

Da für das Weltleben alle Ziele und Zwecke im Totalhorizont der Welt liegen, ist auch jeder Sinn einer mundanen Teleologie, eines mundanen Vollkommenheitsideals an die Grenze des universalen Welthorizonts geknüpft. Wird transzendentalphänomenologisch dieser Horizont selbst ansichtig, wird Welt also zum Phänomen, dann modifiziert sich auch entscheidend der Sinn der Teleologie und des ihr inhärenten Vollkommenheitsideals. Teleologischer Verlauf und Ideal terminieren nicht mehr in der Welt, sondern ‚Welt‘ selbst wird, als transzendentes Konstitutionsgebilde, in der Teleologie derjenigen Synthesen sichtbar, die korrelativ Einheit und Glaubensgewißheit von Welt konstituieren und damit die transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit aller mundanen Teleologie

und ihrer Idealitäten ausmachen. Diese Teleologie in der universalen Synthesis der Weltkonstitution ist für Husserl die Art und Weise, wie transzendente Subjektivität als Intersubjektivität *ist*, d. h., auch die transzendente Subjektivität steht in einer Teleologie, besitzt eine teleologisch verfaßte transzendente Geschichtlichkeit (vgl. unten 1.3.).

Die Frage nach der Möglichkeit ethischen Lebens führte Husserl zur Anerkennung eines Vernunftstrebens, dessen immanenter teleologischer Sinn auf die Überschreitung der Welt-Grenze durch die Phänomenologie zielte. Die Welt-Grenze ist sozusagen der Spiegel, der die Ideale mundaner teleologischer Entwürfe reflektiert. Im Überstieg über diese Grenze, in der Lösung vom Gespiegelten hin zum Aufweis dessen, was in der Tiefe mundanen Entwerfens diese ‚Bilder‘ auf die Oberfläche des Spiegels projiziert, entdeckt die Phänomenologie die Unendlichkeit des teleologischen Strebens der transzendentalen Subjektivität in ihrer permanenten Verendlichung zur mundanen Subjektivität und darin das letzte ‚Maß‘ für das ethische Leben: Das Vollkommenheitsideal ist deswegen ein unerreichbares (*daß* es unerreichbar war, wußte bereits die mundane teleologische Betrachtung), weil die transzendente Intersubjektivität in der Konstitution von Welt selbst an kein Ende kommt. Deswegen genügt es nicht, sich auf das Vollkommenheitsideal im Sinn einer mundanen Ethik, im Horizont des Mundanen, zuzubewegen, es muß *überstiegen* werden - hin auf die Übernahme der Gewißheit, daß die universale Teleologie als „Form aller Formen“ (Hua XV, 380) selbst *nie als vollendet* zu denken ist.

Die Krisis der europäischen Wissenschaften ist für Husserl das weltgeschichtliche Exemplum dafür, daß eine bestimmte Apperzeptionsweise im Glauben an ihre End-Gültigkeit festgefahren ist. Der naive Glaube an ein Ansich der Welt, der Objektivismus der Wissenschaft, der vermeintlich sichere Besitz des gewohnheitsmäßig Verfügbaren, das einen Rückgang auf die Sinnquellen scheinbar überflüssig macht und sich im „Formelsinn“ der neuzeitlichen mathematisierten Wissenschaft ausdrückt, sind für Husserl Indizien für jene Verfestigung im Endlichen. Die transzendentalphilosophisch aufgehellte Genese wissenschaftlicher Weltapperzeption, die in der natürlichen vorwissenschaftlichen Apperzeption gründet, wird für

Husserl zu einem Stück der Beschreibung dessen, wie transzendente Subjektivität in Stufen ihrer Weltkonstitution geschichtlich ist und sich mundan vergeschichtlicht.

Als Medium der Aufhebung von ontologischer Ethik in transzendente Teleologie erweist sich somit das Problem von Endlichkeit und Unendlichkeit. Dies ist nicht beiläufig: Hat es die Husserlsche Ethik als Praktik mit teleologischen Konzepten von ganzheitlichen Lebensentwürfen und individuellen wie sozialen Aufgabenideen, kurzweg mit Vollkommenheitsidealen zu tun, so ist ihr schon als mundaner Theorie die Ausrichtung auf Pole, die im Unendlichen liegen, inhärent. Es deutete sich schon an, daß die Überführung von Ethik in Teleologie im wesentlichen darin ihr *Movens* besitzt, daß für Husserl die transzendente Teleologie dem Streben nach Unendlichkeit entschiedener zu entsprechen vermag, sofern sie belegt, daß die schon im natürlichen Weltverhältnis intendierte Unendlichkeit von diesem begrenzt wird. Aller Verendlichung entzogen, zeigt sich nach Aufhebung der Grenze durch Phänomenologie das unendliche Streben der transzendentalen Subjektivität als solches. Dies gilt es im folgenden auszuweisen. Die Problematik von Endlichkeit und Unendlichkeit gibt vor allem Anlaß, das *Raum-*Verhältnis in den Blick zu nehmen, das mit der Setzung von Aufgabenideen und unendlichen Polideen eröffnet wird. Es wird somit konkret zu fragen sein: In welchem genauen Verhältnis steht die auf Unendlichkeit bezogene Aufgabenidee der Philosophie als transzendentaler Phänomenologie zur Radikalisierung der Endlosigkeit natürlicher Weltapperzeption in der auf Unendlichkeit bezogenen neuzeitlichen Mathematisierung der Natur einerseits sowie zur Unendlichkeit transzendentaler Weltkonstitution andererseits? Mit welchen Weisen des Strebens nach ‚Vervollkommnung‘ korrelieren jeweils die Bezüge von mathematischer Naturwissenschaft, Phänomenologie und transzendentaler Subjektivität auf Unendlichkeit? Im folgenden wird die auf ideale Polideen bezogene transzendente Phänomenologie dadurch abzuheben sein, daß sie einerseits mit dem von ihr analysierten Idealisierungsprozeß neuzeitlicher Wissenschaft konfrontiert, andererseits in Beziehung zu der ebenfalls von ihr aufgewiesenen Bewegungsrichtung der transzenentalen Subjektivität auf Unendlichkeit gesetzt wird.

1.2. Teleologie und Theorie

Bekanntlich hatte Husserl in der Entdeckung der Unendlichkeit seitens der neuzeitlichen Wissenschaft das Hauptmoment der Mathematisierung der Lebenswelt erblickt. Doch der Begriff der Unendlichkeit ist hierbei mehrdeutig. Denn partizipiert nicht auch das natürliche, außerwissenschaftliche Weltleben in gewissem Sinn an einer Unendlichkeit, sofern es in den offen-endlosen Welthorizont hineinlebt? Steht nicht erst recht die transzendente Subjektivität in einer Unendlichkeit der Weltkonstitution? Was besagt dann aber im Fall der mathematisierten Wissenschaft die Stiftung von Unendlichkeit?

Gegenüber der Endlichkeit des natürlichen, außerwissenschaftlichen Lebens mit seinen Relativitäten und Situationswahrheiten sucht die neuzeitliche Wissenschaft, so Husserl, ein Irrelatives, ein Wahres an sich, und greift darin auf Konzepte der antiken Geometrie und Mathematik zurück, die schon endliche Erfahrung zu entgrenzen suchten. In Galileis Anwendung der reinen Mathematik auf die anschaulich gegebene Natur erblickt Husserl in zweifacher Hinsicht eine Verunendlichung der endlichen Horizonte natürlichen Lebens: zum einen in der Idealisierung der Gestaltqualitäten des Raums, der Dauer, der Bewegungen, die zugleich, und zum anderen, die „*Mitidealisierung*“ der zugehörigen Sinnesqualitäten, der „sinnlichen Füllen“ (Hua VI, 37), zur Folge haben. Die „*Unendlichkeit*, die mit der Idealisierung der sinnlichen Erscheinungen substriert war“, bedeute in eins „eine Substruktion von Unendlichkeiten für die *eo ipso* mitsubstituierten *Fülle*qualitäten“ (ebd.). Husserl bezeichnet diese Idealisierung der Sinnesqualitäten, die an sich selbst „keine mathematisierbare Weltform“ besitzen, als „*indirekte Mathematisierung*“ (ebd. 33). Diese indirekte Mathematisierung der Sinnesqualitäten sei nur aufgrund einer allgemeinen *Hypothese* möglich geworden, nämlich „daß eine *universale Induktivität* in der anschaulichen Welt herrsche“, eine, die sich in alltäglichen Erfahrungen bekunde, aber „in ihrer Unendlichkeit“ verborgen ist (ebd. 37 f.; vgl. 64 ff.). Diese Induktivität bezeichnet Husserl auch als „*universale idealisierte Kausalität*“, die „alle faktischen Gestalten und Füllen in ihrer idealisierten Unendlichkeit“ umgreift (ebd. 37).

Diese universale Hypothese stellt für Husserl ein Kriterium dar, mit dem die neuzeitliche Idealisierung von den Idealisierungsbestrebungen der Antike zu unterscheiden ist (vgl. ebd. 340 f.). Galileis Mathematisierung beziehe sich im Gegensatz zur antiken Geometrie auf die Natur im ganzen und gestalte sie selbst zu einer „mathematischen Mannigfaltigkeit“ um (ebd. 20). Die neuzeitliche Mathematisierung betrifft den *Weltsinn selbst*, indem Welt selbst als mathematische Größe berechenbar wird. Da jedoch wie für alles Weltleben, so auch für die Wissenschaft *Welt* die absolute, unübersteigbare Grenze bedeutet, ist die Mathematisierung der Welt nicht dort zu bestätigen, worauf sie in ihrer Universalisierung zielt: nämlich eben auf Welt als solche. Daher ist die Mathematisierung gerade aufgrund ihrer Universalität, d. h. ihrer Bezogenheit auf Welt selbst, ‚nur‘ Hypothese, denn sie ist durch Erfahrung und Kenntnis *in* der Welt, die nicht an den ‚Ort‘ von Welt selbst gelangen, nie einlösbar. Die allgemeine Hypothese einer universalen Induktivität kann sich also vermöge dieser Induktivität selbst nie zur bestätigten These wandeln. Solange die universale Induktivität angesetzt ist, ist sie nur als Hypothese anzusetzen, da ihr Limes, die idealisierte Unendlichkeit, über alle Erfahrungen und Erfahrbarkeit hinausliegt. Husserl stellt daher fest, daß die Hypothese „*trotz der Bewährung auch weiter und für immer Hypothese*“ bleiben muß, die Bewährung ist „*ein unendlicher Gang von Bewährungen*“: „Es ist das eigene Wesen der Naturwissenschaft, es ist a priori ihre Seinsweise, *ins Unendliche Hypothese und ins Unendliche Bewährung zu sein.*“ (Ebd. 41) Damit wird „wahre Natur“ der mathematisierten Naturwissenschaft zu einer „*Unendlichkeit von Theorien*“, ist selbst nur denkbar als Bewährung, bezogen „auf einen *unendlichen historischen Prozeß der Approximation*“ (ebd. 41 f.).

Die idealisierte Unendlichkeit hat somit auch hier einen zweiten Sinn von Unendlichkeit zur Folge: nämlich die Unendlichkeit der Annäherungsschritte an den im Unendlichen liegenden Pol. Die erste Unendlichkeit bezeichnet das über allem Faktischen Hinaussein der Polidee als solcher, die zweite verweist auf die Unbegrenztheit der faktischen Annäherung an die Polidee, zeigt mithin an, daß noch so viele zurückgelegte Schritte diese Polidee nie erreichen können. Die Hypothese verklammert nun beide Sinngehalte von Unend-

lichkeit: Sie bezieht sich inhaltlich auf die idealisierte Unendlichkeit und ist (und bleibt) Hypothese vermöge der zweiten Unendlichkeit. Zugleich wird deutlich, daß beide Bestimmungen von Unendlichkeit eng aufeinander verwiesen sind: Die Ansetzung der im Unendlichen liegenden Polidee *als Polidee* ist nur in Korrelation zu einem ins Unendliche auf sie hinzielenden Approximationsweg möglich. Diese letztere Unendlichkeit des Approximationsweges ist eine Unendlichkeit, die ihrerseits an die Endlichkeit eines bestimmten faktische Natur erfahrenden Lebens gebunden ist. Somit weist auch die Polidee noch einen Schatten von Endlichkeit auf, da sie ja mit ersterem, dem Approximationsweg, untrennbar verbunden ist. Die Hypothese einer idealisierten Unendlichkeit besitzt zudem mit ihrer von Husserl aufgezeigten Genealogie aus der natürlichen, vorwissenschaftlichen Welterfahrung ein weiteres Fundament in endlichen Bezügen. Wie kann einsichtig gemacht werden, daß die Mathematisierung der Natur nicht nur in der Lebenswelt gründet, auf ihr aufbaut, wie Husserl wiederholt betonte, sondern in einer wesentlichen Hinsicht gar nicht aus einer bestimmten grundlegenden Struktur der Lebenswelt herauskommt - ja schließlich diese, in einem noch anderen Sinn, in einer der Lebenswelt fremden Art und Weise *verendlicht*?

Die Fundierung der idealisierten Unendlichkeit in lebensweltlichen Idealisierungen zeigt Husserl mit dem bereits erwähnten Begriff der *Induktion* an. Es geht dabei um die Stiftung einer eigentümlichen Zeitlichkeit, einer solchen, die der aktuellen Gegenwärtigkeit mit ihren okkasionellen Erinnerungs- und Erwartungshorizonten eine größere praktische Verfügbarkeit in Hinblick auf zu Leistendes gestattet. ‚Induktion‘ bezeichnet hier Erweiterung der ins Künftige gerichteten Sicht, der Voraus-Sicht.²⁶⁰ Ihre generelle Möglichkeit, ihre Motivation, liegt in einer bestimmten Struktur des welterfahrenden Lebens. Sofern Welterfahrung für Husserl dadurch ausgezeichnet ist, daß sie in ihrer Situiertheit und Relativität in Ho-

²⁶⁰ „Auf Voraussicht, wir können dafür sagen, auf Induktion, beruht alles Leben. In primitivster Weise induziert schon die Seinsgewißheit einer jeden schlichten Erfahrung.“ (Hua VI, 51; vgl. Hua XXIX, 390)

rizonten steht, in die sie prinzipiell eindringen kann, lebt sie in einer eigentümlichen Verbindung von Endlichkeit und Unendlichkeit: Trotz ihrer umweltlichen Begrenztheit durch Traditions- und Situationsbindungen und der daraus entspringenden je nur relativen Geltungsbereiche lebensweltlicher Wahrheiten²⁶¹ kann sie diese Begrenzungen überschreiten. Die Überschreitung wird dadurch motiviert, daß alle Traditions- und Situationsbindung in Horizonten steht, die prinzipiell die Sinngehalte dieser Festlegungen transzendieren. Diesen Sachverhalt bezeichnet der erste Sinn einer Verhüllung von Unendlichkeit in der Endlichkeit des Weltlebens, den Husserl in einem Text von 1931 mit folgenden Worten benennt: Der Mensch „lebt horizonthaft“, das ist, er „lebt im Bewußtsein der Endlichkeit in eine unendliche Welt hinein“ (Hua XV, 389; vgl. auch Hua VIII, 341 f.). Damit kommt dem Menschen zugleich, als in Endlichkeiten stehend, auch ein Wissen um Unendlichkeit zu. Das menschliche Sein sei daher, so Husserl, „Sein in der Endlichkeit derart, daß es beständiges Sein im Bewußtsein der Unendlichkeit“ ist (ebd.); d. h., das mundane Leben ist endlich bezüglich der absoluten Grenze des Welthorizonts, aber gerade aufgrund dieses Horizontes unendlich: Zum Weltleben gehört wesentlich das Können, in nicht abzuschließende Erfahrungshorizonte hineinzuleben. Weil schon für das natürliche, außerwissenschaftliche Leben in seinem Wissen um seine Endlichkeit zugleich ein Wissen um sein induktives Verwiesensein auf unendliche Horizonte mitschwingt, besitzt die in der Mathematisierung entworfene Unendlichkeit hier, im welterfahrenden Leben, einen Ansatz- und Ausgangspunkt.

Damit erweist sich die idealisierte Unendlichkeit, in Husserls Interpretation, selbst als eine spezifische Verunendlichung der an sich schon unendlichen Horizonte weltlicher Erfahrung. Mathematisierung der Natur ermögliche, so Husserl, „eine ins Unendliche erweiterte *Voraussicht*“ (Hua VI, 51; vgl. EU 42). Die Mathemati-

²⁶¹ Dem außerwissenschaftlichen Leben ist sein „offen endloser Horizont“ noch „nicht erschlossen“ (d. h. in und für die Praxis angeeignet): „[...] alles bewegt sich in endlich überschaubarer Umweltlichkeit.“ (Hua VI, 324) „Die Welt, die endlos offen und doch nicht ‚unendlich‘ ist im Sinne der neuzeitlich mathematischen Natur.“ (Hua XXIX, 67 f.; vgl. auch Hua XV, 388 f.)

sierung idealisiert somit die selbst schon auf Künftigkeit bezogene Welterfahrung. Die jede Tatsächlichkeit übersteigende Idealität dieser Mathematisierung ist damit nicht lediglich ein Apriori im Sinn einer vor-tatsächlichen Allzeitlichkeit. Sie gewinnt vielmehr ihren idealen Gehalt aus der entrealisierten Horizontstruktur des Weltlebens, wird damit selbst zu einem idealisierten Horizontbezug, der in Künftigkeit, in einem nach-tatsächlichen Idealen, einem idealen, doch auf Faktizität bezogenen Pol, kulminiert. Noch in der Struktur ihrer ideellen Verfaßtheit ‚spiegelt‘ somit die Mathematisierung ihre Herkunft aus dem vorwissenschaftlich-mundanen Leben mit seinem Hineinleben in den unendlich-endlosen Welthorizont wider.

Diese Abkünftigkeit der mathematischen Idealisierung der Natur aus der Weltstruktur der Lebenswelt wird dort noch deutlicher, wo Husserl den genealogischen Prozeß dieser Abkünftigkeit zu rekonstruieren sucht. Im Schlußteil der Erstfassung der *Krisis*-Schrift (1935), unterscheidet Husserl diesbezüglich zwei Stufen der Idealisierung. Die erste Stufe ist dadurch bezeichnet, daß im Übergang von einer mythischen zu einer rationalen Weltsicht, wie Husserl schreibt, „das zur endlichen Umwelt gehörige Schema von Nahumwelten und Fernumwelten (die man [beide] erwandern kann) als ins Unendliche fortsetzbar gedacht wurde“, obgleich für diese Fortsetzbarkeit in infinitum eine Erfahrbarkeit nicht mehr besteht (Hua XXIX, 141). Im Gegensatz dazu sei in der mythischen Weltsicht vor aller Idealisierung die Allheit der endlichen, sichtbaren und erfäßbaren Dinge mit dem Gestaltlosen verschmolzen: mit der, wie es bei Husserl weiter heißt, „Erde als dem Erdboden, der prinzipiell nicht als ein ‚Ding‘ erfahrbar ist (Gaia), dem Himmel, dem endlosen Meer, der Luft, der Nacht, dem (konkret erfüllten) alles umspannenden Raum, der allesumspannenden Zeit“; das Umgreifbare (*péras*) und das Gestaltlose (*ápeiron*) sei in einem endlichen Weltverständnis somit derart verbunden, daß beides mögliche Erfahrung nicht transzendiert (ebd.). Diesen Weltbegriff sprengt die Idealisierung erster Stufe; sie ist zugleich, wie Husserl hervorhebt, „Idealisierung unserer Vermöglichkeit“, uns in der uns gegebenen Welt allseitig bewegen zu können, und „Idealisierung unserer Erfahrung“, nämlich im Fortgang stets immer wieder auf Dinge zu stoßen (ebd.). Die erste Stufe der Idealisierung erzeugt mithin die verfügbare Beweg-

lichkeit unserer Erfahrungsorgane und diese im voraus als ins Unendliche erstreckt angesetzte Ding-Typik alles Erfahrbaren.²⁶² Die zweite Stufe der Idealisierung stelle, so Husserl, die Mathematisierung der Natur dar. Bezüglich der Genealogie der beiden Stufen bemerkt Husserl: Die Annahme, sich von jeder Stelle aus fortbewegen und das Erfahrbare transzendieren zu können, läßt sich umkehren und auf die Nahdinge selbst anwenden; und zwar in dem Sinn, daß den Nahdingen selbst eine Unendlichkeit unterlegt wird, die eine unendliche Annäherung an ihr wahres Sein an sich besagt. „Als das wirkliche und wahre Ding gilt nun ein erst in unendlicher Annäherung (und kontinuierlicher Selbstkorrektur) zu gewinnendes Nahding - also ein ‚Limes‘.“ (ebd. 141 f.) Diese Limes-Idealisierung ist vollends universalisierbar dadurch, daß sie sich auf alle Dinge, also auch auf die Ferndinge, beziehen läßt (vgl. ebd. 140).

Dreierlei wird hier deutlich: Zum einen erwächst die Limes-Vorzeichnung der induktiven Horizontstruktur der umweltlich orientierten natürlichen Erfahrung (vgl. auch Hua VI, 499), und zwar nicht nur dadurch, daß das Immer-weiter-Gehen-Können unter mathematische Ideen gestellt wird; sondern in dem noch radikaleren Sinn, daß die Ding-Struktur selbst, das Verweisungssystem ihres Innenhorizontes, Ausgangspunkt einer Idealisierung ist, die auf die gesamte Erfahrungswelt anwendbar wird. Der Limes selbst wird dabei vorgestellt als Ding - und verdinglicht-objektiviert so die gesamte mögliche unendliche Erscheinungsreihe, die in ihm kulminiert. Zugleich konstituiert sich mit dem unendlichen Dingpol ein Maßstab irrelativer Wahrheit, an dem gemessen alle Situations- und Horizontwahrheit, die sich nicht in ihn einfügen läßt, als bloß relative Wahrheit eingestuft wird (vgl. Hua XXIX, 67). Der Wahrheitsbegriff der Idealisierung nimmt damit eine Gültigkeit in Anspruch, die in Widerspruch zu seiner transzendentalphänomenologischen Genese steht, sofern er, als selbst durch Idealisierung lebensweltlicher Wahrheit erwachsen und vom *Wahrheitsstil* des prakti-

²⁶² Vgl. Hua VI, 340 f. „Das Altertum ging voran, und mit seiner Mathematik vollzog sich zugleich die erste Entdeckung unendlicher Ideale und unendlicher Aufgaben.“ (341)

schen Lebens Gebrauch machend (vgl. Hua XXVII, 233), eben diese Wahrheit in ihrem angestammten Bereich relativiert.

Zum zweiten zeigt sich nun deutlicher, wie in der Idealisierung zwei Wirklichkeitsbereiche miteinander verschmelzen: nämlich mathematisch-ideales und faktisch-reales Sein.²⁶³ Die Idealisierung entwächst somit nicht nur der Erfahrungswelt, sie vermischt sich in einem bestimmten Sinn auch mit ihr, indem sie die endlos induktive Erfahrungsreihe unter mathematische Ideen stellt. Dies ist der noch genauere Sinn der von Husserl herausgestellten ‚Hypothese‘ der Mathematisierung der Natur: *Daß* Natur ideell mathematisierbar ist, ist nicht durch Erfahrung zu beweisen, denn Tatsachenerfahrung vermag Ideelles nicht auszuweisen; es ist aber andererseits auch nicht mathematisch zu begründen, da bezüglich der Erfahrungswelt das „Ideenkleid“ der Mathematik nur Konstruktion ist, ihr im Prozeß der Idealisierung nur supponiert wurde, nicht in ihr als phänomenaler Bestandteil der Induktivität der Welterfahrung liegt.

Schließlich zeigt sich die Differenz von Polidee und Eidos: Eine Limes-Idee ist weder eine Typik im Sinn einer lebensweltlichen Allgemeinheit noch eine Wesensallgemeinheit im Sinn der Phänomenologie. Im Fall von Typik und Wesensallgemeinem liegt die Allgemeinheit nicht in einem als solchem unerreichbaren Pol. Während für eidetische Gehalte der Horizont des möglichen Durchlaufens eine Variabilität darstellt, bezüglich der das Eidos die Konstante bezeichnet, dem Horizont der Möglichkeiten als das konstant Bleibende entnommen werden kann, ist die Polidee nicht etwas, das sich in den Horizonten ‚darstellt‘, sondern den Fluchtpunkt von Horizontbezügen markiert. Auch bezüglich der Polidee wird man Unterschiede bezüglich der Einstellung feststellen müssen, in der sie ihre Gültigkeit besitzen. Sind empirische Allgemeinheiten mit dem Charakter der Präsumtivität behaftet und weist demzufolge die

²⁶³ „Konstruierbar ist die Natur als idealisierte, sie ist dadurch faktische Wirklichkeit einer ontologischen, und zwar mathematischen unbedingten Allgemeinheit [...]“ (Hua VI, 295, Anm.) „Die Unfähigkeit im Beginn der Neuzeit, die rationale mathematische Erklärung (die rein mathematische und angewandte) zu scheiden von der kausalen Erklärung, die, als rationale, die Natur mathematisierte, unter mathematischen Limes-Ideen betrachtete.“ (Hua VII, 319)

empirische Typik eine Wirklichkeitsthesis auf, so gilt dies analog für die Polidee des Idealisierungsprozesses: Auch hier wird - anders als im Fall von regulativen Ideen - die Polidee auf ein faktisches Fortschreitenkönnen bezogen und selbst als ein unerreichbares Faktum gesetzt bzw., in der Mathematisierung, wie gezeigt mit dem Faktischen verkoppelt. Demgegenüber erwächst die regulative Idee im Kantischen Sinn weder empirischen Horizontvorzeichnungen noch stellt sie faktisch Seiendes unter Ideen, sondern entwirft in reiner Möglichkeit ein „a priori bestimmtes *Kontinuum von Erscheinungen*“ (vgl. Hua III, 297 f.).

Wie ist dieses Nicht-los-kommen-Können des Idealisierungsprozesses von der Welt der Erfahrung auszuweisen? Diese Frage fordert dazu auf, Idealisierung und Vollkommenheitsstreben mit dem Selbsterhaltungs- und Vernunftstreben zu konfrontieren. Wir knüpfen an ein weiteres, noch grundlegendes, obgleich von Husserl nicht kohärent diskutiertes Moment der Verwurzelung von Idealisierung und Mathematisierung in der natürlichen Welterfahrung an. Dieses Moment ist sozusagen ein ‚Tiefenmoment‘ des Induktionsstils natürlicher Welterfahrung. Es ist letztlich zurückgebunden an eine Differenz, die zunächst für eine raumzeitlich organisierte, verweltlichte Subjektivität besteht: nämlich an die Differenz von *Intention* und *Erfüllung*. Diese Differenz besagt, daß ich im Welthorizont immer schon auf solches verwiesen bin, von dem ich keine oder noch keine evident ausweisende Erfahrung habe. Schon hier zeigt sich, daß Weltleben bezüglich dessen, worauf es sich bezieht, was es intendiert, in einem nichtwissenschaftlichen Sinn *hypothetisch* verfährt, entsprechend seiner Struktur so verfahren muß. Die Induktivität der Welterfahrung selbst ist also genuin hypothetisch organisiert in dem Sinn, daß sie immer erneut und immer weiter Setzungen vollzieht, die nicht oder je nur zu einem Teil in Evidenz ausgewiesen sind. Den iterativen Prozeß, daß für die Welterfahrung je nur bestimmte Teile des Intendierten evident eingelöst sind, daß aber die Gewinnung von Evidenz immer weiter zu treiben ist, bezeichnet Husserl, wie schon erwähnt (vgl. oben I.4.3.), als „Bewahrheitung“. Dies besagt nicht nur, daß die Wahrheiten, die dem Boden der Welterfahrung entstammen, nicht unveränderliche Wahrheiten an sich sind, daß Wahrheit in einem Prozeß

der Bewahrheitung errungen wird und wieder verlorengehen kann. Vor allem besagt dies, daß für Husserl der Prozeß der Bewahrheitung vermöge der Intentionalitätsstruktur der Erfahrung auf Wahrheit an sich in einem noch vorwissenschaftlichen Sinn aus ist, daß sich bereits natürliches Erfahren, wie oben ebenfalls schon bemerkt, implizit auf *Grenzbereiche* bezieht, auf Grenzbereiche erfüllter Wahrheit im Künftigen (Wahrnehmung) oder Vergangenen (Erinnerung): den im Unendlichen liegenden *Limes* im Fall der Wahrnehmung und den im Endlichen liegenden *Limes* im Fall der Erinnerung (vgl. Hua XI, 20, 274 f., 113). Wohlgermerkt ist dieser zweifache *Limes* das Korrelat der transzendentalphänomenologischen Aufweisung, die damit einen das Weltleben betreffenden Befund feststellt, der jedoch als solcher nicht *für* das Weltleben ist. Welterfahrung ist gemäß diesem Befund organisiert, ohne daß sie diese Struktur selbst schon als *Thema* hat. In dieser transzendental aufgeklärten Verfaßtheit der Welterfahrung, auf Erweis von Wahrheit aus zu sein, wofür letztlich das ‚System‘ von Intention und Erfüllung bestimmend ist, gründet offenbar die Motivation, eine Maximierung dieses Strebens nach ausgewiesener Wahrheit zu betreiben. Der transzendental aufgewiesene doppelseitige *Limes* kann aber in anderem Gewand in der natürlichen Erfahrung und für diese thematisch werden. Da das Weltleben Wahrheit nicht schon hat, sondern erringen muß, konstituiert es schon vorwissenschaftlich ideale Orte, an denen Wahrheit als ganz erreicht gedacht werden kann: Ideale der Vollkommenheit und korrelativ ein Streben nach „Vervollkommnung“: Mathematische Idealisierung stellt insofern eine Radikalisierung dieses Vollkommenheitsstrebens dar, als sie, wie Husserl in Beilage II der *Krisis* bemerkt, „ein Vollkommenheitsideal aufgrund einer Konzeption der Unendlichkeit von Unvollkommenheit“ konzipiert. Auf diese Weise werde dem der Welterfahrung eigenen „Gang iterativer Vervollkommnung“ „eine schlechthinnige Unendlichkeit der Iteration substriuert“ (Hua VI, 361). Mathematisierung konstituiert ihr Vollkommenheitsideal demnach so, daß sie die iterative Vervollkommnung der Welterfahrung ihrerseits verunendlicht.

Es wurde gezeigt, daß sich das Streben nach Vervollkommnung für Husserl nicht nur und primär nicht auf zu erringende Wahrhei-

ten bezieht. Damit es diesen Bezug ausbilden kann, muß es vorweg ‚mehr‘ sein als ein Wahrheitsstreben: Es gründet selbst noch in der Lebenssorge, in der Selbsterhaltung. Das in der mathematisierenden Idealisierung maximierte natürliche Wahrheitsstreben besteht als solches nur aufgrund einer *Urräumlichkeit*, bezüglich der die Differenz von Intention und Erfüllung entfaltet ist, die alle reale und imaginierte Räumlichkeit erst entwerfen und erfahren läßt. In dieser Urräumlichkeit gründet lebensweltlich-existenziell gesprochen eine Erstrecktheit der Welterfahrung, in der diese sich als ungesichert erfährt. Vor diesem Hintergrund erweist sich jedes Wahrheitsstreben als eine Funktion der Lebensvorsorge als einer transzendentalen Struktur, die auf jenen Urraum zurückweist, in dem für die Welterfahrung die unaufhebbare Diskrepanz von Entwurf und Erlangung beschlossen ist. Der Bezug auf ideale Pole verdeutlicht jetzt, wie solche Idealisierungsvorgänge selbst noch eine Funktion der Selbsterhaltung sind, indem sie dem Leben in seiner ‚Ausgesetztheit‘ in jene Urräumlichkeit ihrerseits Räume eröffnen, in denen für das Leben inmitten der ständigen Gefahr der Modalisierung aller Gewißheit und der Enttäuschung aller Hoffnung sichere Bahnen des Erwarthen- und Handelns vorgezeichnet werden.

Bezüglich der Diskrepanz zwischen Vorzeichnung und Erfüllbarkeit wird alle Welterfahrung trotz ihrer offenen Endlosigkeit vor aller wissenschaftlichen Theorie *endlich* genannt werden müssen, denn diese Diskrepanz markiert für sie eine nicht überwindbare Grenze. Zugleich verweist diese Diskrepanz das Weltleben in die offene Endlosigkeit seines Erlebens und ist so der Grund dafür, daß in der Welt volle Befriedigung nicht zu erlangen ist, da nicht nur Enttäuschung und Scheitern drohen, sondern schon jede Erfüllung nur vereinzelte Erfüllung ist, die in weiterverweisenden Horizonten steht. Mehr noch: Befriedigung selbst ist es, die jene Diskrepanz austrägt. Denn Streben nach Befriedigung besitzt vermöge der im Faktischen nicht möglichen absoluten Erfüllung eine durchgängig intentionale Struktur, die in sich auf die die Endlichkeit übersteigenden absoluten Erfüllungsformen von „Lebenstotalität und personaler Seinstotalität“ (Hua XV, 404) bezogen ist und somit dafür aufkommt, daß bereits im Horizont der Mundanität ideale Orte der Vollkommenheit konstruiert werden.

Wie aber verhält sich die in der Welterfahrung so tief verwurzelte und sich doch in der Konstitution einer mathematisierten Unendlichkeit über sie erhebende Idealisierung zu dieser Grenze? Ist sie in der Lage, diese Grenze zu übersteigen? Ihr Überstieg ist ein *scheinbarer*. Sie überwindet die Präsumtivität der Welterfahrung und bereitet so dem Verwiesensein von Erfahrungshorizont zu Erfahrungshorizont ein Ende, da sie die ganze Reihe der Horizontverweisungen mit dem Bezug auf einen idealisierten Pol unter sich läßt. Sie überwindet jedoch die Präsumtivität nicht eigentlich: Da die Präsumtivität an den mit der Konstitution von Welt eröffneten Urraum in der Diskrepanz von Entwurf und Erfüllung zurückgebunden ist, müßte ihre wirkliche Aufhebung über die Konstitution von Welt steigen, was der Überstieg über die Gesamtheit der Erscheinungsreihen nicht leistet. Die maximierte Wahrheitssicherung der mathematisierenden Idealisierung und die durch sie ermöglichte Perfektionierung der Voraussicht können somit die Sorgestruktur des Lebens als solche weder aufheben noch sie überhaupt ‚treffen‘, da diese in ihrem transzendentalen Ursprung ebenfalls mit jenem Urraum verknüpft ist. Dies hat zur Folge, daß die Idealisierung, die die Präsumtivität der Welterfahrung als Merkmal von deren Endlichkeit aufheben wollte, selbst eine Verendlichung darstellt und die Welterfahrung als solche verkürzt. Denn sie besagt nicht nur, daß das außerwissenschaftliche Vollkommenheitsstreben Vollkommenheit *prinzipiell* nicht erlangen kann, sondern nimmt dem Leben die Chance, seine Endlichkeit und die in ihm gründenden unendlichen Horizonte selbst zu übernehmen. Nichtsdestoweniger ist die Mathematisierung selbst noch vom Streben nach Vollkommenheit motiviert, das in der Welterfahrung seinen Ursprung hat. Die idealisierte Unendlichkeit enthüllt sich dem „über der Geltungsvorgegebenheit der Welt“ (Hua VI, 153) befindlichen transzendentalen Standpunkt in mehrfacher Hinsicht als Verendlichung: 1. Die idealisierte Unendlichkeit fixiert mit der Ansetzung eines idealisierten Pols eine Grenze. Sie ist Grenze, weil sie selbst nicht mehr auf weiteres verweist, im Gegenteil die Verweisungssysteme weltlicher Erfahrung integriert. Sie kann mithin allenfalls eine Unendlichkeit sozusagen unterhalb oder bezüglich dieser Grenze in Anspruch nehmen. 2. Die Idealisierung verfestigt sich als Grenze, weil sie ihre

eigene Intentionalität mit dieser Grenzbestimmung in einer objektiv gedachten Idee als Ansich zum Stillstand bringt. 3. Da sie in ihrem Idealisierungsprozeß die Tiefenschicht der Welterfahrung nicht erreicht, ist ihr Intentionalsystem endlich, da es in dieser Hinsicht ‚unter‘ der Endlosigkeit der Welterfahrung verbleibt. 4. Die Idealisierung ist endlich, weil sie hypothetisch ist, weil sie mit ideellen Mitteln die *tatsächlich-reale* Überwindung der Präsumtivität der Welterfahrung intendiert.

Die erklärte Absicht der Transzendentalphänomenologie ist es demgegenüber, den in der Diskrepanz von Entwurf und Erfüllung angelegten unendlichen Horizont in seiner Unendlichkeit zu explizieren. Sie unternimmt dies, indem sie zum einen ihre Aufgabenidee nicht aus einer Idealisierung des Faktischen entspringen läßt und zum anderen sich über den Welthorizont stellt. Sie gibt keine Hypothese, weil sie sich nicht auf die natürliche Welt als solche bezieht, sondern im Vorgehen der Epoché von aller Welterfahrung zurücktritt und sich an die Ursprünge des Hypothesen und Thesen bildenden Lebens zurücksetzt. Wenn sie hierzu auch keine Motivation im Weltleben besitzt, so besteht für sie doch jene Grenz‚möglichkeit‘, sich aus dem Weltleben herauszunehmen. Bezüglich der Problematik von Endlichkeit und Unendlichkeit bedeutet dies: Dem Weltleben ist in seiner Endlichkeit die Unendlichkeit „verhüllt“ (Hua XV, 388 f.), d. h. in der unabschließbaren Folge der Horizonte erschlossen. Verhüllt ist ihm die transzendente Subjektivität zwar auch, doch das Verhülltsein der Transzendentalität ist von anderer Natur. Es ist dem Weltleben „nicht vorgegeben“ dergestalt, wie Welt in ihrer Endlosigkeit dem Weltleben vorgegeben ist, und im Weltleben doch „verhüllt“, sofern der Mensch [...] transzendente Reduktion vollziehen und seine Weltlichkeit durchbrechen kann“ (ebd. 389). Das aber bedeutet, daß sich dem Phänomenologen die Unendlichkeit nicht mehr nur als die Unendlichkeit des Welthorizonts zeigt. Indem er ‚Welt‘ als endkonstituiert erkennt, ‚verlängert‘ sich gleichsam Unendlichkeit nach ‚rückwärts‘ in die transzendente Genese dieses Konstitutionsprozesses: Auch bezüglich dieses Prozesses, im transzendentalen Strömen, ist nicht ein Anfangs- und nicht ein Endpunkt auszumachen.

Da der phänomenologische Zuschauer bezüglich seines Themas, der Universalkorrelation von Subjektivität und Welt, in keiner Seinstendenz steht, präsentieren sich ihm die intentionalen Systeme unverkürzt und in ihrer ganzen Erstreckung; denn sie terminieren nun nicht mehr - wie noch in der natürlichen Einstellung einschließlich aller positiv-wissenschaftlichen Einstellung - in Gegenständlichem. Nur so kann die phänomenologische Analyse die Verläufe der Intentionalsysteme, ihre jeweilige *Teleologie*, in ihrer ganzen Erstreckung zu rekonstruieren versuchen - was nicht möglich wäre, wenn sie bezüglich ihrer Objekte in einer Tendenz stünde, da sie dann ebenfalls nur auf das darin intendierte Gegenständliche bezogen wäre. Sofern sich der phänomenologische Blick auf die Intentionalerstreckungen als solche richtet, gibt es für das Thematische dieses Blickes kein Darüber-Hinaus mehr: Denn alles Hinausmeinen erfolgt nur in Intentionen. In diesem Sinn erhält die phänomenologisch aufgewiesene universale Teleologie den Status einer „absolut totalen Wesensform der transzendentalen Subjektivität“ (Hua VIII, 270), jener „Form aller Formen“: Es gibt nichts, was ‚hinter‘ den teleologischen Systemen noch stünde, alle Sinnstiftung vollzieht sich in ihnen. Die ‚Form aller Formen‘ bezeichnet damit den Grundsinn von Unendlichkeit, der bezüglich der transzendentalen Subjektivität ausgesagt werden kann: Es ist die Form, die transzendente Subjektivität selbst in der Unendlichkeit ihrer Weltkonstitution ausbildet.

1.3. Teleologie und Transzendentalität

Husserls späte Auffassung tendiert dahin, daß absolute Faktizität und Eidos transzendentaler Subjektivität zu einer universalen transzendentalen Teleologie verschmelzen, die Gegenstand einer phänomenologisch unterbauten Transzendentalphilosophie neuen Stils sein soll. Dies stimmt mit Husserls Standpunkt in der *Krisis* überein, daß die transzendente Phänomenologie und Philosophie selbst die apriorische Theorie sei, und hat seinen Grund in der Weise, wie Husserl das Sein der transzendentalen Subjektivität auffaßt: Demzufolge ist diese nur in ihren Möglichkeiten, in denen sich ihre Identität

tät verwirklicht. Ihre Möglichkeiten sind jedoch zugleich auf sie als absolutes Faktum zurückgebunden. Damit stellt sie einen Sonderfall im Verhältnis von Wesen (Wesensmöglichkeit) und Faktum dar: Während, wie Husserl betont, das Sein eines Eidos gewöhnlich von Sein oder Nichtsein seiner Verwirklichungen unabhängig ist, verhält es sich bei der transzendentalen Subjektivität gerade umgekehrt: „Das Eidos transzendentales Ich ist undenkbar ohne transzendentales Ich als faktisches“ (Hua XV, 385). Transzendente Subjektivität setzt sich aber nicht nur als Faktum voraus, sondern ist teleologisch, da ihre Teleologie schon in der im Faktum beschlossenen Urkonstitution aufgrund von Triebintentionalität vor der konstituierten Weltlichkeit gründet (vgl. ebd.). Die Teleologie ist damit als „ontologische Form“ (ebd. 378) die Weise, wie transzendente Subjektivität ist, wie sie ihre Identität in der Konstitution von Welt selbst konstituiert. So ist es auch zu verstehen, wenn Husserl die Endlichkeit des Weltbewußtseins als eine „Form der Unendlichkeit“ bezeichnet (ebd. 379): Lebt der Mensch „im Bewußtsein der Endlichkeit“, so ist dies eine Weise der transzendentalen Subjektivität zu sein, d. h. ein Stil, in dem sie sich verweltlicht, *eine* Form ihrer ‚Allform‘, eine ontologische Form ihres unendlichen Sichvollziehens. Die hier genannte ‚Unendlichkeit‘ bezieht sich also auf die Seinsform der transzendentalen Subjektivität selbst.²⁶⁴

Die phänomenologisch ausgewiesene Weltkonstitution wird zu einem Indiz für die metaphysisch-teleologische Frage nach der Selbstkonstitution der transzendentalen Subjektivität. Es darf nicht übersehen werden, daß sich hier ein Blickpunktwechsel vollzieht. Der Standpunkt, der den unendlichen Selbstvollzug der transzendentalen Subjektivität in den Blick nimmt, ist weder die regressiv verfahrenende Phänomenologie der transzendentalen Rekonstruktion der Weltkonstitution noch der Blick auf diese Rekonstruktion in einer Phänomenologie der Phänomenologie (vgl. *VI. Cartesianische*

²⁶⁴ „Menschliche Natur und Geschichte wird zum transzendentalen Index der Einheit einer transzendentalen Geschichte, in welcher die transzendente Subjektivität wesensmäßig gewordene ist und wird und in diesem Werdend-gewordensein ihr ständiges Sein hat, in ewiger transzendentaler Genesis ins Unendliche werdend.“ (Hua XV, 392)

Meditation). Hier versetzt sich der Phänomenologe sozusagen in den Selbstvollzug der transzendentalen Subjektivität. Da dieser Standpunkt jedoch nur fiktiv eingenommen werden kann, handelt es sich hier nicht mehr um Phänomenologie, sondern Metaphysik, allerdings um eine Metaphysik, die auf den phänomenologischen Befunden, wie transzendente Subjektivität Welt konstituiert, direkt aufbaut.²⁶⁵ Husserl hat den metaphysischen Standpunkt seiner Philosophie nicht systematisch diskutiert, er hinterließ Fragmente, die man zusammensetzen muß.²⁶⁶

Husserl analysiert hier nicht mehr die Tendenziösität der verweltlichten, mundanen Subjektivität durch transzendente Aufklärung ihres Weltbezugs, sondern zieht von dieser Tendenziösität sozusagen einen Rückschluß auf die Bewegungsform der sich unentwegt verweltlichenden transzendentalen Subjektivität selbst in ihrem fortwährenden Prozeß der Weltkonstitution. So stellt Husserl fest, daß transzendente Subjektivität von ihrer Weltkonstitution nicht abzukoppeln ist, sie ist nur seiend „in der ihr notwendigen Form der Weltlichkeit“ (ebd. 378); sie lebt selbst in einer „ständigen, ursprünglichen Tendenziösität“ (HuaDok II/1, 194) der Weltkonstitution, ist darin selbst auf ‚Vollkommenheit‘, ‚wahre Selbsterhaltung‘ gerichtet (Hua XV, 378, 388, 404). Husserl setzt diese Begriffe in Anführungszeichen, um anzuzeigen, daß sie nicht im Sinn einer mundanen Teleologie verstanden werden dürfen. Es ist für ihn das nicht zu überwindende Handicap der Transzendentalphilosophie, daß sie mit dem ungenügenden Rüstzeug der mundanen Sprache das alle Mundanität Übersteigende bezeichnen muß.

Auch die Tendenziösität der transzendentalen Subjektivität selbst zielt für Husserl ins Unendliche (vgl. ebd. 378, 388), aber nicht, weil Transzendentalität selbst in Welthorizonten stünde - sie *ist* ja ihre Möglichkeiten -, sondern weil diese in der Konstitution von

²⁶⁵ „[...] eröffnet sich auf phänomenologischem Boden eine weiter nicht mehr zu interpretierende Problematik: die der Irrationalität des transzendentalen Faktums, das sich in der Konstitution der faktischen Welt und des faktischen Geisteslebens ausspricht: also Metaphysik in einem neuen Sinn.“ (Hua VII, 188, Anm.)

²⁶⁶ Dieser Aufgabe hatte sich früh schon L. Landgrebe gewidmet. Vgl. *Der Weg der Phänomenologie*, a.a.O., Kap. IV („Phänomenologische Bewußtseinsanalyse und Metaphysik“); *Faktizität und Individuation*, a.a.O.

Welt Unendlichkeit mitkonstituiert: Sie verendlicht sich in der Weltkonstitution und eröffnet damit deren unendliche Fortsetzung. Die teleologische Bewegung dieser Unendlichkeit der Weltkonstitution bildet die offen-unendliche ‚Geschichte‘ der transzendentalen Subjektivität, in der alle Formen der teleologischen Universalform, auch die entscheidende Form des ‚Erwachens der transzendentalen Allsubjektivität‘ (ebd. 380) in der phänomenologischen Reduktion, ‚aufgehoben‘ sind. Es zeigt sich nun deutlicher: Das Faktische („Irrationale“) transzendentaler Subjektivität ist für Husserl eine letzte und als solche eine absolute Konkretion („konkrete Unendlichkeit“, Hua VIII, 269), die selbst nicht in Horizonten steht, sondern in der Selbstbewegung weltbildender Subjektivität erstursprünglich ‚Horizonte‘ der Weltkonstitution aus sich entwirft, die es in ihren Potentialitäten erst gestatten, Wesensstrukturen abzunehmen (vgl. ebd. 269 f.)

Diese universale Teleologie, das ‚Vollkommenheitsstreben‘ der transzendentalen Subjektivität, verweltlicht sich in der Weltkonstitution zu mundanteleologischen Prozessen. Die transzendente Subjektivität verendlicht sich in ihrer unendlichen Bewegung, indem sie mit der Konstitution von Welt für das Weltleben Endlichkeit als jene Form ihrer Unendlichkeit konstituiert, und zwar eine zweifache Endlichkeit: die (in der natürlichen Weltsicht nicht vorgegebene) Endlichkeit, daß das Weltleben gerade aufgrund der (ihm zunächst verhüllten) Endlosigkeit seiner Erfahrung die in der Glaubensgewißheit ‚Welt‘ intendierte Grenze nie erreichen kann, und die Endlichkeit dieser Grenze selbst: den *Anschein* definitiver Vollendbarkeit von Erzieltem und damit einer standhaltenden Befriedigung der Lebenssorge, die das an sich Unerreichbare zu erlangen glaubt. Damit wird die Differenz zwischen dem Glauben des Erlangenkönnens und dem Unerreichbaren mitkonstituiert, was selbst wiederum die Möglichkeit der Enttäuschung begründet, in der für Husserl das (im Mundanen ebenfalls nicht vorgegebene) Motiv liegt, durch die Annahme der Teleologie des Vernunftstrebens jenem Anschein entgegenzuwirken, bis hin zu der Möglichkeit, den Schleier der Maja zu lüften - durch Phänomenologie. Husserls Teleologieverständnis ist gemessen an der philosophischen Tradition revolutionär. ‚Selbsterhaltung‘ besagt für ihn nicht wie für Spinoza die Klä-

rung der Bedingungen, denenzufolge sich Seiendes maximal selbst erhalten kann. Der Terminus wird für ihn gerade zum Problemtitel, um nach der Grenze dieses natürlichen Selbsterhaltungsstrebens und den Möglichkeiten seiner Überwindung zu fragen. Er denkt die Aufhebung dieser mundanen Tendenz der Selbsterhaltung jedoch auch nicht unter einer metaphysischen Voraussetzung, wie Schopenhauer, der annahm, daß der Selbsterhaltungswille grundlos ist. Wenn Husserl formuliert: „In der erschlossenen Unendlichkeit [des natürlichen Lebenshorizontes] ist Glückseligkeit ein Widersinn“ (Hua XV, 406), dann erinnert dies an Schopenhauer. Doch im Gegensatz zu diesem hebt für Husserl die Abstreifung des Scheins des Vollendbaren das Streben nach Vollkommenheit und das Recht dieses Strebens nicht auf; der Schleier der Maja täuscht nicht generell, er verdeckt nur eine tiefere Schicht der Selbsterhaltung, die der Transzendentalphilosoph ans Licht holen kann.

Jeder Versuch, in der Welt vollkommene Erfüllung, ein wahres Ansich zu erlangen, eine die Zufälligkeiten umgreifende Unendlichkeit zu konstruieren, kann vom transzendentalen Standpunkt aus somit nur ein *Anschein* von Erfüllbarkeit sein, da die über allem Mundanen hinausliegende Weltkonstitution selbst zu keinem Ende kommt. Aus diesem Grund sucht Husserl die in der Mathematisierung angesetzte Unendlichkeit, die sich als Verendlichkeit erwies, in die ganze Länge ihres teleologischen Verlaufs rückzuübersetzen. Es zeigt sich dann, daß die mit der Urstiftung der Philosophie angepeilte Idee einer irrelativen Wahrheit nicht auf das Weltleben, das in Horizonten steht und Situationstypiken entwirft, bezogen werden kann: Hier herrscht unbegrenzte Modalisierbarkeit aller einmal gewonnenen Evidenz. Auch eidetische Allgemeinheiten auf dem Weltboden können diese Vorzeichnung nicht erfüllen: Sie sind zwar independent gegenüber ihren faktischen Vereinzelungen, verbleiben aber diesseits des geltenden Welthorizonts. In ihrer Gültigkeit sind sie wie alle dinglich-objektiven Entitäten an die Generalthese geknüpft; solcherart sind sie jedoch von den sie konstituierenden subjektiven Strukturen abhängig. Daß die Idee irrelativer Wahrheit im Unendlichen liegt, genügt ebenfalls nicht zur ‚Erfüllung‘ dieser Vorzeichnung, wie das Beispiel der Idealisierung

der Natur belegt, wenn der Sinn von Unendlichkeit auf den Welthorizont aller Termini begrenzt wird oder wie im Fall der Mathematisierung zudem auf das Mundan-Faktische Anwendung findet.

Erst die transzendente Phänomenologie erfüllt Husserls Auffassung nach diese Vorzeichnung der Urstiftung der Philosophie als universaler Wissenschaft, da sie den eigentlichen ‚Terminus‘ irrelativer Wahrheit dort festmacht, wo er selbst seinen Ursprung hat: in der Tendenziösität der weltkonstituierenden transzendentalen Subjektivität: Der mundanteleologische Prozeß europäischer Philosophiegeschichte tendiert Husserl zufolge somit gegen eine mundane Geschichtlichkeit eröffnende *Polidee* (der Irrelativität, allgemeiner der Vollkommenheit), die sich transzendental betrachtet als *endkonstituiertes* Produkt einer transzendentalen Teleologie erweist, das seine transzendente Geschichte ‚hinter‘ sich hat. Die von Husserl für die Philosophie propagierte, phänomenologisch durchhellte „Aufgabenidee“ entspricht nun genau beiden teleologischen Verläufen in der Einheit ihres transzendentalen Ursprungs. Die eigentliche Aufgabenidee der Philosophie kann demnach primär nicht mehr die Gewinnung von seienden Irrelativitäten meinen, sie betrifft die Aufhellung der transzendentalen Bedingung von Polidee als solcher. Zugleich bezieht sie sich selbst auf eine Polidee, verfährt unendlich; und zwar nicht nur aus dem Grund, weil konstituierende Subjektivität selbst unendlich ist und fortwährend Welt konstituiert, deren Leistungsgebilde Phänomenologie nachkommend analysiert, sondern weil universale Wissenschaft in der Ausbildung von theoretischen Systemen wie in ihren Praxisbezügen Aufgaben in und bezüglich der Welt hat. Auch transzendental aufgehüllte universale Wissenschaft ist somit weiterhin mit einer „Unendlichkeit von Aufgaben“ (Hua VI, 323) konfrontiert, nur daß der Sinn dieses Bezugs auf Unendlichkeit im Rückbezug auf die Unendlichkeit transzendentaler Konstitution aufgeklärt ist. Dergestalt ist universale Wissenschaft unendlich in dem tieferen Sinn, daß sie von sich her keine Fixierung des Unendlichen innerhalb des Horizontes von Welt mehr zuläßt, sondern ihr Unendlich-sein-Können letztlich aus der Bewegung der transzendentalen Subjektivität versteht. Entsprechend dieses tieferen Sinnes von Unendlichkeit bezeichnet die von der Phänomenologie angeeignete unendliche Aufgabenidee der Philosophie

einen *Anfang*, den Anfang einer Entwicklung auf einen Unendlichkeitspol hin, dessen Unendlichkeit mit der unendlichen Bewegung der transzendentalen Subjektivität gewissermaßen zur Deckung gekommen ist (vgl. Hua XXIX, 408; Hua VI, 274).

Hier zeigt sich der von Husserl in Anspruch genommene weltgeschichtliche Einschnitt der Phänomenologie, indem sie - als „Entwicklungsstufe der transzendentalen Subjektivität selbst, die des Durchbruchs der transzendentalen Selbsterkenntnis der transzendentalen Allsubjektivität“ (Hua XV, 393) - mundanteleologische Geschichte und ‚Geschichte‘ der transzendentalen Subjektivität zur Deckung bringt, *ohne sie jedoch faktisch zur Deckung bringen zu können*. Vom Standpunkt des transzendentalen Lebens aus, den der Phänomenologie eben nur fiktiv einzunehmen vermag, kann formuliert werden, daß dadurch die transzendente Subjektivität zu sich selbst komme, indem Weltleben als transzendentales Leben erwiesen wird. Doch vom Standpunkt des Weltlebens ergibt sich Differenz, wo es zuvor nur einheitliches (mundanes) Verstehen gab: Weltleben weiß nun von seiner transzendentalen Natur, ohne sich doch in Transzendentalität auflösen zu können. Dies wird noch näher zu explizieren sein.

Für die mundane Subjektivität ist diese im neuen Anfang der Phänomenologie von ihr angeeignete Aufgabenidee universaler Wissenschaft von ethisch-praktischer Bedeutung, da durch sie der Maßstab eines ethischen Lebens, der Sinn mundanen Strebens nach Vollkommenheit, mittels der Bestimmung des transzendentalen Sinns von Unendlichkeit neu festgelegt wird. Hier wird deutlich, warum vom Standpunkt der Transzendentalphilosophie eine Ethik als Regionalontologie, selbst als mundanteleologische Disziplin, nicht mehr ausreicht. Die von der Ethik indizierten teleologischen Probleme weisen nicht nur von sich ins Transzendente, sie sind für Husserl auch nur dort einer Lösung zuzuführen. Doch wie soll in der Transzendentalphilosophie noch eine Ethik möglich sein, wenn erstere der Welt ihren Boden entzieht und letztere doch nur auf diesem Boden ihre praktische Möglichkeit besitzt? Obwohl die teleologische Bewegung der transzendentalen Subjektivität an sich nicht ethisch relevant ist, weil in dieser zwar jeder Raum der Praxis konstituiert wird, sie selbst aber nicht in praktischen Räumen lebt,

soll die Teleologie des Transzendentalen doch den Garanten für die Lösung des ethischen Universalproblems Husserls: den Bedingungen eines ethischen Lebens, abgeben.

2. Transzendente Theorie und transzendental bestimmte Praxis

Aufgrund der Untersuchungen zur Aufhebung der Ethik in eine universale Teleologie im Spätwerk Husserls kann die Praxisfunktion der transzendentalen Theorie in ihren Grundstrukturen expliziert werden. Es wurde bereits in Umrissen deutlich, worin für Husserl die Praxisfunktion von reiner Theorie besteht: darin, daß Theorie mit ihren Mitteln der Vernunftklärung dem universalen Interesse des Lebens, seinem universales Streben nach standhaltender Sicherung, zu entsprechen sucht. Dieser Befund ist im folgenden abschließend zu klären. In der die Ausführungen des dritten Teils leitenden Frage, wiefern die transzendente Theorie bei ihrer Ausschaltung allen Weltlebens ihre Funktion für die Praxis noch übernehmen könne, wurde ein radikaler Bruch in der mundanen Welt-haltung beim Übertritt in die transzendente Einstellung vorausgesetzt. Ist diese Voraussetzung gerechtfertigt? Sie ist in der Tat nur zum Teil einlösbar, denn im Geschehen der Entweltlichung im Vollzug der Epoché lassen sich zwei einander entgegengesetzte Momente ausmachen: ein entziehendes und ein dagegen verharren-des Moment.

2.1. Praxis in transzendentaler Theorie

Es zeigte sich, daß das universale Lebensinteresse mit der Enttäuschung seines Strebens, im Horizont der Welt Erfüllung zu finden, in die extreme Situation gelangt, ein Sprungbrett für die Erschließung des Transzendentalen zu erhalten, so daß es sich zwar seiner Selbstvergewisserung im Transzendentalen nähern kann, sich damit aber gegen sich selbst als mundane Praxis entscheiden muß. Doch diese Betonung einer sich selbst verschlingenden Praxis ist einseitig. Dabei ist zwar der mögliche Weg, der über das Erfüllungsstre-

ben der Praxis selbst in die transzendente Theorie führt, offengelegt. Zugleich ist jedoch zu beachten, daß auf diese Weise nicht nur die transzendente Subjektivität zu sich selbst kommt, daß der Phänomenologe nicht nur erkennt, daß mundane Subjektivität eine Selbstapperzeption der transzendentalen ist und nur in Selbstverhüllung als mundane erschien; und es genügt nicht, lediglich formal festzustellen, daß dadurch auch die Praxis zu sich komme, daß mit der Aufdeckung des Transzendentalen die Struktur ihres Begehrens in gewissem Sinn erfüllt werde - was nützte dies dem Weltleben, wenn es fortan nicht mehr aktualisierbar wäre? Der Gesichtspunkt der hierbei ebenfalls zu sich selbst kommenden Praxis könnte jedoch ein Ausgangspunkt für eine Lösung dieses Problems sein.

Unsere hier zu vertretende These lautet, daß die Praxis auch nach der universalen transzendentalphänomenologischen Epoché auf bestimmte Weise weiterhin Bestand hat. Dies ist nur nachzuweisen, wenn bei der Behandlung der Epoché das Interesse nicht ausschließlich der Freilegung des Mundanen *als des verdeckt Transzendentalen* gilt, sondern sich zugleich darauf richtet, wie im Vollzug der Epoché Mundanität verbleibt. Die Frage danach zu stellen heißt zugleich, nach der Praxis desjenigen zu fragen, der die Epoché vollzieht, dem Phänomenologen. Denn zunächst nur in dieser Praxis ereignet sich der Übertritt in das Transzendente und stellt sich überhaupt das Problem einer sich durchhaltenden Praxis. Daß der Blick nicht nur darauf gerichtet zu werden vermag, wie vom Ausgang des welterfahrenden Lebens die transzendente Dimension zu erschließen sei, sondern auch gefragt werden kann, ob hierbei noch ein Weltbezug des Phänomenologen im Spiel ist, gründet in dem Faktum, daß der Phänomenologe, der den Absprung ins Transzendente unternimmt, immer der Mensch in der Welt ist, der seinen Ort im Weltleben vorübergehend verläßt, dann aber ins Weltleben zurückkehren *muß*. Einen anderen Phänomenologen als diesen kennen wir nicht. Die Frage nach einer auch während der Epoché verharrenden Praxis ist möglich, weil im Geschehen des zeitweiligen Übertritts in die transzendente Einstellung als Korrelat des Ich des Phänomenologen die *Einheit seines Lebens* verbleibt. Bereits in den Ausführungen zur transzendentalphänomenologischen Epoché wurde deutlich (vgl. oben I.4.2.), daß für Husserl der Akt der tran-

szendentalen Epoché in das einheitliche Erleben der Person als in einer Seinsthese verbleibender eingebunden ist. Somit ist die Ausschaltung der Welt nur möglich *auf dem Grund* ihres weiterhin Geltens.

Hier geht es darum, die oben getroffenen Feststellungen weiter zu differenzieren. Husserl selbst gibt Hinweise darauf, daß die Insel des Setzungsfreien nicht auf den die Weltthese neutralisierenden Akt der Epoché begrenzt ist. So konstatiert er einen Habitus des Phänomenologen *als* Phänomenologen (Hua XIII, 208), einen Habitus, in dem die Epoché durchgehalten wird und der somit nicht mit demjenigen Habitus identisch ist, in dem sich im Aufbau einer Persönlichkeit die Möglichkeit zur Einnahme der Epoché habitualisiert. Beides könnte man ‚Habitualisierung der Epoché‘ nennen, wobei die Sachlage einer zur ‚Habe‘ gewordenen Epoché einmal mundan, das andere Mal transzendental in den Blick genommen ist. Genau besehen sind jedoch drei Formen einer Habitualisierung der Epoché zu unterscheiden: In der Einheit der Person in ihrem mundanen Weltbezug bleibt das Vermögen zum Vollzug der Epoché als eine immer erneut zu ergreifende Möglichkeit verwahrt (und die Konstitution dieses Vermögens kann Thema einer transzendentalphänomenologischen Analyse sein) (1). Demgegenüber besagt Habitualisierung der Epoché in transzendentaler Hinsicht zum einen die aktuelle Durchführung und Durchführbarkeit der Epoché selbst (2), zum anderen, in einem weiteren Sinn, das Festhalten der Epoché, wobei der Akt der Neutralisierung in der Haltung der Uninteressiertheit dem Neutralisierten gegenüber zwar nicht mehr aktuell vollzogen, aber noch in derselben Gegenwart im Griff behalten ist (3). Bei den Formen 1 und 3 der Habitualisierung wird der Vollzug der Epoché in ein größeres Erlebnis- und damit Zeitfeld des Ich des Phänomenologen hineingestellt. Im dritten, nicht mehr im ersten Fall ist der Erlebende noch transzendental eingestellt, die Epoché noch aktiviert, wenn auch nicht aktuell vollzogen. Indem sie im Gegenwartshorizont festgehalten ist, trifft der Phänomenologe Feststellungen auf dem Grund ihres Vollzogeneins; das Hintergrundwissen ihrer Vollziehbarkeit kann dabei jederzeit in einem erneuten Vollzug bewährt werden. Auf die hier unterschiedenen Formen 2 und 3 des Habitus der Epoché trifft Husserls Kennzeichnung des Habitus

der Epoché als eines „thematischen“ zu:²⁶⁷ Im zweiten Fall erfolgt, wie oben gezeigt, die Ausschaltung des Weltglaubens im Thematischen. Im dritten Fall gibt das mittels der Epoché freigelegte thematische Feld dem Phänomenologen weiterhin seine Themen vor, auch wenn er sich nun deren Explikation zuwendet, d. h. die Epoché, obgleich sie festhaltend, nicht mehr als solche aktuell vollzieht.

Das Habituelle der Epoché in dieser (dritten) Form ist, sofern in ihm die Neutralisierung der Seinsthesis wirksam bleibt, per se nicht Signum für eine Bindung an die Mundanität. Zugleich wird aber deutlich, daß der Phänomenologe als theoretisch Aufweisender und Urteilender²⁶⁸ trotz der von der Epoché erteilten Klammer von Strategien Gebrauch machen muß, die er nur aus seinem mundanen

²⁶⁷ „Der Habitus der phänomenologischen Epoché ist ein thematischer Habitus, um gewisse Themen, Wahrheitserkenntnisse, theoretische und praktische, zu erkennen und ein gewisses rein in sich geschlossenes Erkenntnisssystem.“ (Hua XIII, 208)

²⁶⁸ Wengleich man diesbezüglich nicht formulieren könnte, wie dies Husserl in anderem Zusammenhang ausdrückt, daß hier der Phänomenologe „als Aktsubjekt interessiert [ist] am Sein“ (Hua VIII, 96), so müßte es doch analog heißen, daß er *interessiert* ist am ‚Sein‘, am eingeklammerten Sein. Entsprechend gilt, wieder im Modus der Klammer, folgende Feststellung Husserls: „Es ist selbst eine phänomenologische Einsicht, daß das thematisch Gerichtetsein auf ein Seiendes oder, was dasselbe <ist>, In-einer-tendenziösen Erkenntniseinstellung-sein so viel besagt: Das betreffende urteilende Ich richtet seinen Blick auf das Gesetzte, und zwar so, daß es nicht nur dieses selbe in mannigfaltigen neuen Setzungen als dasselbe setzt und fortgehend neu bestimmt, sondern daß es seinen Satz und die fortgehenden Bestimmungen der betreffenden Substrate durch Bewährung (Identitätssynthesen der Erfüllung) zu Endgültigkeiten zu gestalten sucht.“ (Hua XIII, 205) Dabei darf nicht übersehen werden, daß die „tendenziöse Einstellung“ des Phänomenologen aufgrund festgehaltener Epoché sich auf die Vollzüge des erkennenden, urteilenden etc. phänomenologischen Ich bezieht und nicht auf das darin Erkannte, Geurteilte, das vermöge der thematischen Epoché in keiner Seinstendenz steht. - Hier zeichnet sich eine Möglichkeit ab, die differenten Auffassungen, die in der *Sechsten Cartesianischen Meditation* Husserl und Fink bezüglich des ‚Seins‘ des phänomenologischen Zuschauers vertreten, im Aufweis ihrer unterschiedlichen Bezugfelder zu klären: Finks meontische These wäre demnach nur auf den obengenannten zweiten Fall zu beziehen, nur der neutralisierende Aktvollzug der Epoché selbst untersteht - wie korrelativ sein thematischer Gegenstand - nicht einer Seinsthesis. Wird der Phänomenologe auf diesem Grund theoretisch tätig, was nur dadurch möglich ist, daß er die Epoché im Griff behält, aber nicht mehr aktuell vollzieht, so operiert er mit dem mundanen Handwerkszeug der Theorie, nur eben im Modus der durch die weiterhin festgehaltene Epoché erteilten Klammer. Dieser Klammerbezug ist ein strukturell anderer als der selbst die Klammern erteilende Vollzug der Epoché.

Leben kennt. So liefert ihm dieses Leben wenn auch nicht den Boden für seine Explikationen, so doch die ‚Ausstattung‘. Husserl bringt dies zum Ausdruck, wenn er von ‚transzendentaler Erfahrung‘ spricht:²⁶⁹ Als *Erfahrung* verfährt die transzendente Phänomenologie analog wie im Weltleben, auch sie steht wie mundanes Leben in Horizonten, die mit ihren unerfüllten Vorzeichnungen den Gang der weiteren Erfahrungen in Bahnen lenken. Insofern der transzendente Horizont des Phänomenologen nicht wie im Weltleben vorgegeben ist, sondern aufgrund der vollzogenen Epoché ‚gebildet‘ wird, spricht Husserl davon, daß hier transzendente Subjektivität „produktiv“ einen neuen unendlichen Horizont“ schaffe, eine „Unendlichkeit evidenter transzendentaler Auslegung“ (Hua XV, 390). Schon Husserls Rede, daß nach der Epoché Welt zum Weltphänomen geworden ist, weist auf die Anschaubarkeit der transzendentalen Strukturen hin, und Anschauung ist solche stets nur in einem Horizont weiterer potentieller Anschauungen. Aus diesem Grund kann der phänomenologischen Analyse das Faktum der transzendentalen Subjektivität als solches nie gegeben sein. Andererseits ist die transzendente Erfahrung gegenüber der mundanen Erfahrung vollkommen umgewertet, da alle Erfahrungsergebnisse unter der Voraussetzung der Neutralisierung gewonnen werden. Da der Phänomenologe aber gar nicht anders kann, als so zu verfahren, wie wenn er auf dem Boden der Welt stünde, zeigt sich gerade darin eine eigentümliche Bindung an die Mundanität bzw. eine sich im Transzendentalen durchhaltende Praxis. Dies ist eine noch genauere Fassung des oben angedeuteten Sachverhalts, daß der Phänomenologe von der natürlichen Sprache Gebrauch machen muß. Jetzt ist dem noch hinzuzufügen: nicht nur von der Sprache, sondern von der formalen Struktur der Erfahrung, wobei das

²⁶⁹ „Unendlichkeit wirklicher und möglicher ‚transzendentaler Erfahrung‘“ (Hua VI, 156); „transzendentaler Erfahrungs- und Erkenntniszusammenhang“ (Hua VIII, 479); (transzendentales) „Erfahrungswissen“ (Hua I, 73); „*transzendente Erfahrung*, die den Geltungsboden herstellt für theoretische (und praktische) Mittelbarkeiten“ (Hua XV, 70); „transzendentaler Boden“ (Hua VIII, 440). „[...] ist mein Ich und sein erfahrendes Leben [...] nichts weniger als außer Geltung gesetzt. Im Gegenteil: es ist so sehr für mich in beständiger wirksamer Geltung, daß Selbsterfahrung mir den ganzen Boden herstellt, auf dem sich meine Betrachtung bewegt.“ (Ebd., 74 f.)

Verhältnis von Sprache und Erfahrung, wie es sich gerade im Blickwinkel der mundanen Gebundenheit des Phänomenologen zeigt, hier von uns nicht weiter diskutiert werden kann.

Wenn, vom Standpunkt der transzendentalen Subjektivität aus gesprochen, diese dadurch zu sich selbst kommt, daß der phänomenologische Zuschauer die mundane Subjektivität als Selbstapperzeption der transzendentalen erfährt, so müßte sich dieses Verhältnis von transzendentaler und mundaner Subjektivität ähnlich auch für den Standpunkt letzterer zeigen, da der Phänomenologe beiden Einstellungen verpflichtet ist.²⁷⁰ Erfährt sich das Weltleben mittels des Phänomenologen als transzendentales Leben, so stellt sich auch hier eine Deckung zwischen mundanem und transzendentalen Leben her, aber zugleich dergestalt, daß auf dem Grund dieser Deckung die Diskrepanz zwischen transzendentaler und mundaner Einstellung für diese sich erst zeigt und für sie bestehen bleibt: Die Selbstfindung geschieht in der Erkenntnis einer wesenhaften Selbstdifferenz, wie diese hinwiederum nur möglich ist auf dem Grund einer Deckung,²⁷¹ bezüglich der sie sich entzweit. Lebte das naive Weltleben in einer Einheit, die nur scheinbare Einheit war, da sich darunter die nicht eingeholte Diskrepanz zu seiner transzendentalen Tiefenschicht verbarg, so ist nach Eröffnung des Transzendentalen die Identifizierung von Mundanität und Transzendentalität zwar vollzogen, für das Weltleben aber nicht durchhaltbar, da der Phänomenologe Mensch-in-der-Welt bleibt und sich nicht in Transzendentalität aufheben kann. Zu flüchtig ist der Augenblick, da der Phänomenologe in wirklichem Vollzug der Identifizierung seines mundanen mit seinem transzendentalen Ich lebt. Beim Eintritt in die Transzendentalität lebt er auf Zeit das Leben

²⁷⁰ Mit der Durchführung der transzendentalphänomenologischen Epoché zerspaltet sich das Ich: Der Phänomenologe erblickt die Differenz zwischen transzendentalen Ich und seinem endkonstituierten mundanen Ich (vgl. Hua VIII, 89, 424 f., HuaDok II, 1, 12, 25 f.).

²⁷¹ „[...] in jeder Reflexion finde ich mich, und dasselbe Ich, in notwendiger Selbstdeckung.“ (Hua VIII, 411) - „[...] in der Kontrastierung heißt es doch Ich, ich bin derselbe als ego und als menschliche Person. [...] Und doch wieder, ich bin nicht derselbe, weil mein menschliches Ich-bin ein Titel für ein geschlossenes System von Aussagen der Positivität ist, und das transzendentale ego ein Titel für ein ganz anderes System [...]“ (Hua XV, 540 f.; vgl. Hua XIII, 206 f.)

des phänomenologisierenden Ich, das das konstituierende Ich zum Thema macht, und er weiß, daß dieses Leben die Tiefenschicht des mundanen ist, das mundane Leben dieses selbst ist. Dieses Wissen verbleibt ihm beim Wiedereintritt in die Mundanität. In der Einheit seines Erlebens durchläuft er die mundane, dann die transzendente und tritt erneut in die mundane Einstellung ein. Dieser Ablauf des Erlebens ist die Basis für das Zu-sich-selbst-Kommen des mundanen Lebens als des letztlich transzendenten *im* Horizont der Welt.

2.2. Transzendentalität in Praxis

Vom *Standpunkt der Mundanität* aus stellt sich die Sachlage mithin so dar, daß mit der Epoché die Praxis nicht generell verlassen wird, nicht Praxis und Transzendentalität einander gegenüberstehen, sondern Praxis und Transzendentalität *in* der Praxis (im Ausgang von der Praxis und auf diese hin erschlossene Transzendentalität), und Praxis den Zwiespalt fortan in sich auszutragen hat. Daß das Weltleben für es selbst erhalten bleibt, bedeutet nicht nur, daß nun eine Möglichkeit besteht, transzendente Theorie und Praxis einander zu vermitteln, sondern daß mit der Erschließung des Transzendenten das universale Interesse des Weltlebens an den Anfang seiner Erfüllung kommen und die Theorie, die für diese Eröffnung verantwortlich zeichnet, ihre universale Funktion für die Praxis übernehmen kann. Wie aber wird dem Weltleben seine transzendente Tiefendimension eröffnet? Wie denkt Husserl folglich die Vermittlung von transzendenter Erkenntnis an die Mundanität?

Diese Vermittlung erfordert jenen bereits erwähnten Vorgang, den Husserl als *Verweltlichung* transzendenter Erkenntnisse, als „Wiederverweltlichung“ der Leistungsgebilde des phänomenologischen Zuschauers, bezeichnet: Weil der Phänomenologe (zeitweilig) transzendental Phänomenologisierender *und* Mensch-in-der-Welt ist und weil Mensch-in-der-Welt-zu-Sein für ihn letzter realer Bezugspunkt bleibt - er wird in der Welt als mundanes Subjekt geboren und stirbt in ihr als solches -, werden alle transzendenten Erkenntnisse ins Weltleben transponiert: Mit der Rückkehr des Phänomenologen in die mundane Einstellung fließen sie in diese

ein, werden so verweltlicht und in der Welt mitteilbar.²⁷² Wie aber wird das transzendental Erkannte ins Weltleben hinübergerettet, wenn der transzendente Standpunkt wieder verlassen wird? Das Wiedereintauchen des Phänomenologen in die Welt ist für Husserl als Akt der Verweltlichung selbst ein transzendental konstitutiver Vorgang, der wie jedes Aktgeschehen den Fonds konstitutiver Sinngehalte bereichert. Kann das Konstituierte dieser Art aber dem schon in der Welt Konstituierten einfach zugeschlagen werden, wenn ersteres doch Konstituiertes aufgrund des transzendental aufklärten Seinssinnes ist? Wie ist dieser konstitutive Vorgang zu verstehen?

In jeder Verweltlichung apperzipiert sich transzendente Subjektivität in Anbindung an den Leib als mundanes, psychisches Subjekt. Der wesentliche Unterschied zwischen Wiederverweltlichung und ursprünglicher Verweltlichung der transzendentalen Subjektivität liegt darin, daß im Fall der Verweltlichung phänomenologischer Erkenntnis nach „Einströmen“ dieser Erkenntnis in den Welthorizont um die transzendente Herkunft des mundanen Weltbezugs *gewußt* wird (vgl. HuaDok II,1, 125/392; Hua XV, 537). Die mundane Einstellung besitzt jetzt, nach dem Durchgang durch die Epoché, „ihren transzendentalen Horizont“ (HuaDok II,1, 126/396; Hua VIII, 450, Hua XXIX, 208): Transzendentalität *erscheint* in Mundanität. Wenn sich das phänomenologisierende Ich und seine Bestände verweltlichen, so besagt diese Rückkehr in die mundane Einstellung für Husserl zweierlei: Es kann einmal die Preisgabe der Epoché bedeuten, die Einnahme einer Haltung, die Welt erneut als den terminierenden Horizont aller Betätigung setzt. Es kann aber auch ein spezifisches Beibehalten der Epoché mit ihrem Korrelat der Welt als Weltphänomen besagen, ein Beibehalten, das nicht mehr im aktuellen Vollzug der Epoché steht, aber „in der relativen Thematik der stets als Phänomen genommenen Welt“ (HuaDok II,1,

²⁷² „Das weltlich Abstrakte ist von der transzendental ihm zugewachsenen psychophysischen Konkrektion durch phänomenologische Reduktion zu befreien. Aber indem das transzendente Ich sich in ihr zur Seinsgeltung bringt, ist ein neues transzendentes Geltungsbewußtsein erwachsen, das sich ohne weiteres wieder objektiviert, wieder ins Weltphänomen einordnet als ein neues psychisches Tun meines menschlichen Ich.“ (Hua XV, 550; Hua XIII, 206)

120/384). Scheinbar paradox formuliert Husserl: „Wenn ich in die natürliche Einstellung ‚zurückkehre‘, während ich in Reduktion bleibe, wenn ich ‚die Lebens-Welt der natürlichen Einstellung‘ ontisch auslege und darin Menschen und ihr Psychisches, so ist natürliche Einstellung eine transzendente und als transzendente eine bewußte Haltung des Ego, das für sich selbst thematisch geworden ist“ (ebd. 189). In der Wiederverweltlichung des Phänomenologen bei thematisch festgehaltener Epoché ist „das Weltkonstituierende verweltlicht als Psychisches und positiv wissenschaftlich in Forschung als Psychologisches“. Als psychologisch gebe sich dann auch das Phänomenologisieren, wengleich mit dem ausdrücklichen Wissen, daß eine weltliche Psychologie „in Wahrheit unmöglich ist und ihre Universalität sich aufhebt in der Phänomenologie“ (ebd.).²⁷³ Die Wiederverweltlichung liefert auch die Basis für die Einbeziehung der mundanen Psychologie in die transzendente Wissenschaft und zugleich dafür, daß auch nach der Epoché die Psychologie (relativ) selbständig bleibt.

Das thematische Festhalten der Epoché im Vorgang der Wiederverweltlichung darf nicht mit dem im Ganzen der transzendentalen Einstellung Im-Griff-Behalten der nicht aktuell vollzogenen Epoché (dem oben genannten dritten Punkt) verwechselt werden: Bei der Wiederverweltlichung steht Theorie nicht mehr auf dem Boden der transzendentalen Subjektivität, sondern entwirft im (transzendental durchhellten) Welthorizont das System mundaner Wissenschaft (mundane Ontologien und positive Tatsachenwissenschaften) in Hinblick auf die erschlossene Transzendentalität: „Das ist ja die Art, wie in der Phänomenologie von neuem alle positiven Wissenschaften ihre Stelle finden, nur der naiven Verabsolutierung beraubt“, „nur eben nicht in der Naivität, sondern als transzendentales

²⁷³ Fink, Entwurf zur Fortsetzung der *Krisis*: „Der Horizont der *konstituierten Selbstobjektivation* (wenn auch der transzendental ‚durchsichtigen‘) bestimmt das legitime Problemreich der Psychologie *nach* der Selbstauflösung in die Phänomenologie: Sie wird jetzt eine *thematisch beschränkte phänomenologische Problemsphäre*, aber eine solche, in die wiederum doch alles ‚hineingehört‘ (Problem des ‚Einströmens‘). Die Transzendentalphilosophie hat gegenüber dem begrenzten, an die Weite der Selbstobjektivation gebundenen Horizont der Psychologie (nach der Reduktion) den eigentlichen *absoluten Horizont*“ (Hua VI, S. 516).

Thema, als Teilgebiet der konstitutiven Phänomenologie“ (ebd.). Damit ist deutlich, daß die Bedingung der Möglichkeit für das Einbezogenwerden aller Wissenschaften in den Aufriß der transzendentalen Phänomenologie im Vollzug der Wiederverweltlichung transzendentaler Erkenntnis liegt. Das heißt: Universale transzendente Wissenschaft realisiert sich im Mundanen, aber doch nur, insofern in ihr die transzendente Erkenntnis zur Auswirkung kommt. Eben dies gewährleistet die Wiederverweltlichung.

Für Husserl gilt es als gewiß, daß trotz des Seinsgegensatzes von Transzendentalität und Mundanität transzendentales Sein als gewußtes, als ‚transzendentaler Horizont‘, in der Welt seinen Ort erhält - vom transzendentalen Standpunkt aus gesehen als umgriffen von der absoluten Einheit des konstituierenden transzendentalen Lebens. Die Rede vom ‚transzendentalen Horizont‘ bezieht sich zunächst auf die in der neueingenommenen mundanen Einstellung thematisch festgehaltene Reduktion des Phänomenologen, der den Aufriß universalen Wissenschaft im transzendentalen Horizont des Weltlebens unternimmt. Auch im anderen Fall der Wiederverweltlichung, wenn die Epoché nicht mehr beibehalten und Welt wieder als terminierender Universalhorizont gesetzt wird, muß das welt-erfahrende Leben gegenüber seinem vortranszendentalen Stand wesentlich modifiziert sein, wenn die einmal vollzogene Epoché eine bleibende Habe im Gesamthabitus derjenigen Person, die zugleich Phänomenologe ist, stiften und selbst jederzeit wieder durchführbar sein soll.

Husserl spricht in Hinblick auf die Wiederverweltlichung auch von einer „notwendigen ‚Lokalisierung‘“ (HuaDok II,1, 134/428) des Transzendentalen in der Welt. Fink legt in der *VI. Cartesianischen Meditation* diese Notwendigkeit so aus, daß das Thematischwerden der Weltkonstitution in der phänomenologischen Reduktion vom konstituierenden Leben in seinem konstituierten Zeitzusammenhang umgriffen und mitgerissen wird - „in einer sekundären mitgehenden Konstitution“, wie Husserl dazu anmerkt (ebd. 142, vgl. 143). Jene scheinbare Paradoxie in Husserls oben zitierte Äußerung verweist somit auf eine Zwiespältigkeit im Konstitutionsprozeß der Verweltlichung transzendentaler Ergebnisse selbst. Zum einen ist diese Verweltlichung dem ständig weltkon-

stituierenden Leben eingeordnet: Die natürliche Welt erhält durch die Phänomenologie „zuwachsenden Seinssinn“; die iterativ vollziehbare phänomenologische Reflexion führt in der Verweltlichung zu einer entsprechend iterativen Folge von solchen Zuwüchsen (vgl. ebd. 214). In diesem Sinn bedeutet die Psychologisierung der transzendentalen Erkenntnisse eine „Fortkonstitution der Welt“ (ebd. 213), aber eine solche, durch die Welt „im voraus einen neuen Seinssinn“ annimmt, „als unendlicher Horizont der ihr sich einlegenden und einzulegenden Transzendentalität“ (ebd. 214). Zum anderen ist damit die Einordnung der Verweltlichung transzendentaler Erkenntnisse in den Prozeß der Weltkonstitution von der Art, daß jene Erkenntnisse in ihrem Seinssinn ständig gegen den Seinssinn der natürlichen Weltkonstitution revoltieren, ohne sich aber von dem Mitgetragenwerden in diesem Konstitutionsprozeß lösen zu können. So schreibt Husserl in einer Anmerkung zur Sechsten Meditation: „In der Welt [...] hat die konstitutive Erkenntnis, hat auch die Welt als aufgeklärtes Phänomen nichts zu suchen. Die Verweltlichung aller transzendentalen Erkenntnis und transzendental Seienden [...] ist in diesem Sinn uneigentliche Verweltlichung, nämlich sie ergibt nichts weltlich Seiendes.“ (Ebd. 147/488)

Phänomenologie organisiert sich somit, indem sie wieder weltlich wird und universale Theorie entwirft, in einer eigentümlichen, notwendigen Widersprüchlichkeit: Weltlich seiend hebt sie im vorhinein alle Seinsbindung auf. Noch diese Widersprüchlichkeit kündigt von ihrer unüberwindbaren Verankerung im Weltleben. Der mit der Wiederverweltlichung bezeichnete Schnittpunkt zwischen Transzendentalität und Mundanität ist die Transzendentalphilosophie selbst, die in ihrem transzendentalen Bezug originäre Erschließung des Transzendentalen besagt, in ihrem mundanen Bezug alle mundanen Wissenschaften zu einem universalen transzendentalen Wissenschaftsganzen umfaßt und alle ihre Erkenntnisse im Gebiet des Psychologischen an das Weltliche zur Erfüllung der Praxisfunktion von Theorie weitergibt.

Mit Blick auf das sich im Ausgang von der Mundanität, im Durchgang durch die Transzendentalität und im Wiedereintritt in die Mundanität durchhaltende Erleben wird nun der strukturelle Charakter der Funktion, die Theorie für die Praxis übernehmen soll,

deutlich: Die Theorie, in ihrer vollen Form als transzendente, ist das einwirkende und verändernde Moment in einem sich durchhaltenden, aber durch ihre Einwirkung sich gerade in seinem Selbst vergewissernden Erlebnisablauf: der Praxis. Funktional einwirkend auf diesen Ablauf gibt Theorie ihm im Vorgang der Verweltlichung eine neue Bestimmung - zunächst im Erfahrungsleben des Phänomenologen selbst.

Sich durchhaltendes Erleben (wie Praxis in Transzendentalität hineinragt) und die Bildung eines transzendentalen Horizontes des Weltlebens aufgrund einer sekundären Konstitution (wie Transzendentalität in Praxis wirksam wird) sind die beiden Bedingungen dafür, daß die Praxis zu sich selbst kommen kann; sie sind zugleich Bedingung für die Möglichkeit, die im Transzendentalen erfolgte Identifikation von mundaner und transzendentaler Subjektivität in Form der von der Praxis auszutragenden Dualität von transzendentaler und mundaner Einstellung in die Mundanität hinüberzuretten sowie für die Verweltlichung transzendentaler Erkenntnisse im Ausbau einer Transzendentalphilosophie als universaler Wissenschaft. Beide Bedingungen zeigen Möglichkeiten auf, wie patent gewordenes Transzendentes in die Mundanität einströmen und universale Wissenschaft als absolute Wissenschaft vom Transzendentalen die Praxisfunktion von Theorie trotz ihrer alle Mundanität übersteigenden Grundlegung übernehmen kann: Sie ist selbst nur im Schnittpunkt von Transzendentalität und Weltleben möglich.

Damit ist die zu Beginn des dritten Teils gestellte Frage, wie transzendente Theorie, die sich doch von allem Weltleben entfernen muß, dennoch ihre Funktion für die Praxis übernehmen könne, beantwortet. Es wurde deutlich, daß diese Entfernung, unbeschadet ihrer Radikalität, eine nur relative, auf dem Untergrund eines sich im Übergang von Mundanität in Transzendentalität und wieder in Mundanität sich durchhaltenden Erlebens sich vollziehende ist. Dieses sich durchhaltende Erleben bewirkt eine von Husserl nicht beachtete Endlichkeit der Erkenntnisgewinnung in der Unendlichkeit der Erfahrung. Die Endlichkeit besagt, daß der Phänomenologe immer nur von der Mundanität aus ins Transzendente eintreten kann und daß dieser Eintritt für ihn nur in der Weise möglich ist, daß er sich nie stets oder auch nur in den jeweiligen Abschnitten

seines Eintretens völlig im Transzendentalen befände. Ein Anzeichen für dieses Gebundensein an die Praxis erblickten wir bereits in Husserls Bestimmung der Theorieform transzendentaler Forschung, insbesondere hinsichtlich ihres apriorischen Charakters; die Unabgeschlossenheit der transzendentalen Erfahrung mit ihrer Kette der iterativen Verweltlichungen transzendentaler Erkenntnisse wäre ein weiteres Indiz,²⁷⁴ ebenso der Umstand, daß die wirkliche Erfüllung des universalen Lebensinteresses mit der Freilegung des transzendentalen Zu-sich-selbst-Kommens nur den Anfang eines Wegs markiert, der ebensowenig wie der Erkenntnisweg abzuschließen ist; ein Anzeichen dafür ist schließlich auch die prinzipielle Differenz, die im Weltleben nach der Entdeckung des Transzendentalen (zunächst nur für den Phänomenologen) aufspringt, die Differenz in seinem Ich, die im Weltleben nie mehr aufgehoben werden kann - weder ist die alte Naivität zurückzugewinnen, noch kann eine nur im Transzendentalen zu erlangende Identität im Weltleben als solche verwirklicht werden. Unsere These lautet, daß gerade aus dieser Differenz der spezifische Funktionssinn entspringt, den transzendente Theorie für die Praxis übernimmt. Diese These gilt es im folgenden zu bekräftigen.

2.3. Transzendente Theorie für Praxis

Vorab sei der Versuch unternommen, das Verhältnisgefüge von Sorgestruktur einerseits und Vernunftstreben andererseits zu systematisieren. Die Sorgestruktur, als aus der Differenz von Intention und Erfüllung entsprungen, korreliert mit derjenigen Form transzendentaler Subjektivität, in der diese Differenz in der Konstitution von Welt aufbrach: mit Mundanität als endkonstituierter Subjektivität; sofern sie sich zudem auf die handelnde mundane Aktivität be-

²⁷⁴ Ebenso die Unendlichkeit der iterativen Kette möglicher Aufweisungen der jeweils latent bleibenden Aktvollzüge: Daß für Husserl die Epoché nur im Thematischen unternommen wird, hat zur Folge, daß der fungierende Vollzug des Thematisch-Machens latent bleibt, in einer erneuten Blickwendung jedoch ins Thema rücken kann, wobei erneut der leistende Vollzug anonym fungiert, aber ebenso wieder patent gemacht werden kann usw. (vgl. Hua XXIX, 369).

zieht, korreliert sie auch mit Praxis. Entspringt die Sorge aus der Differenz von Intention und Erfüllung, so markiert der Welthorizont die Grenze ihres Ausgriffs, wenn anders das Weltverhältnis mit dem Intention-Erfüllungs-System gestiftet wird: ‚Welt‘ als das Schlechthin-Darüberhinaus ist Erscheinungsform derjenigen Differenz, die für mundane Subjektivität Erfüllung der Intention stets voraussehläßt. Das Vernunftstreben hingegen ist ‚Ausdruck‘ des Systems von Intention und Erfüllung selbst, es deckt sich mit der Bewegungsrichtung von Intention zu Erfüllung; es ist Intentionalität, die sich im Aufweis vollkommener Evidenz zu befriedigen sucht. Die Sorge, veranlaßt von der Differenz von Intention und Erfüllung und verwiesen an den Welthorizont, verbleibt innerhalb dieses Verweisungsbezugs. Das Vernunftstreben als solches hingegen kennt diese Grenze nicht. Da seine Voraussetzung nicht jene Differenz, sondern die ‚vor‘ dieser Differenz liegende Erfülltheit ist, steckt die Welt für es nicht die Grenze ab. Das Vernunftstreben korreliert somit zunächst ebenso wie die Sorge mit dem Weltleben, doch nicht nur als einem endkonstituierten Modus transzendentaler Subjektivität, sondern schon als der (zunächst verdeckten) konstituierenden transzendentalen Subjektivität als solcher. Sofern es auf Erfüllung primär nicht im Modus der Sorge, sondern im Modus der Schau bezogen ist, korreliert es zudem mit Doxa, doxischer Aktivität. Sofern Vernunftstreben zunächst auch im Weltleben operiert, steht es mehr oder minder im Umwillen der Sorge (Gegensatz Doxa und Episteme), wie auch der Subjektivität im Weltverhältnis der Sorge erst dank des Vernunftstrebens ihr Sorgecharakter enthüllt ist, da das Vernunftstreben die Möglichkeit vollkommenen Erfülltwerdens vorzeichnet, das stets an der Grenze des Welthorizonts zerschellt. Solcherart sind Sorge wie Vernunftstreben auf Vollkommenheit gerichtet: Sorge im Modus der Sicherung, da sie Vollkommenheit als Abwesenheit erfährt, das Vernunftstreben im Modus einer sich intensivierenden Schau. Die Schau vermag sich nur zu intensivieren, weil ihr die Sorge Grenzen zieht, indem sie die Sicherung der Praxis im Horizont der Welt besorgt. Vernunftstreben in Form der Theorie sucht mithin die Grenzen, die ihr die Praxis in Form der Sorge zieht, stufenweise zu überschreiten. Das Telos, das ihm vorgezeichnet ist, liegt dort, wo es zugleich seinen Ursprung

hat: in der konstituierenden transzendentalen Subjektivität, doch im ‚Modus‘ ihrer vollen Patenz. Dies hat zur Folge, daß Sorge Vollkommenheit im Welthorizont auslegt, d. h. mit den Mitteln des auf Binnenweltliches bezogenen Verstehens das eigentlich ‚Vollkommene‘, Unendliche: die transzendente Subjektivität in ihrer unaufhörlichen Selbstkonstitution, substantialisiert und verendlicht, während das Vernunftstreben dahin tendiert, diese Unendlichkeit des Transzendentalen patent zu machen.

Das Vernunftstreben vom Weltleben aus vermag jedoch nie, auch nicht im extremen Fall der transzendentalen Phänomenologie, zu einer vollkommenen Deckung mit dem Transzendentalen zu gelangen: Für die Phänomenologie gelingt die Deckung nur im Gegenüber ihres Themas und in der Zeit ihres Vollzugs. M. a. W., Doxa vermag sich nie so zu intensivieren, daß sie Praxis auflöst. Dies wiederum besagt, daß die für das Weltleben bestimmende, mit dem System von Intention und Erfüllung gesetzte Differenz *nicht toto coelo*, sondern nur in bestimmter Hinsicht modifiziert zu werden vermag. Die transzendente Subjektivität in der Deutung Husserls ist somit nicht so ‚weltlos‘, wie Heidegger und Fink versichern wollen: Weder ist, wie gezeigt, konstituierende transzendente Subjektivität von ihrer Weltkonstitution abzukoppeln, noch kann gar Phänomenologie den Welthorizont in jeder Hinsicht überschreiten. Die Phänomenologie besitzt ihren Ort mithin in einer bestimmten Relation zum Welthorizont, indem sie zu jener Differenz tritt, die die Ausbildung der Sorgestruktur veranlaßt, in ein neues Verhältnis tritt. Dieses Verhältnis ist durchaus ein solches allgefährdeter *Labilität*: Bis in die transzendente Forschung hinein muß der Phänomenologie das Handgepäck der Praxis mit sich schleppen, und auch in der Praxis verschmilzt die transzendente Erkenntnis mit der für das Weltleben kennzeichnenden intentionalen Struktur des Horizontbewußtseins. Doch gerade dadurch ermöglicht der Phänomenologe die Begegnung von Transzendentalen und Mundanem.

Diese Begegnung spiegelt eine Husserls Werk durchziehende Denkfigur wider, mit der er implizit und explizit das Verhältnis von Einheiten zueinander bzw. von Vielheiten und Einheit zu fassen sucht: Vernunftmanifestationen durchdenkt. Diese Denkfigur be-

legt, wie sich Phänomenologie im Zwischen von Transzendentalität und Mundanität hält und wirft ihrerseits Licht darauf, wie sich Husserls Vernunftbegriff einer Vereinnahmung durch monistische (universalistische) oder pluralistische Deutungsmuster entzieht. Es gilt daher, das diesbezüglich bereits Ausgeführte (II.1.2. und III.2.1.) in bezug auf die Position der Phänomenologie im Zwischen von Transzendentalität und Mundanität zu vertiefen.

„Vernunft“ korreliert Husserl zufolge mit all dem, was in Evidenz gegeben ist, also vor allem mit den drei großen Bereichen evidenten Seins, die Husserl aufzuweisen suchte: dem natürlich-faktischen, dem natürlich-idealen und dem transzendental-faktischen Bereich, letzterer erfaßt in seiner Idealität. Dies schließt alle Seinsregionen ein, wobei der Pluralität dieser Regionen auf der Bewußtseinsseite eine Pluralität der Weisen einsichtiger Vernunftkenntnis entspricht. Diese Weisen sind die phänomenologisch aufgewiesenen Einstellungen: Jede Region verlangt zu ihrer Erfassung die korrelative Einstellung, in der und nur in der ihr Vernunftsinne erfahrbar wird. Sofern Husserl einerseits eine Pluralität von Einstellungen konstatiert und andererseits zumindest zwei Arten der Vernunft ein letztes Recht einräumt, indem die eine als universale Vernunftlehre (Ethik) und die andere als universale Wissenschaftslehre (Logik) alle Vernunftarten umspannt, vermag er eine Pluralität von Aktbezügen zu denken, ohne daß diese Pluralität in einen schrankenlosen Pluralismus mündet: Stets sind für Husserl die Bahnen, wie sich Bewußtsein den Sachen zuwendet, von diesen vorgegeben. So machte Husserl schon in seiner Deutung des Verhältnisses von theoretischer und praktischer Vernunft, von Vernunft- und Wissenschaftslehre, deutlich, daß Vernunft nicht in Teilen auseinanderfällt, sondern aus Perspektiven, Relationen besteht, die jeweils einander umfassen.

Ist gegenüber einem solchen Denken in „absoluten Relationen“ nicht jedoch Skepsis angebracht, wenn Husserl letztlich *eine* Relation, die der transzendentalen Subjektivität, als die im Vergleich zu allen anderen Relationen „absolute“ dominieren läßt? Denn wird nicht das einander Umgreifende von Vernunft- und Wissenschaftslehre hinfällig, wenn Ethik in transzendentaler Teleologie und Logik in transzendentaler Logik, wenn also Ethik und Logik im Sel-

ben: der transzendentalen Subjektivität, kulminieren? Und hebt nicht die transzendente Einstellung alle anderen Einstellungen in sich auf, so daß alle personale, naturale, natürliche, lebensweltliche, praktische etc. Einstellung in ihrem Grund transzendental, nämlich transzendente Sinnbestimmtheit, ist? Steuerte Husserl nicht schon in den *Prolegomena* mit dem Hinweis auf die fehlende Einheit von Wissenschaft auf eine monistische Theorie, die ‚universale Wissenschaft‘, hin, die er später der Monas der transzendentalen Subjektivität anzugleichen suchte, so wenn er in der *Formalen und transzendentalen Logik* der phänomenologischen „Ursprungsbegründung“ die Aufgabe zuweist, allen Wissenschaften „Einheit als Zweige konstitutiver Leistung aus der einen transzendentalen Subjektivität“ (Hua XVII, 278 f.) zu verleihen? Somit wäre alles Seiende relativ auf die transzendente Subjektivität und diese allein eben als ‚Form aller Formen‘ - „in sich und für sich“ (ebd. 279). Hierzu stimmt auch die Stelle in der *Krisis*-Schrift, wo es heißt, „daß Vernunft keine Unterscheidung in ‚theoretische‘, ‚praktische‘ und ‚ästhetische‘ und was immer zuläßt“ (Hua VI, 275).

Andererseits behält gerade für den späteren Husserl alle Weltwahrheit, die relativ-endliche der vor- und außerwissenschaftlichen Lebenswelt wie auch die ideelle Wahrheit der mathematisierten Wissenschaft, ihr Recht (vgl. Hua XVII, 284). Relative Wahrheit und ideale, absolute Wahrheit, sei es die Wahrheit der mathematisierten Naturwissenschaft oder der transzendentalen Phänomenologie, hätten somit alle ihre ihnen jeweils zukommende Befugnis, während die Alternative „skeptischer Relativismus“ vs. „logischer Absolutismus“ für Husserl unannehmbar ist (ebd.). Absolutismus und Relativismus sind für ihn in ihrer Verabsolutierung Konstrukte, in denen Wahrheit, die für die transzendente Phänomenologie stets nur in Horizonten ist, auf ein absolutes Ansichsein bezogen wird, wobei der Relativismus solches Ansichsein negiert, während es der Absolutismus behauptet. Vor dem Hintergrund des teleologischen Angelegt- und Ausgerichtetseins transzendentaler Subjektivität erscheinen schrankenlose Verabsolutierungen wie diejenigen seitens des logischen Absolutismus und des skeptischen Relativismus als unzulässige Verkürzungen, Verendlichungen. Dem transzendentalen Standpunkt entspricht zwar nur die eine Vernunft, die

in der Tat keine Unterscheidung in theoretische, praktische und was immer kennt. Aber diese Feststellung bedeutet nicht, daß es nur diese Vernunft gäbe. Nur sie gibt es so wenig wie es nur die transzendente Seinsweise resp. transzendente Einstellung des Phänomenologen gibt. Denn auf dem Weltboden sieht die Sachlage ganz anders aus. So wird Husserls Aussage, daß alle Wissenschaft Einheit aus der einen transzendentalen Subjektivität gewinne und daß es nur eine transzendente Vernunft gebe, phänomenologisch selbst als eine Relation anzusehen sein, wenn vielleicht auch als eine besondere Relation, die als solche, aber eben nur als solche: ‚nur‘ in einer bestimmten Hinsicht, alle anderen Relationen in sich befaßt.

Wenn wir diese Deutung zugrunde legen, ist Husserls Aussage, daß Vernunft eine einheitliche ist, *gerade als Ausdruck von Pluralität* zu nehmen: Denn diese Aussage ist dann selbst eine Relation.²⁷⁵ In dieser Relation, bezüglich der transzendentalen Subjektivität, gibt es nur *eines*: das Vernunftgeschehen der transzendentalen Intersubjektivität selbst. Doch besteht *nicht nur diese* Relation. Die *Labilität* der Phänomenologie belegt, was es mit der vermuteten Festigkeit, Eindeutigkeit und einheitlichen Gültigkeit dieser Relation auf sich hat. Auch für den Phänomenologen verbleiben somit zwei grundlegende Dimensionen, Transzendentalität und Mundanität, und mit dieser auch die Pluralität aller weiteren Aktbezüge. Nur in *einer bestimmten* Einstellung, der transzendentalen, erweist sich transzendente Subjektivität als ‚absolute‘. Nach der Epoché weiß sich das Weltleben als im Grunde identisch mit der transzendentalen Subjektivität: Es *ist* transzendente Subjektivität und ist als mundane doch zugleich *das andere* der Transzendentalität. Diese ‚Selbstfindung‘ des Weltlebens bedeutet in eins allererst die Möglichkeit der Anerkennung einer wesenhaften Selbst-Differenz, die,

²⁷⁵ Vorschnelle Deutungen finden hierin einen Beleg für einen Monismus, der Husserls Vernunftkonzeption unterschoben wird. Vgl. z. B. Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, 3. Aufl. Weinheim 1991, S. 264 f. „Die Weite des Vernunftbegriffs [Husserls] war nur ein vorläufiges Zugeständnis, am Ende geht es um unteilbare Einheit.“ (Ebd.) - Vgl. hierzu auch die klärenden Ausführungen bei Ivan Blecha, „Kritik der pluralen Vernunft. Phänomenologie versus Postmoderne“, in: Ernesto Garzon Valdés und Ruth Zimmerling (Hg.), *Facetten der Wahrheit. Festschrift für Meinolf Wewel*, Freiburg/München 1995, 379-397.

solange es Menschen gibt, die als solche stets Menschen-in-der-Welt sind, unaufhebbar ist. Im Verhältnis des Phänomenologen zum Mundanen, zum Transzendentalen *und wieder* zum Mundanen zeigt sich somit Differenz, letzte Einheit aller Differenz und schließlich wieder Differenz, die diese Einheit noch mitumgreift, ohne sie jedoch aufheben zu können.

Das Verhältnis von Universalität und Pluralität kann - abgesehen von dem Fall, daß Mannigfaltigkeit Einheitlichkeit generell ausschließt - auf zweifache Weise begriffen werden: einmal derart, daß Einheitlichkeit in sich Mannigfaltigkeit ermöglicht und zweitens, daß Mannigfaltigkeit einerseits und Einheitlichkeit mit integrierter Mannigfaltigkeit andererseits wenn auch nicht zugleich, in der Einheit desselben subjektiven Bezugs, bestehen, so doch je wechselnden Einstellungen zugänglich werden.²⁷⁶ Letzteres trifft auf das Denkmuster zu, mit dem bei Husserl das Verhältnis von Einheit und Vielheit bestimmt wird: daß eines das andere umgreift oder eines das andere in sich trägt, wie die Praxis die Theorie und vice versa, wie praktische Vernunft die theoretische und vice versa, wie Vernunftlehre die Wissenschaftslehre und vice versa, so auch Transzendentalität die Mundanität *und vice versa*: Für den transzendentalen Standpunkt ist Mundanität Transzendentalität, im Weltleben ist Transzendentalität nicht nur das im Sinn des Nichtvorgegebenen Verhüllte, sondern - nach der Wiederverweltlichung - als Horizont impliziert. Diese Differenz ist schlechthin unaufhebbar, oder anders gewendet: Praxis und Doxa bzw. Sorge und Vernunft sind einander nicht aufzurechnen.

Die dem Phänomenologen eröffnete ‚Dialektik‘ von Transzendentalität und Mundanität ist nicht nur das Urbeispiel für das eigentümliche Verhältnis, in dem Husserl Einheit und Vielheit zusammendenkt. Umgekehrt drückt dieser Standpunkt zum Verhältnis

²⁷⁶ Diese ‚Dialektik‘ ist nicht eine solche der „dialektischen Selbstbeziehung des Ganzen, die die Vielheit der Teile impliziert und in Form eines redundanten Prozesses expliziert“, welche K. Gloy und E. Rudolph als eine Erklärungsmöglichkeit des Verhältnisses von Einheit und Vielheit nennen (K. Gloy und E. Rudolph [Hg.], *Einheit als Grundfrage der Philosophie*, Darmstadt 1985, S. XIII); denn hierbei ist Einheit schon vorausgesetzt, während es in unserem Fall um ein Wechselspiel geht, in dem das Prinzip von Einheit selbst zur Disposition steht.

von Einheit und Vielheit exakt die Weise aus, wie sich Phänomenologie zu der mit dem System von Intention und Erfüllung eröffneten Räumlichkeit verhält: daß sie dieser Grenze ansichtig wird, ohne sie jedoch faktisch überschreiten zu können. Die Labilität der Phänomenologie besagt, daß sie nie ganz in der Mundanität und nie ganz im Transzendentalen aufgehen kann. In ihrer Sicht sind Mundanität und Transzendentalität zwei ‚Systeme‘, die absolut eins und absolut zwei zugleich sind. Sie besagt zudem, daß Phänomenologie nicht einen Standpunkt einnehmen kann, der neben dem mundanen Weltverhältnis und dem stehend-strömenden ‚Sein‘ der transzendentalen Subjektivität eine eindeutige dritte Position zukäme. Indem Phänomenologie an Mundanität rückgebunden bleibt und sich zugleich in die Transzendentalität einschreibt, verkörpert sie nicht eine über beidem zu lokalisierende absolute Position. Sofern sie immer nur eines vom anderen aus und eines im anderen zu verstehen versucht, verfährt sie in einem weitesten Sinn *hermeneutisch*.

Zugleich ermöglicht diese Labilität der phänomenologischen Position, daß Phänomenologie eine Funktion für das Weltleben übernehmen kann. Denn die Labilität besagt ja, daß die Verbindung zur Mundanität nie völlig durchschnitten wird. Wie aber kann transzendente Erkenntnis nach Einströmen in das Weltleben ihre von Husserl postulierte Reformkraft entfalten? Hierzu gibt Husserl nur spärliche, verstreute Hinweise. Allgemein wird man sagen können, daß die Phänomenologie bestrebt ist, ihre Erfahrung bezüglich der Sorgestruktur des Weltlebens, die relative Entschränkung des durch die Sorge gebundenen Weltlebens, an dieses weiterzugeben. Die Weitergabe erfolgt, da Phänomenologie Wissenschaft und nicht Weltanschauung ist, auf dem Weg über Theorie: Für Husserl vermittelt die Phänomenologie in ihrer Doppelgestalt als transzendentales Sein erschließende Philosophie und als praktische Kulturgestalt im Vorgang der Verweltlichung ihrer transzendentalen Erfahrung transzendentales und weltlich-praktisches Sein. In der Verweltlichung transzendentaler Erfahrung erblickt Husserl einen Zuwachs an besonderem Wissen: Der in die natürliche Einstellung Zurückgekehrte weiß fortan um die transzendente Herkunft seines Seins. Es ist das Eigentümliche, daß jedoch nicht Theorie den Grund für diese Umstellung legte, sondern die Epoché in der Er-

möglichkeit der faktischen Einnahme eines neuen Seinsbodens, wemgleich in der thematischen Schau des theoretisierenden Blicks. Insbesondere bei der Frage nach der praktischen Funktion der Phänomenologie sind daher sowohl praktische Bezüge von dem mit ihnen verwobenen theoretischen Bezug wie auch der Bezug auf eine einzelne Existenz (den Phänomenologen) von dem Bezug auf die Existenz einer Gemeinschaft (die Mitphänomenologisierenden und die Nichtphänomenologen) zu unterscheiden. Transzendentalphänomenologische Theorie übernimmt ihre Funktion für die Praxis auf zweifache Weise in einer *vermittelten, indirekten* Form: Zum einen bewirkt sie eine Modifikation im mundanen Erleben, die mittels der Einstellung der Phänomenologie auf ihr Thema erfolgt (1). Zum zweiten wird diese Wandlung, die zunächst den Phänomenologen betrifft, über die Neuorganisation von Wissenschaft an das gesellschaftliche Weltleben weitergegeben (2).

1. Obgleich die verweltlichten phänomenologischen Erkenntnisse im Welthorizont keinen angestammten Ort besitzen, ist der Vorgang der Wiederverweltlichung doch die einzige Weise, wie Phänomenologie auf dem Weltboden Fuß fassen und auf Praxis einwirken kann. Sofern der Welthorizont verhindert, daß mundane Subjektivität auf ihren eigenen Grund als transzendenten hin sich entwirft, lebt mundane Subjektivität in einem Modus der unvollkommenen Selbsthabe: Das ‚Ganze‘, das sie als transzendente ist, ist ihr verschlossen. Die Aufgabe, die Husserl dem Phänomenologen überträgt, lautet somit, dieses Ganze im Medium der transzendentalen Theorie zu rekonstruieren und nach Wegen zu suchen, mundane Subjektivität dem theoretischen Aufriß entsprechend faktisch zu rekonstruieren. In einem Zusatztext zur *VI. Cartesianischen Meditation* weist Husserl darauf hin, daß die Rekonstruktion transzendentaler Strukturen in der Theorie eine Rekonstruktion der ‚Weltseelen‘ in der Praxis impliziere: „Die Seelen sind sozusagen in der naiven Natürlichkeit in Unfertigkeit stecken geblieben.“ Und er fügt hinzu: „Durch die phänomenologisierende Aktivität, die die natürliche Welt übersteigt, kommen sie in Bewegung, ihr Seinssinn bekommt ständig neue Zuwüchse in Form der neuen Verweltlichungen des Transzendentalen“ (HuaDok II,1, 214; vgl. Hua XXIX,

208). Der Adressat dieser Verwandlung ist der Phänomenologe, der „durch Einströmen der transzendentalen Ergebnisse in die früher naiv apperzipierte Subjektivität eine transzendente ‚Innerlichkeit‘ erhält“ (Hua XXIX, 268). Sein seelisches Sein in der Welt verwandelt sich dadurch, daß es in einem neuen Horizontbezug steht (ebd.). Darin terminiert es zwar wieder in der Welt, doch dieses Terminieren ist insofern modifiziert, als dabei das Hintergrundwissen vorherrscht, daß Welt als Universalhorizont nicht vorgegeben, sondern Produkt einer Konstitutionsleistung ist. Der aufgrund der Wiederverweltlichung ausgebildete „transzendente Horizont“ besagt also des näheren eine Modifikation des Horizonts ‚Welt‘. Im Text Nr. 7 des Ergänzungsbandes zur *Krisis* diskutiert Husserl diese Wandlung des Seinssinns von Welt. Dabei umschließe der neue Sinn den früher geltenden, der in ihm fortgilt, und zugleich nehme das Neue „wieder die kategoriale Form des Alten“ an (ebd. 77): Der transzendental aufgehellte Sinn von Welt impliziert den in der natürlichen Einstellung apperzipierten Weltsinn und überlagert ihn, indem er ihn als von sich abkünftig erweist. Gleichzeitig korreliert mundane Einstellung notwendigerweise mit Welt als Universalhorizont, d. h., das Wissen um die transzendente Herkunft dieses Horizonts erscheint in der Mundanität nur in der Weise, daß es in diesen selbst ‚eingeorde­net‘, vom Welthorizont eingenommen wird. Alles in allem führt dies Husserl zufolge zu einer „Umschöpfung der Welt“: „Die Welt selbst verwandelt sich.“ (Ebd., 79). Das, was gegen die Auffassung einer Gültigkeit von Welt-schlechthin spricht, kann in der Mundanität nur so erscheinen, daß es im Ganzen dieser Auffassung, gegen die es sich wendet, selbst auftritt. Für die Mundanität bedeutet dies, daß sie sich als Selbstapperzeption der transzendentalen Subjektivität erkennt und daß sich ihr endliches Terminieren auf Ziele, auch Vollkommenheitsziele im Welthorizont, auf unendliche Erzielungen erweitert hat. Damit soll ein „wahres transzendental-menschliches Sein“ (E III 1, 3) ermöglicht werden, das dem Transzendentalen und seinem Streben nach Vollkommenheit gegenüber eröffnet ist.

Der Auffassung, daß es sich bei Epoché und Wiederverweltlichung nur um thematische Änderungen handelt, scheinen jene Äußerungen Husserls zu widersprechen, in denen nicht nur von einer

Änderung des Stils der Weltapperzeption die Rede ist, sondern auch davon, daß mit dem Phänomenologisieren „die Seinsweise des Ego selbst“ „eine Wendung“ genommen habe, so, „daß nun nicht mehr das natürlich-naive Ego, sondern das für sich selbst thematisch und patent gewordene sich mundanisieren muß als Mensch“. Weiter heißt es: „Der Mensch verwandelt sich damit auch, in seine Seele tritt eo ipso alles transzendental-phänomenologisierende Geschehen ein“ (HuaDok II,1, 136/433). In der *Krisis* heißt es, „daß die totale phänomenologische Einstellung und die ihr zugehörige Epoché zunächst wesensmäßig eine völlige personale Wandlung zu erwirken berufen ist, die zu vergleichen wäre zunächst mit einer religiösen Umkehrung, die aber darüber hinaus die Bedeutung der größten existenziellen Wandlung in sich birgt, die der Menschheit als Menschheit aufgegeben ist“ (Hua VI, 140).

Sind diese Äußerungen so zu interpretieren, daß Husserl im Geschehen von Entweltlichung und Wiederverweltlichung eine Modifikation der Erlebnisse des Ego erblickt, daß es sich hier doch nicht nur eine thematische, sondern um eine Vollzugsmodifikation des phänomenologisierenden Ich der Epoché handelt, um eine Wandlung seines Aktvollzugs, die vor jedem thematischen Wissen liegt, ja dieses erst fundiert? Das Ziel der Ausschaltung des Weltglaubens ist die radikale Begründung universalen Philosophie, und die Rückkehr des phänomenologisierenden Ich in den Weltzusammenhang soll die Ausbildung der transzendentalphänomenologischen Philosophie im Funktionszusammenhang des praktischen Weltlebens ermöglichen. In diesem Sinn ist stets das philosophische Wissen die Grundlage für eine Änderung aller Praxis. Da der Phänomenologe in der thematischen Haltung der Epoché auf die „Umschöpfung der Welt“ bezogen ist, erfolgt diese personale Wandlung seines Weltbezugs über das Medium dieser Thematik, erfolgt im Medium eines thematischen Wissens: Der Phänomenologe weiß, daß die natürliche Welthaltung eine Weise der Selbstapperzeption der transzendentalen Subjektivität ist, und dieses Wissen ist es, das ihn, da es sich auf alles Weltliche bezieht, in einer dergestalt ‚universalen‘ Weise verwandelt.

2. „Zunächst“ ist diese Wandlung, wie es in dem zitierten Text heißt, mithin eine Verwandlung des Phänomenologisierenden allein, der für sich in der ‚Einsamkeit der transzendentalen Reduktion‘ das Sein der transzendentalen Subjektivität erschließt, „darüber hinaus“ impliziere sie eine Verwandlung der „Menschheit“. Dies will offenbar besagen: Die Wandlung des Phänomenologisierenden bleibt nicht auf ihn beschränkt, weil sie, die eben in einem Wissen erfolgt und in diesem Wissen sich mitteilen kann, einen Zuwachs an philosophisch-theoretischer Kenntnis bedeutet und weil Philosophie auch in ihrer praktischen Funktion die Beziehung auf andere intendiert.

Da jedoch diese Funktion zunächst nur in einem einzelnen, dem Phänomenologen selbst, wirksam wird, lautet die Frage, wie jener Maßstab auch denen vermittelt werden kann, die nicht Phänomenologen sind.²⁷⁷ Diese Frage betrifft die praktische Funktion der Phänomenologie als in der Welt auftretender Wissensform. Husserl hat diese Frage offensichtlich beschäftigt,²⁷⁸ wenngleich er zu ihr kaum konkret Stellung nahm. Es ist zu vermuten, daß er die praktische und damit auch ethisch relevante Funktion der Transzendentalphilosophie in einer Neukonzeption des gesamten Wissenschaftsgefüges erblickte, die von der Erkenntnis der Notwendigkeit, Verfestigungen im Sinn von Verendlichkeiten aufzulösen, geleitet wäre. Da der Phänomenologe nur zeitweilig der Epoché Übende, der ins Transzendente Eintretende ist, der erstlich und letztlich Bürger dieser Welt ist und bleibt,²⁷⁹ stellt sich die Frage, wie seine transzendentalen Erkenntnisse ins Mundane hinübergerettet werden. Verläßt er

²⁷⁷ Husserl erwähnt die „fortschreitende Entwicklung einer phänomenologisierenden Gemeinschaft durch Erweckung von Nicht-Phänomenologen zu Phänomenologen“ (HuaDok II,1, 216).

²⁷⁸ Vgl. die Schlußpassage von Beilage XIII sowie die Beilage XV zur VI. Cartesianischen Meditation (HuaDok II/1, 214 und 216) (1933/1934).

²⁷⁹ Husserl spricht in Hinblick auf die Wiederverweltlichung von einer „notwendigen ‚Lokalisierung‘“ (HuaDok II,1, 134, Anm. 428) des Transzendentalen in der Welt. Eugen Fink legt in der VI. *Cartesianischen Meditation* diese Notwendigkeit so aus, daß das Thematischerwerden der Weltkonstitution in der phänomenologischen Reduktion vom konstituierenden Leben in seinem konstituierten Zeitzusammenhang umgriffen und mitgerissen wird - „in einer sekundären mitgehenden Konstitution“, wie Husserl dazu anmerkt (142, vgl. 143).

die transzendente Einstellung unter Festhaltung der Epoché (vgl. HuaDok II,1, 120, Anm. 384; 189), setzt er wieder Welt als den universalen letzten Horizont all seiner Abzielungen, ist er in der Lage, alle positiven Wissenschaften, normierend an der transzendentalen Erkenntnis, neu zu konzipieren, d. h. die Verengungen und Verabsolutierungen ihres zufällig-faktischen Entwicklungsverlaufs zu korrigieren. Auf diese Weise würde, da Wissenschaft die Lebenswelt gestaltet, auch diese in eine neue Form der Weltapperzeption übergeleitet werden können. Damit erfüllt er bereits seinen Auftrag für die Praxis, da Theorie für Husserl ja selbst schon eine Weise der Praxis, eine theoretische Praxis, darstellt und somit immer schon, im Guten wie im Schlechten, auf die Praxis wirkt, und weil jetzt eine Theorie möglich geworden ist, die das eigentliche Telos der Praxis erkannt hat und über die Realisierung universaler Wissenschaft auch zum Austrag zu bringen vermag.

Doch genügt diese so verstandene Praxisfunktion universaler Wissenschaft? Wo bleibt in diesem Konzept die Ethik, die noch wesentlich weitergehen und die Bedingungen einer Beurteilung von Praxis nach einsichtig zu rechtfertigenden Normen und insbesondere unter einer „rationalen Leitung der Praxis“ aufzeigen müßte, wie Husserl noch in den *Kaizo*-Aufsätzen forderte (Hua XXVII, 7)? Hierzu macht Husserl lediglich Andeutungen.²⁸⁰ Möglicherweise hätte dies ein letzter Abschnitt der *Krisis*-Schrift behandelt, denn der erste Teil der *Krisis*, der die Praxisfunktion universaler Wissenschaft als deren letzten Zwecksinn zum Thema macht, besitzt keine Entsprechung am Schluß.²⁸¹ Husserls zentrale These lautet, daß der Grund für das Abdriften der Wissenschaft von ihrem von ihr selbst gestifteten Telos in einer vorgängigen universalen Selbstapperzeption der Subjektivität liegt, die sich darin selbst als mundane in einer Weltpraxis setzt. Diese 'Naturalisierung' der Subjektivität hat für Husserl zur Folge, daß im Weltleben alle Strebensziele bezüglich dem in der natürlichen Selbstapperzeption ge-

²⁸⁰ Vgl. z.B. einige spärliche Äußerungen Husserls in den Beilagen zur *Sechsten Cartesianischen Meditation* (HuaDok II,1, Beilagen XIII und XV).

²⁸¹ Wenn auch editorisch in dieser Form kaum zu vertreten, so hat doch die Anstückung des nicht aus dem eigentlichen *Krisis*-Manuskript stammenden Textes des Schlußparagrafen 73 durch den Herausgeber ein gewisses sachliches Recht.

setzen und in ihr unhintersteigbaren Horizont der Welt verendlicht werden. Aus diesem Grunde kann keine Weltwissenschaft, und darum auch keine Ethik als Regionalontologie, die Gründe für die Krisis der Wissenschaft aufdecken: Denn die in der Mundanität vorfindlichen Strebensziele weisen in sich selbst ins Transzendente. Obgleich dies deutlich macht, warum die transzendente Besinnung die ethische Besinnung fortsetzt (vgl. oben 1.1.), kann andererseits Transzendentalphilosophie Ethik nicht ersetzen. Dies hat Husserl gesehen, wenn auch in der Konsequenz nicht mehr konkretisiert. So besitzt die im ersten Teil der *Krisis* geforderte Besinnung eine ethische Relevanz, wenn diese auch von Husserl hier nicht weiter reflektiert wurde. Nach dem Durchgang durch die transzendente Klärung, nach der Übernahme der unverkürzten Strebensziele durch die universale Wissenschaft, sollte eine Besinnung darüber erfolgen, wie auf dem Boden des gewonnenen vollen theoretischen Zwecksinns von Wissenschaft nun auch ihr praktisches Telos im Horizont des Weltlebens an den Anfang der Realisierung gebracht werden könnte. Auch dies müßte von einer theoretischen Reflexion begleitet sein, die man ‚Ethik‘ nennen könnte. Da die *Krisis*-Schrift unvollendet ist, könnte allenfalls die in Eugen Finks Plan einer Fortsetzung der *Krisis*-Schrift erwähnte Neugründung einer mundanen Psychologie einen Hinweis auf den Ort dieser Ethik geben (vgl. Hua VI, 515 f.). Denkbar wäre eine materiale Ethik (und Pädagogik), evtl. als Sonderdisziplin der ontologischen Psychologie; wie diese hätte sie ihre apriorische Wissenschaft in der Transzendentalphilosophie (Phänomenologie und Metaphysik) selbst und stünde trotz ihrer mundanen Gebundenheit wie diese im ‚transzendentalen Horizont‘.

Das Weltleben ist aufgrund dieses Wissens dem transzendentalen Leben ein Stück nähergerückt. Das aber heißt, daß für Husserl die Vermittlung zwischen Transzendentalität und Praxis nur über ein Drittes, das phänomenologisierende Ich und die Verweltlichung seiner Erfahrung im Ausbau und in der Mitteilung einer transzendentalen Wissenschaft als universaler Philosophie, denkbar ist. Infolge dieses vermittelnden Moments treten Transzendentalität und Praxis wieder auseinander: Für Husserl bleibt dieser Gegensatz zwischen dem transzendentalen und dem mundan-praktischen Sein

nach Ent- und Wiederverweltlichung bestehen. Der neue Stil des Lebens ist ein „weltlicher“ (HuaDok II,1, 143/469), und als solcher ist er dem Transzendentalen nach wie vor entgegengesetzt, auch wenn das Transzendente als neuer Horizont in der Welt erscheint.

3. *Transzendente Praxis?*

Die Mathematisierung der Natur, ihr „physikalistischer Objektivismus“, verursacht mit dem Sinn von Unendlichkeit, den sie stiftet, eine Verendlichung im weltkonstituierenden Prozeß der Subjektivität und ruft eine Verkürzung des Telos universaler Wissenschaft hervor. Wenn dies, Husserl zufolge, zu einer *Krisis* der Wissenschaften und nachfolgend der Lebenswelt führt, könnte jede entsprechende Verendlichung den Charakter einer Krisis aufweisen. Damit wird Krisis selbst zu einem wesentlichen Grundmerkmal des Weltlebens, denn alles Weltleben in natürlicher Haltung tendiert, zumindest auf bestimmter Stufe, in Vergegenständlichung und Objektivierung. Wird die Verendlichung aufgrund von Vergegenständlichung und Fixierung des teleologischen Prozesses gar an ihren letzten Grund verwiesen, so ist schon mit der Verendlichung, Selbstverendlichung der transzendentalen Subjektivität in ihrer Verweltlichung als Mensch-in-der-Welt der Raum der Krisis eröffnet. Krisis besagt dann die Ur-Scheidung von Mundanität und Transzendentalität selbst, eine Differenz, mit der sich zugleich die Urräumlichkeit konstituiert, in der die Entfaltung der Sorgestruktur und des Intention-Erfüllungssystems gründen. Krisis verliert damit den negativwertigen Aspekt, denn so bestimmt ist Krisis unaufhebbar: Das Leben ist in diesem Sinn stets ein Leben in der Krisis. Dies betrifft einen ursprünglichen, mit der Aufschließung jener Urräumlichkeit gestifteten Sinn von Krisis. Dieser ursprüngliche Sinn muß jedoch von mannigfachen Krisisformen, die als je bestimmte Konstellationen der Sorgestruktur und des Intentions-Erfüllungssystems auftreten, unterschieden werden. Bezüglich der Urräumlichkeit sind diese Krisen *Erscheinungsweisen*: Weisen, wie der mit der Eröffnung der Urdifferenz von Transzendentalität und Mundanität miterlossene Krisis-Raum in Gestalt von bestimmten teleologischen

Verläufen im Horizont der mundanen Raumzeitlichkeit in Erscheinung tritt. Eine Krisis-Erscheinung ist demnach nicht einem bloßen Schein gleichzusetzen, sie ist nicht nichts. Sie verkörpert vielmehr eine handfeste Weise, wie transzendente Subjektivität sich verweltlicht, ist Erscheinung bezüglich desselben, nämlich desselben als der Ur-Scheidung von Transzendentalität und Mundanität.

Der Versuch der Phänomenologie, Subjektivität als solcherart der Krisis ausgesetzt zu erfassen, muß nicht nur als ein *vermittelter*, sondern überdies als ein *nachträglicher* und *partieller* bezeichnet werden. Er ist *vermittelt*, da die Auflösung der Krisis-Erscheinungen mittels des phänomenologisch-theoretischen Aufweises erfolgt, der vermittelnd auf die Praxis der Auflösung zielt, in der jene Krisissymptome und ihre Auflösung letztlich manifest werden. Er ist *nachträglich*, sofern phänomenologische Analyse sich stets auf ein bereits vollzogenes Aktgeschehen richtet, und er ist schließlich *partiell*, da er nur im Thematischen Krisis-Erscheinungen auflöst und der Vorgang der thematischen Auflösung ein zeitlich begrenzter ist: eingeschränkt nämlich auf diejenige Zeitlichkeit, in der der Phänomenologe als transzendentaler Zuschauer operiert. Gegenüber dem Ort, wo Krisis besteht, also in der durch die Sorgestruktur eröffneten und durch das Intention-Erfüllungssystem bezeichneten Räumlichkeit, ist der thematisch-phänomenologische Blickpunkt ein Un-Ort, ein A-Topos, ein *utopischer* Ort. Obgleich die transzendente Subjektivität im phänomenologischen Zuschauer ‚zu sich selbst kommt‘, ist ihr der mundane Standpunkt nach wie vor entfremdet. Denn der Phänomenologe muß ja, um die transzendente Subjektivität vor den Blick zu bringen, die natürliche Einstellung verlassen haben. Ist sein Ort *als solcher*, trotz der sich im Phänomenologisieren durchhaltenden Praxisbezüge, im Horizont der Mundanität schlechterdings abwesend, so ist das Wissen um die Identität von transzendentaler und mundaner Subjektivität nach der Verweltlichung des phänomenologischen Subjekts, nach dessen ‚Wiedereintreten‘ in die Mundanität, nur ein *indirektes* Wissen: Denn es ist vermittelt durch den phänomenologischen Zuschauer und fortan im Mundanen nur als jene unerfüllte und hier unerfüllbare *Horizontvorzeichnung* präsent.

Die Erfahrung der Identität von transzendentaler und mundaner Subjektivität wird auf diese Weise nicht in der Mundanität selbst, im lebendigen Aktgeschehen, vollzogen, sondern erst im Überstieg über die Mundanität, in der transzendentalphänomenologischen Einstellung, mittelbar thematisch gewonnen. Damit wird der Krisis-Raum übersprungen und alle Einwirkung auf Krisis-Erscheinungen ist in der gekennzeichneten Weise indirekt. Die Einheitsstiftung der transzendentalen Phänomenologie und die in ihr vorgenommene Identifizierung von transzendentaler und mundaner Subjektivität verläuft somit ‚außerhalb‘ der Differenz, die sie betrifft, außerhalb des Raums der Krisis, und ‚trifft‘ diese nicht in derselben Gegenwart.

Versucht man jedoch das Geschehen der Epoché primär als ein Aktvollzugsgeschehen zu denken, so wird das Verhältnis der (vom mundanen Standpunkt aus betrachtet) einander ausschließenden Bereiche von Transzendentalität und Praxis zum Problem, denn in der Modifikation des Lebensvollzugs schließt sich beides zusammen: Das Transzendente ereignet sich selbst im Aktvollzug und erscheint nicht ausschließlich über die Thematik einer Wissenschaft in der Welt. Die Differenz von Mundanität und Transzendentalität fordert aufgrund ihrer faktisch nicht zu übersteigenden Endlichkeit von sich selbst her eine ‚Identifizierung‘, in der die Identität der Differenz aufspringt, in der sich diese Differenz, jene Ur-Scheidung, in derselben Gegenwart inne wird. Diese Art von Identifizierung besagt eine Erschließung des Transzendentalen im Horizont der Mundanität: Im *Aktgeschehen* des Epoché-Vollzugs selbst - und nicht erst in seinem thematischen Blickfeld - erfolgt ein Aufbrechen des Zirkels mundanen Verstehens. Wie ist ein solches Aufbrechen zu bestimmen? Hier kann es nur darum gehen, Ansatzpunkte für entsprechende weiterführende Analysen zu bezeichnen.

Husserl zeigte, wie Epoché Doxa frei von allen Einmengungen der Praxis freilegen will. Bei diesem Aufweis war für Husserl der Vorblick auf eine radikal zu gründende Theorie leitend: Epoché und Reduktionen sollen ein Gegenstandsfeld abstecken, das für den Aufbau einer solchen Theorie ein fundamentum inconcussum bietet. Durchführung der Epoché wie Charakterisierung ihres Vollzugs

standen für Husserl mithin von vornherein unter dieser Direktive, die als solche jedoch keineswegs selbstverständlich ist. So ist die Freisetzung aufgrund der Epoché nicht ohne weiteres schon auf Theorie zu beziehen. Es handelt sich bei dieser ‚Befreiung‘ nicht um eine Veränderung, die von transzendentalphänomenologischer Reflexion bewirkt wäre; sie läßt sich umgekehrt als eine solche ‚Umstellung‘ im transzendentalen Bewußtseinsstrom selbst fassen, die aller thematischen Epoché zugrunde liegt, so daß der thematische Blick nur das finden kann, wohinein er vorgängig schon gestellt ist. Das aber bedeutet, daß es eine Voraussetzung ist (wobei über die Rechtmäßigkeit und Grenze dieser Voraussetzung noch keine Aussage getroffen ist), wenn Epoché und Reduktion im thematischen Aufweis reiner Vernunftbestände kulminieren. Der Vollzug der Epoché ist ‚breiter‘ angelegt, als Husserls Phänomenologie von ihm Gebrauch macht: Diese nimmt eine bestimmte Auslegung von Möglichkeiten vor, die jener Vollzug eröffnet. Wird diese Auslegung der Epoché, die sie als Organon im Zusammenhang einer absoluten Gründung der Theorie festschreibt, ihrerseits in Klammern gesetzt, so enthüllt sie sich als ein Verwandlungsgeschehen, das den Weltbezug der Person, die in diese Verwandlung einbezogen ist, umstürzt: Die Person hat nicht mehr dieses und jenes im Gegenüber, sondern ist, da der Horizont aller Gegenständlichkeit entgleitet, mit *nichts* konfrontiert. Dieses *nichts* markiert das Aufbrechen des Zirkels mundanen Verstehens und läßt den Weltbezug sichtbar werden. Diese Sichtbarkeit besagt, daß der Zirkel des Weltlebens durchbrochen, doch nicht verlassen ist, daß hier die extreme Möglichkeit erwächst, sich *im* Weltverhältnis *gegen* dieses, im Sinn eines (relativen) Freiwerdens von ihm, zu stellen. Für die Analyse dieses Geschehens mag die Transzendentalphänomenologie Husserls ein unabdingbarer Anlaß sein, doch ihr Rüstzeug reicht zur phänomenologischen Erfassung dieses Weltverhältnisses nicht aus. Wird der Akt der Epoché nicht mehr am Themeninteresse der transzendentalen Phänomenologie festgemacht, nicht mehr von der Sache ihres Themas ihm sein Charakter zugesprochen, so vermag er als ein Geschehen erfaßt zu werden, zu dessen Möglichkeiten es lediglich unter anderem gehört, auch auf ein Thema und schließlich das Universalthema der Welt bezogen zu werden. Solcherart rückt der ge-

samte hermeneutische Bezug, in dem die Person, die die Epoché vollzieht, in dem gekennzeichneten paradoxen Verhältnis zur Welt steht, ins Thema einer anderen Phänomenologie der Epoché. Die Bestimmung des Aktgeschehens der Epoché wird hier mit einem Begriff von Welt zusammenzubringen sein, der einerseits 'Welt' nicht lediglich als Korrelat konstituierender Subjektivität denkt; denn Epoché ist noch in ihrer Wendung gegen die Übermächtigkeit von Welt als eine *Gabe* von Welt zu denken. Andererseits reicht die Möglichkeit zur Epoché in eine Tiefe des Selbst hinab, besitzt ihren Ursprung *auch* in einer „absoluten Selbstaffektion“ (Michel Henry), wenn Epoché die Kraft aufbringt, gegen Welt zu revoltieren. Diese Tiefe verweist auf eine passive ‚Geschichte‘ der Epoché, die nicht nur ihre im thematischen Blick der Transzendentalphänomenologie unbeachtete Breite im Ganzen derselben Gegenwart umfaßt, sondern ihre verschlungenen Vorformen, die mehr oder minder blind auf die explizite Epoché ausgreifen, die auch Formen ihrer Variation in differenten kulturellen Kontexten sein mögen. Das solcherart aufgewiesene ‚Ich‘ der Epoché wäre in keinem Fall weltlos; zugleich wäre es aber nicht so in Welt verfußt wie Heidegger früh schon Leben in der „Selbstgenügsamkeit“²⁸² eines geschlossenen Umkreises bestimmt. Die Möglichkeit der Epoché erweist vielmehr das Leben als ein solches, das, als Leben selbst, sich in der Welt zugleich auf der Scheitellinie von Welt zu bewegen vermag: Der Auf-Bruch der Epoché überschreitet den Zirkel nicht, so daß Mundanität nicht in Transzendentalität aufgehoben wird. Er markiert als ein äußerstes Selbstverhalten des mundanen Verstehens eine radikale Selbsterfahrung: nämlich die Erfahrung des Hineingehaltenseins in einen Raum der Differenz als des Krisis-Raums. Erfahren wird, daß diese Differenz selbst ihre Verdeckung bewirkt und zugleich das Entdecken ihrer selbst ermöglicht. Der Auf-Bruch belegt zudem, daß Krisis hier *Scheidung*, und zwar sowohl *Unter-scheidung* wie auch *Ent-scheidung* besagt. *Krisis* verweist nicht nur auf die grundlegende Unterscheidung von Mundanität und Transzendentalität, indem sie als Möglichkeit mit dem Horizont der Mundanität ge-

²⁸² Vgl. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20) (Gesamtausgabe Bd. 58)*, hg. von H.-H. Gander, Frankfurt am Main 1993, § 7a und passim.

setzt ist. Sie eröffnet vielmehr einen Raum der Entscheidung, also der Freiheit, sich in diesem oder jenem Sinn zu den teleologischen Sinnsystemen, an denen man partizipiert, zu verhalten, und im besonderen, sozusagen im höherstufigen Fortgang, Verendlichungen phänomenologisch zu rechtfertigen, ungerechtfertigte Verendlichungen aufzulösen. Solches Selbstverhalten bezeichnet dann nicht nur ein Verhalten, das sein Verhalten-können jener vorgängigen Freiheit verdankt, sondern auf sich selbst gerade in dem Sinn bezogen ist, daß es sich zu seiner eigenen Ermöglichung als beständiges Sein in der Krisis verhält. Dieses Selbstverhalten wäre überdies nicht nur ein Reflex der Endlichkeit des Lebens, sofern es das Faktum, in der Krisis zu sein, nie hintersteigen kann; es würde so auch dieses Faktum annehmen. Zugleich nähme es die offenen Horizonte an, in die es in seiner Freiheit, seinem Sein im Raum der Krisis, gehalten ist.