

# I. Praxis und theoretische Praxis

Das Vorhaben, Husserls phänomenologische Bestimmung der Praxis darzulegen, steht vor mindestens zwei Schwierigkeiten. Zum einen gibt es bei Husserl eine ausdrückliche oder gar ausgearbeitete Phänomenologie der Praxis nicht.<sup>47</sup> Zum anderen sieht sich der Versuch, Husserls diesbezügliche Auffassungen zu systematisieren, mit einer eigentümlichen Zirkelstruktur<sup>48</sup> konfrontiert: Die Sinnbestimmung von Praxis ist von derjenigen Wissenschaft abhängig, die sie unternimmt, andererseits gehört, so lautet Husserls These, die Wissenschaft selbst zur Praxis. Welche Lösungsmöglichkeiten bieten sich für diese beiden Schwierigkeiten an? Obwohl Husserl eine Phänomenologie der Praxis nicht vorgelegt hat, ließe sich eine solche aufgrund seiner mannigfachen Beiträge hierzu in den grundlegenden Strukturen entwickeln. Hier kann es nur darum gehen, einige Grundzüge in ihren systematischen Zusammenhängen hervorzuheben, und nur soweit, wie es unser Vorhaben erfordert.

---

<sup>47</sup> Jüngere Mitglieder der Phänomenologischen Bewegung wie vor allem Alfred Schütz griffen Husserls Analysen auf und entwickelten eigene Ansätze einer Phänomenologie der Praxis. Diese trotz ihrer Anknüpfung an die Husserlsche Phänomenologie von ihr in der Formulierung der Ziele und der angewandten Methodik bewußt abweichenden Ansätze können im Rahmen dieser Untersuchung nicht berücksichtigt werden. Vgl. z. B. A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Wien 1932; ferner die Darstellung bei R. Welter, *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt*, München 1986, 159-185; vgl. auch B. Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt am Main 1985, 153-234; ders., „Der Logos der praktischen Welt“, in: H. Kojima (Hg.), *Phänomenologie der Praxis im Dialog zwischen Japan und dem Westen*, Würzburg 1989, 11-29; auch A. Mickunas, „The Context of Praxis“, ebd., 31-50.

<sup>48</sup> Auf die Zirkelstruktur als einer Grundfigur des Husserlschen Denkens weist K. Schuhmann hin (*Husserls Staatsphilosophie*, a.a.O. 95).

Wie ist aber anzusetzen, wenn Theorie die Praxis und diese zugleich jene umgreift?

In seinem Aufsatz „Die Idee einer philosophischen Kultur“<sup>49</sup> spricht Husserl von der „Prinzipalkoordination“, in der Welt „für den Handelnden und im besonderen auch für den forschenden Menschen“ gegeben sei (Hua VII, 203); diese „notwendige Orientierungsform“ meine die Koordination von „Ich und meine Umwelt“ bzw. „Wir und unsere (gemeinsame) Umwelt“ (ebd., vgl. Hua VIII, 273). Die Pole von Ich und Welt bzw., mit Blick auf den Dreischritt von ego-cogito-cogitatum gesprochen, von Ich, welterfahrendem Leben und Welt sind in der Tat zu befragen, wenn es darum gehen soll, die von Husserl fixierten Sinnebenen von Praxis aufzuzeigen. Praxis erweist sich somit in einer ersten Bestimmung als das Polsystem von Ich und Welt.<sup>50</sup>

Wir springen in jenen Zirkel, indem wir zunächst die Ichseite des Polsystems zum Thema machen (nicht nur mit Blick auf Husserls transzendentalphänomenologische Feststellung, der zufolge das Ich als konkrete Monade alle konstitutiven Problemzusammenhänge in sich befasse [vgl. Hua I, 102 f.]), bevor wir uns der Welt in ihrer Korrelativität zum Ich zuwenden. Für Husserls Vorgehen ist es bezeichnend, daß er seine Analysen zu den Koordinaten von Ich und Welt und dem darin für das welterfahrende Leben und seine Handlungsziele und -ergebnisse, seine bearbeiteten und erwirkten Objekte aufgeschlossenen Bereich immer wieder auf das Thema der *Einheit* bezog. Dieses Thema vermag einen Leitfaden bereitzustellen, mit dem sich ein systematischer Aufriß einer Phänomenologie der Praxis in einer die mundane wie die transzendente Phänomenologie umfassenden Breite bewerkstelligen ließe. Husserl beunruhigte die Frage, aufgrund von welchen Bedingungen von einem einheitlichen, seine mannigfaltigen Erlebnisse vereinheitlichenden und darin sich selbst jederzeit als identisch sich vorfindenden Ich gesprochen werden kann, ebenso wie das Problem, wie angesichts des mannigfaltig Gegebenen für das Einzel-Ich und der mannig-

---

<sup>49</sup> Von 1923; Text in Hua VII, 203-207, 8-10 und 11-17.

<sup>50</sup> In A V 22 bemerkt Husserl, daß Welt „für die Menschheit Feld ihrer Praxis“ sei (24).



fachen Standpunkte der verschiedenen Ego ein gemeinsamer Weltbezug bestehen könne, in dem sich Intersubjektivität und allgemeine Welt hervorbilden.

Diese universale Frage nach der Einheit und den vereinheitlichenden Prinzipien stellt nicht erst die transzendente Phänomenologie, die als konstitutive es mit den die Bewußtseins-synthese betreffenden Problemen der Konstitution des Einen aus dem Vielgestaltigen zu tun hat, sondern schon die phänomenologische Psychologie. Diese ist es auch, in der bei Husserl die Praxis als solche, die ‚Lebenspraxis‘, das ‚praktische Leben‘, mit Blick auf die einheitliche Strukturtypik des welterfahrenden Lebens und seines Korrelats, der einen und selben Erfahrungswelt in der Mannigfaltigkeit der Umwelten, zum Thema wird. Die Phänomenologie der Praxis bestimmt sich daher zunächst als vortranszendente, mundane, d.h. realontologisch: Sie gehört in die intentionale Anthropologie bzw. intentionale Psychologie.<sup>51</sup> Zugleich wird es virulent, ihr Verhältnis zur transzendentalen Phänomenologie zu klären, was letztlich zu einer Diskussion des Verhältnisses von mundaner und transzendentaler Phänomenologie führen muß. Im Schnittpunkt von Mundanität und Transzendentalität steht auch das Ich (und damit auch sein Korrelat, die Welt). Die Aufgabe lautet also, die Phänomenologie der Praxis in der transzendental wie mundan formulierten Frage nach der Einheit von Ich und Welt und der solcherart aufgeschlossenen Perspektive für eine mundanphänomenologische Behandlung der Praxis als des welthaft handelnden Lebens als solchen zu verorten.

Wir gehen in vier Abschnitten vor: Zunächst wird die Schlüsselfunktion der von Husserl transzendental wie mundan problematisierten Einheit des Ich für die Bestimmung des praktischen Ichverhaltens, zu dem auch die Tätigkeit des Phänomenologen zählt, der die Praxis zum Thema macht, zu kennzeichnen sein (1.).

---

<sup>51</sup> Hierfür kommen die Texte aus dem Umkreis der phänomenologischen Psychologie (vgl. Hua IX) sowie zahlreiche Nachlaßmanuskripte der Gruppe A (mundane Phänomenologie) in Betracht (A V: Intentionale Anthropologie, A VI: Psychologie und A VII: Theorie der Weltapperzeption; vgl. S. Mödersheim, „Husserls Nachlaß und seine Erschließung“, in: H. R. Sepp [Hg.], *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung*, Freiburg/München, 2. Aufl. 1988, 106 f.).

Sodann sollen Husserls vortranszendente Bestimmungen der Praxis, des weiterfahrenden Lebens in seinem universalen Bezug auf die eine gemeinsame Welt (2.) und darin im besonderen der Sonderpraxis der Theorie als theoretischer Praxis herausgestellt werden (3.). Schließlich wird zu fragen sein, inwiefern die transzendente Phänomenologie mit der transzendental-konstitutiven Aufdeckung der Einheit von Welt einen wesentlichen Beitrag zu einer Phänomenologie der Praxis leistet (4.).

## 1. *Einheit des Ich*

Die folgenden Untersuchungen leitet die These, daß die Bedingung für Husserls Auffassung von Praxis sowie für die aus dieser Auffassung resultierenden und wie auch immer zu beurteilenden Paradoxien in Husserls Bestimmung der Grundstruktur allen Bewußtseinslebens als *Synthesis* und den daraus sich ergebenden Problemen von Einheit und Vereinheitlichung liegt.

### 1.1. Synthesis aus Motivation

„Synthesis“ ist Grund- und Haupttitel in Husserls konstitutiver Phänomenologie und erhält als Doppelbegriff der aktiven und passiven Synthesis vor allem zentrale Bedeutung in Husserls genetischer Bewußtseinsforschung der zwanziger und dreißiger Jahre,<sup>52</sup> und

---

<sup>52</sup> Im Paragraphen 17 der *Cartesianischen Meditationen* spricht Husserl von der „Synthesis als Urform des Bewußtseins“; die „Verbindungsweise, die Bewußtsein mit Bewußtsein einigt“, sei „als die dem Bewußtsein ausschließlich eigene“ die „der *Synthesis*“ (Hua I, 77). - Zu Husserls genetischer Phänomenologie vgl. K. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik* (*Phaenomenologica* Bd. 23), Den Haag 1966; A. Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls* (*Phaenomenologica* Bd. 38), Den Haag 1970 (besonders 142-173); E. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl* (*Phaenomenologica* Bd. 44), Den Haag 1972; G. A. de Almeida, *Sinn und Inhalt in der Genetischen*

## 2. Forschungsstand

Was den *Forschungsstand* zum Thema des Theorie-Praxis-Bezugs im Werk Husserls anbelangt, so spiegelt er mit wenigen Ausnahmen Husserls eigene Haltung wider: Der seltsam anmutende Gegensatz, daß für Husserl Fragen nach der Lebensbedeutsamkeit der Philosophie im Zentrum seines Interesses standen, er sich ihnen aber nicht auf eine systematische Weise widmete, hat seine Entsprechung darin, daß die Husserl-Exegese zwar wiederholt auf Begriffe wie ‚Selbstverantwortung‘, ‚Rechenschaftsabgabe‘, ‚Selbstbesinnung‘ und ‚Selbstbestimmung‘ hinwies, es aber zumeist unterließ, sie auf der Grundlage der zerstreuten Textdokumente und im Kontext der entsprechenden Husserlschen Grundannahmen zu diskutieren.<sup>16</sup> Eine gute knappe Zusammenfassung der Problematik in ihrem Bezug zum Wahrheitsproblem gab 1967 Ernst Tugendhat in seiner Arbeit *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*.<sup>17</sup> Für Tugendhat liegt die Praxisfunktion der Theorie im Sinn Husserls in der Selbstverantwortung als der „Bereitschaft zur Rechenschaft über die Wahrheit der jeweiligen Auffassungen [...] Verantwortlichkeit überhaupt ist demnach nichts anderes als das subjektive Korrelat des Anspruchs auf Wahrheitsausweisung“.<sup>18</sup> So zutreffend diese Interpretation ist, so greift sie doch zu kurz; unklar bleibt der

---

<sup>16</sup> Anders die Arbeiten von Klaus Held. Vgl. z. B. seinen Beitrag „Edmund Husserl. Transzendente Phänomenologie: Evidenz und Verantwortung“ in: Margot Fleischer (Hg.), *Philosophen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*, Darmstadt 1990, 79-93. Held legt dar, wie Husserl das transzendentalphänomenologische Prinzip der Verantwortung im natürlichen Streben nach einem gelingenden Leben als einer grundlegenden Weise der Erfüllung lokalisiert („insofern ist sie [die Phänomenologie] die äußerste Konsequenz des natürlichen Bewußtseins“), gleichzeitig aber „die entschiedenste Kritik“ am natürlichen Weltbezug übt (88), indem Phänomenologie in einer nicht der Perspektivität des natürlichen Weltverhältnisses unterworfenen Interesseneinstellung die Evidenzquellen, die anschaulichen Grundlagen der natürlichen Interessenperspektiven ins Licht stellt. - Vgl. jetzt auch das Buch von R. Philip Buckley, *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility* (*Phaenomenologica* Bd. 125), Dordrecht/Boston/London 1992. Buckley diskutiert darin Husserls Krisis-Diagnostik und den Gedanken der Verantwortlichkeit im Problemumfeld von Geschichtlichkeit und Vergessen.

<sup>17</sup> Vgl. 186-193, bes. 188-191.

<sup>18</sup> Ebd. 190.

Bewußtseinsstroms im inneren Zeitbewußtsein. Das Ordnungsprinzip aller Synthesen im Aktbezug von Ich und Gegenständlichkeit sowie in den Schichten der alle aktiven Bezüge aufbauenden passiven Intentionalität soll also der Begriff der Motivation umfassen - nicht nur hinsichtlich des reduzierten, reinen transzendentalen Ich, sondern vor allem auch hinsichtlich des vollen, des personalen transzendentalen Ich als der „Monade“. Damit weitet Husserl, wie er in den *Ideen II* selbst bekennt (Hua IV, 223), den sprachüblichen Sinn von Motivation als auf die Aktintentionalität, die Ichtätigkeit, bezogenen erheblich aus.

Korrelativ zum Bereich des Praktischen steht für Husserl das aktive Ich, das, wie es in den *Ideen II* heißt, „im ursprünglichen und eigentlichen Sinne Subjektive“ (ebd. 215), das Subjekt der Akte. Dementsprechend äußert sich Husserl noch in den *Cartesischen Meditationen*: In der aktiven Genesis fungiert „das Ich als durch spezifische Ichakte, als erzeugende, konstituierendes“ (Hua I, 111), und hierzu gehören „alle Leistungen der in einem weitesten Sinne praktischen Vernunft“ (ebd.). Die gesetzliche Synthesis der Ichakte regle demgemäß die „Vernunftmotivation“, die „Motivationen im Rahmen der Evidenz“ (Hua IV, 220).<sup>55</sup> Die Vernunftmotivation des ‚freien‘, stellungnehmenden Ich kontrastiert Husserl in den *Ideen II* mit der assoziativen und Erfahrungsmotivation (ebd. 222, 224), die auch Vernunftmotive enthalten können. Den Sinn von ‚Vernunftmotivation‘ faßt Husserl so weit, daß darunter auch relativ vernünftige und unvernünftige Motivationen fallen (ebd. 221).<sup>56</sup> Das Feld der aktiven Synthesis, der „Motivation von Stellungnahmen durch Stellungnahmen“ des Ich (ebd. 220; vgl. Hua IX, 213 f.), bezeichnet somit für Husserl auch den Bereich, auf den die Grundfragen der Ethik abzielen, „die das vernünftige Subjekt-

---

<sup>55</sup> „Vernunft verweist auf Möglichkeiten der Bewährung, und diese letztlich auf das Evident-Machen und Evident-Haben“ (Hua I, 92).

<sup>56</sup> „Wer sich von Trieben, Neigungen ziehen läßt, die blind sind, weil sie nicht vom Sinn der als Reiz fungierenden Sachen ausgehen, nicht in ihm ihre Quelle haben, ist unvernünftig getrieben. Halte ich aber etwas für wahr, eine Forderung für sittlich, [...], und folge ich frei der vermeinten Wahrheit, der vermeinten sittlichen Güte, so bin ich vernünftig - aber relativ, sofern ich mich darin ja irren kann.“ (Hua IV, 221 f.)



verhalten zum Gegenstand hat“ (Hua IV, 222). Dies ist auch ein Indiz für die transzendental-mundane ‚Doppelnatur‘ des Ich und seiner Motivationsstruktur: Nur als mundan-praktisches können es selbst und seine Aktionen Thema der Ethik sein, die Husserl ihrerseits als mundane, regionalontologische Disziplin begreift (siehe unten Teil II). Demgegenüber sind das dem ‚vernünftigen Subjektverhalten‘ zugrundeliegende Vermeinen in seiner konstitutiven Leistung und die Konstitution des in ihm Vermeinten nur transzendental aufklärbar. In diesem letzteren Sinn bezeichnet *Vernunft*, wie Husserl in den *Cartesischen Meditationen* ausführt, eine „universale wesensmäßige Strukturform der transzendentalen Subjektivität überhaupt“ (Hua I, 92); ihre Korrelate sind solche Synthesen, die bewährende bzw. evident bewährende oder Bewährung aufhebende bzw. evident aufhebende sind und deren korrelative Gegenstände die Charaktere seiend bzw. nicht-seiend aufweisen (ebd.).

Die Darlegung der Motivationen von Ichaktionen aus ‚freier Vernunft‘ bezeichnet zwar das Feld für alle praktischen Intentionen, macht diese aber in ihrer Bewußtseinsgenese nicht verständlich. Denn die dem praktischen Verhalten vorgegebenen konstituierten Sinneinheiten sind für Husserl Endprodukte einer Konstitutionsgenese. Somit rücken bei der Befragung, welche Rolle die einheitsstiftenden Strukturen der Motivation für das praktisch gerichtete Ich und seine Aktionen spielen, sämtliche weiteren Motivationsstrukturen, die der Ausdruck der ‚passiven Synthesis‘ umfaßt, mit ins Thema. Es gilt daran zu erinnern, daß nicht erst Husserls genetische Bewußtseinsforschung die Strukturen passiver Synthesis behandelte, wengleich diese in ihrer Genesis dort bevorzugtes Thema wurden. Bereits in den *Ideen II* gelangt Husserl zu der Feststellung, daß die Einheit des Bewußtseinsstroms, die Form des inneren Zeitbewußtseins, Einheit infolge von Motivation sei (Hua IV, 227 f.). Mit dem Hinweis auf diese Urform aller Konstitutionsweisen als Einheitsbildung aufgrund von Motivation hat Husserl die im Rahmen seiner Phänomenologie denkbar größte Ausweitung des Motivationsbegriffs vorgenommen.

## 1.2. Einheit aus passiver Konstitution

Erst mit der Berücksichtigung der passiven Synthesen sind die Konstitutionsprinzipien der einzelnen Glieder im Ausdruck ego-cogitocogitatum voll zu verdeutlichen. In der Vorlesung zur phänomenologischen Psychologie vom Sommersemester 1925 spricht Husserl mit Blick auf jene Konstitutionsprinzipien von noematischer Polarisierung (die Einheit des Gegenstandes bzw., umfassender, die Einheit der Erfahrungswelt betreffend), noetischer und Ich-Polarisierung (Hua IX, 207). Die Polarisierung in noetischer Einstellung meint das Polsystem, das die Erlebnisse des Bewusstseinsstroms „in Beziehung auf die Phänomene der ursprünglichen zeitgegenständlichen Konstitution“ und der Selbstkonstitution des gesamten immanenten Lebens aufspannen (ebd.). Diese rudimentäre „allwaltende, passiv verlaufende Synthesis“ des inneren Zeitbewußtseins, wie es in den *Cartesianischen Meditationen* heißt (Hua I, 79), ist damit erste Bedingung für jede Ich- und Gegenstandspolarisierung. Diese grundlegende Motivation als „universale Einheitsform des Strömens“, solcherart eine „formale Gesetzmäßigkeit einer universalen Genesis, der gemäß sich immer wieder in einer gewissen noetisch-noematischen Formstruktur strömender Gegebenheitsweisen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in eins konstituiert“ (ebd. 109), begründet sowohl die Ordnungsfolge der mannigfaltigen Zeitstrecken und -phasen, in denen als wandelnde Erscheinungen von dem einen und selben sich der identische Gegenstand konstituiert (vgl. ebd. 79 f.), wie auch die Einheitsbildung der Genesis des Ego, das als identisches in der Mannigfaltigkeit seiner Erlebnisse (als „Einheitspol seiner Intentionalitäten“ [Hua IX, 207]) die Einheit seiner ‚Geschichte‘ (Hua I, 109, vgl. 100) ist.

Daß das reine Ich als identisches seiner Erlebnisse<sup>57</sup> mehr ist als bloßer Identitätspol, sondern als „Ich der Affektionen und Aktionen“ (Hua IX, 208; vgl. Hua XIV, 172) auch Pol von Habitualitäten,

---

<sup>57</sup> „[...] das offenbar Kant im Auge hatte, als er vom Ich der transzendentalen Apperzeption sprach“ (*Phänomenologische Psychologie*, Hua IX, 208). Vgl. E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls* (*Phaenomenologica* Bd. 59), Den Haag 1974, 319-329.

## 2. Forschungsstand

Was den *Forschungsstand* zum Thema des Theorie-Praxis-Bezugs im Werk Husserls anbelangt, so spiegelt er mit wenigen Ausnahmen Husserls eigene Haltung wider: Der seltsam anmutende Gegensatz, daß für Husserl Fragen nach der Lebensbedeutsamkeit der Philosophie im Zentrum seines Interesses standen, er sich ihnen aber nicht auf eine systematische Weise widmete, hat seine Entsprechung darin, daß die Husserl-Exegese zwar wiederholt auf Begriffe wie ‚Selbstverantwortung‘, ‚Rechenschaftsabgabe‘, ‚Selbstbesinnung‘ und ‚Selbstbestimmung‘ hinwies, es aber zumeist unterließ, sie auf der Grundlage der zerstreuten Textdokumente und im Kontext der entsprechenden Husserlschen Grundannahmen zu diskutieren.<sup>16</sup> Eine gute knappe Zusammenfassung der Problematik in ihrem Bezug zum Wahrheitsproblem gab 1967 Ernst Tugendhat in seiner Arbeit *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*.<sup>17</sup> Für Tugendhat liegt die Praxisfunktion der Theorie im Sinn Husserls in der Selbstverantwortung als der „Bereitschaft zur Rechenschaft über die Wahrheit der jeweiligen Auffassungen [...] Verantwortlichkeit überhaupt ist demnach nichts anderes als das subjektive Korrelat des Anspruchs auf Wahrheitsausweisung“.<sup>18</sup> So zutreffend diese Interpretation ist, so greift sie doch zu kurz; unklar bleibt der

---

<sup>16</sup> Anders die Arbeiten von Klaus Held. Vgl. z. B. seinen Beitrag „Edmund Husserl. Transzendente Phänomenologie: Evidenz und Verantwortung“ in: Margot Fleischer (Hg.), *Philosophen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*, Darmstadt 1990, 79-93. Held legt dar, wie Husserl das transzendentalphänomenologische Prinzip der Verantwortung im natürlichen Streben nach einem gelingenden Leben als einer grundlegenden Weise der Erfüllung lokalisiert („insofern ist sie [die Phänomenologie] die äußerste Konsequenz des natürlichen Bewußtseins“), gleichzeitig aber „die entschiedenste Kritik“ am natürlichen Weltbezug übt (88), indem Phänomenologie in einer nicht der Perspektivität des natürlichen Weltverhältnisses unterworfenen Interesseneinstellung die Evidenzquellen, die anschaulichen Grundlagen der natürlichen Interessenperspektiven ins Licht stellt. - Vgl. jetzt auch das Buch von R. Philip Buckley, *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility* (*Phaenomenologica* Bd. 125), Dordrecht/Boston/London 1992. Buckley diskutiert darin Husserls Krisis-Diagnostik und den Gedanken der Verantwortlichkeit im Problemumfeld von Geschichtlichkeit und Vergessen.

<sup>17</sup> Vgl. 186-193, bes. 188-191.

<sup>18</sup> Ebd. 190.



die die unterste Schicht der Wirklichkeit, die ‚bloße Gegenstandswelt‘, konstituieren, sowie von der durch den Leib vermittelten hyletischen Schicht der bloßen Empfindungen, der „ersten ‚subjektiven Habe““ (ebd. 214) des Ich.<sup>60</sup> Die fundierende Voraussetzung für alle leibvermittelten Empfindungen erblickt Husserl in der zunächst nur solipsistisch konstituierten leib-seelischen Einheit, die sich zur Konstitution „Ich-Mensch“ erweitert (ebd. 215).<sup>61</sup> In mundan-empirischer Einstellung ist jene leib-seelische Einheit in der Gesamtapperzeption des ‚Ich-Mensch‘ immer schon vorgegeben. In der Einheit von Leib und Seele erhält das Seelische - der innerzeitliche Erlebnisstrom - seine Stelle in Raum und Zeit, wird lokalisiert und temporalisiert (ebd. 168, 177 f.). In Hinblick auf diesen Annex der Seele an den Leib, ihrer Lokalisierung in einem Leibkörper, und der dadurch konstituierten „eigenen Erfahrungseinheit“ spricht Husserl von einer „rechtmäßigen ‚Naturalisierung‘ des Bewußtseins“ (ebd. 168). Daß transzendentes Bewußtseinsleben „in der Welt selbst auftritt“ (Hua XV, 546), bezeichnet Husserl, mit Blick auf die Konstitution des Ich-Menschen, als *Verweltlichung* der transzendentalen Subjektivität (vgl. ebd. 544, 645). Die Konstitution ‚Ich-Mensch‘ vollendet sich Husserl zufolge erst in intersubjektiver Konstitution, mittels eines spezifischen Aktes der Einfühlung: Ich apperzipiere den anderen, ihn zunächst einfühlend als Analogon meiner Leib-Seele-Einheit erfassend, dann in seinem mir gegenüber, in seinem „Dort“, wie Husserl sagt, mit

---

<sup>60</sup> Der hier gebrauchte Naturbegriff enthält eine Doppeldeutigkeit: Er benennt zum einen „das assoziative Geflecht, wodurch mein Seelenleben mit Leibesvorgängen geeinigt ist und <das> eine Art Vorkonstitution“ leistet, wie es in einem Manuskript aus dem Umkreis der Vorlesung über „Erste Philosophie“ (1924) heißt (Hua VIII, 409). Dieses vorkonstitutive Geflecht bezeichnet Husserl als eine erste „Latenz des Ich“ (ebd.). Dieser stehe eine zweite Ichlatenz gegenüber, gebildet aus vergangenen Akteleistungen, die das Ich aus dem „Hintergrund“ bestimmen (ebd.); solcherart „erledigte“ Geistigkeit“ trete, wie es in einem Text von 1920 heißt, „ein in die Natur“ (Hua XIII, 452). Im zweiten Fall umfaßt ‚Natur‘ also beide Weisen der Ichlatenz. - Dieser (doppelsinnige) transzendente Naturbegriff ist nicht dem Naturbegriff der phänomenologischen Psychologie gleichzustellen, der die „raumzeitliche Welt als Natur - vor aller Praxis“ (A V 24, 33) meint.

<sup>61</sup> „Nur an materielle Leiber“ ist „reale Geistigkeit angeknüpft“; „materieller Leib und Seele“ gehören „notwendig zusammen in der Idee eines wirklichen Menschen“ (Hua IV, 94).



meinem „Hier-Leib-Phänomen“ (Hua IV, 168) aufgrund der Analogisierung identifizierend, als transzendentes Objekt, als „Naturwesen Mensch“ (ebd. 169) und setze wiederum mich selbst als ein solches in analogisierender Apperzeption.

Mit der Apperzeption des Ich-Menschen hängt die *Form* der Gegenstandskonstitution eng zusammen: Die Konstitution des Gegenständlichen in seiner Grundform in Korrelation zum naturkonstituierenden Bewußtsein als Konstitution ‚bloßer Sachen‘ (Dingkonstitution) besagt für Husserl die intentional synthetisierte und sich durchhaltende Einheit in der Mannigfaltigkeit von Erscheinungsweisen: ‚das eine und selbe Ding‘ in der Vielfalt seiner perspektivischen Anblicke. Die intentionale Einheit ist als ein nicht reelles Datum des Bewußtseinsstroms Produkt konstitutiver Leistung. Diese Bewußtseinsleistung kommt dadurch zustande, weil die Erscheinungsmannigfaltigkeit selbstgegebener Aspekte des Dinges aufgrund von horizonthaft vorgezeichneten und vorweisenden Mehrmeinungen einer jeden Einzelercheinung, als Möglichkeiten für künftige Bewährungen, in einem antizipierenden Vorgriff die Setzung eines einheitlichen, als solchen nicht gegebenen ‚X‘ als eines seienden Dinges motiviert (vgl. Hua XVI, 285).<sup>62</sup> Wie der einzelne Gegenstand ist die gesamte objektive Natur transzendentalphänomenologisch gesehen „nur als eine“ im Bewußtsein „durch immanente Zusammenhänge motivierte intentionale Einheit“ (Hua III, 95; vgl. unten 4.3.). Motivieren in diesem Sinn vermag nur Selbstgebung; sofern Selbstgebungen zur Setzung eines einheitlichen, als solchen gerade nicht selbstgegebenen Gegenständlichen motivieren, spricht Husserl von einer „vernünftigen Motivation“ (Hua III, 283; Hua XVII, 168 f.), die nicht der Vernunftmotivation im engeren Sinn, der Motivation des stellungnehmenden Ich aus evidenten Gründen, gleichgesetzt werden darf. Ein „Vernunftcharakter“ komme dem „Setzungscharakter“ dann zu, „wenn er Set-

---

<sup>62</sup> In Mitgeltung sei „ein Horizont von Möglichkeiten von dem nicht nur kontinuierlich Kommenden [...], sondern von künftigen, aber auch mitgegenwärtigen und vergangenen Möglichkeiten - als in einem einstimmigen Kontinuum zu konstruieren, als Konstruktion der totalen Möglichkeit -, wie der Gegenstand, der in Gewißheit ist, sein könnte. Das sagt nicht, wie er anders, sondern wie er als derselbe sein könnte in seinem als wirklich gesetzten und erhaltenen Sein“ (A VI 23, 2).

zung auf Grund eines erfüllten, originär gebenden Sinnes“ ist (Hua III, 283). Der Husserlsche Vernunftbegriff bezeichnet also des näheren primär alle originäre Gegebenheit und die von ihr motivierten intentionalen Einheiten („unmittelbare Vernunftsetzungen“, ebd. 294; vgl. Hua IV, 223) Da für Husserl Vernunft mit Evidenz korreliert, faßt er diese als „Einheit einer Vernunftsetzung mit dem sie wesensmäßig Motivierenden“ (Hua III 284). Vernunftsetzung ist aufgrund ihres nichtselbstgegebenen, wenn auch aus originär Gegebenem motivierten Sinnüberschusses zugleich „Glaubensgewißheit“: Gewißheit im Modus des Glaubens, daß die in selbstgegebenen und somit ‚wirklich seienden‘ Ansichten sich bildende intentionale Einheit ebenso *ist* (vgl. EU 87).

Damit zeigt sich die Konstitution des Ich-Mensch als Begrenzung (gegenüber der transzendentalen Subjektivität) *und* als Ermöglichung in einem. Die konstitutive Genealogie der Ich-Mensch-Apperzeption eröffnet aufgrund rein passiver Konstitution einen Bereich, in dem sich in einem Geflecht von assoziativen Motivationen und Vernunftmotivationen für das Ich sein transzendentes Gegenüber, seine Gegenstände, konstituiert.<sup>63</sup> Sie ist damit auch der aufschließende Grund dafür, daß das Subjekt ursprünglich an sein Gegenüber verwiesen ist („es erfährt primär nicht sich, sondern es konstituiert Naturgegenstände, Wertsachen, Werkzeuge etc.“ [Hua IV, 252]); es ist darin „motiviert und immer neu motiviert“ (ebd. 253) und hält diesen Stil des ursprünglichen Verwiesenseins durch. Husserl gebraucht in diesem Zusammenhang den Begriff der „Selbsterhaltung“ (ebd.), was zugleich auch die paradoxe Grundsituation benennt, daß dieses Außersichsein des Subjekts zugleich die Weise seines Selbstseins und seiner Selbstkonstitution auf dieser Stufe des Ich-Mensch ist. *Selbsterhaltung* ist ein Grundbegriff in Husserls teleologischer Auffassung vom Aufbau und von der Entwicklung des Ich und bezeichnet die Weise, wie das Ich als Motivationssubjekt wirkt. Das Ich besitzt eine wesenhafte Tendenz auf Selbsterhaltung, die sich, entsprechend den Schichten der Motivation, auf verschiedenen Stufen realisiert und eine aller

---

<sup>63</sup> Auf die konstituierten intentionalen Einheitspole beziehen sich „alle spezifischen Leistungen, Anteilnahmen, Affektionen, Stellungnahmen des Ich“ (Hua XI, 395).

empirischen Selbstwahrnehmung wie überhaupt allem empirischen Ichverhalten vorgängige Strukturform besagt. ‚Tendenz‘ ist selbst ein teleologischer Begriff, den Husserl auf die Bewußtseinsintentionalität, die nur aufgrund von Motivation ist, bezieht.<sup>64</sup> Allgemein formuliert kann es heißen, daß für Husserl nur dort *Möglichkeit* besteht, Möglichkeiten für Verhalten und Aktivität, wo *Motivation* und *Motive* vorliegen (vgl. Hua IX, 71). Motivation ist Eröffnung von Möglichkeiten, Möglichkeitshorizonten, ist ‚raumgebend‘.

Schon die Form der Gegenstandskonstitution ist raumgebend, nicht nur für die Konstitution möglicher einzelner Gegenstände, sondern für ein nachfolgendes spezifisch ichliches Verhalten. Mit dem Verweis auf die Horizontvorzeichnungen formuliert Husserl einen ursprünglichen Sinn von Freiheit:<sup>65</sup> Jede Horizontvorzeichnung impliziert eine Potentialität, ein ‚ich kann‘: Ich kann prinzipiell in die Vorzeichnung eintreten und das Antizipierte mir bekanntmachen (vgl. Hua I, 82).<sup>66</sup> Doch nicht nur die Gegenstandskonstitution besitzt ihre Horizonte und damit Potentialitäten; auch die erlebte Vergangenheit ist ein Horizont möglicher Wiedererweckung (vgl. ebd.). Im Gegensatz zu den Potentialitäten von Wahrnehmung und Vergangenheitsbewußtsein, die vorgezeichnet und vorgegeben sind und als solche Horizontintentionalitäten zu Themen von Intentionalanalysen werden können (ebd. 82 ff.), stellen die Phan-

---

<sup>64</sup> „Alle Intentionalität ist in sich selbst *auch* ‚tendenziös‘, von Tendenzen durchwaltet, [...] und damit sind (Tendenz ist nicht selbst Wille, nicht selbst Praxis) Felder für universell mögliche Praxis vorgezeichnet [...]“ (Hua XXV, 196 f.)

<sup>65</sup> Zu Husserls Begriff der Freiheit vgl. K. Wieglering, *Husserls Begriff der Potentialität. Eine Untersuchung über Sinn und Grenze der Transzendentalen Phänomenologie als universaler Methode (Mainzer philosophische Forschungen Bd. 27)*, Bonn 1984, 159-167.

<sup>66</sup> Vgl. Hua I, 113: Das Ich habe dank passiver Synthesis stets „eine Umgebung von *Gegenständen*. Schon daß alles mich als *entwickeltes* ego Affizierende apperzipiert ist als *Gegenstand*, als Substrat kennenzulernender Prädikate, gehört hierher. Denn das ist eine im voraus bekannte mögliche Zielform für Möglichkeiten der Explikation als bekannt machender, [...] und diese Zielform ist im voraus verständlich als aus einer Genesis entsprungen. Sie weist selbst auf eine *Urstiftung* dieser Form zurück.“ - „Diese Mitmeinung ist es, welcher jeder beobachtenden und experimentierenden Intention ihren praktischen Sinn gibt [...]“ (Hua VIII, 45) Vgl. auch EU 89: Die „Freiheit des Durchlaufens“ einer Wahrnehmungsfolge bezeichne „*praktische* Möglichkeiten“.



tasien eine andere Gattung von Potentialitäten dar; sie sind nicht vorgezeichnet und vorgegeben, sondern werden willkürlich entworfen. Husserl bezeichnet sie als Potentialitäten, die „in der Verknüpfung mit den Wirklichkeiten der positionalen Sphäre die Vorstellbarkeit des Anderseins“ verschaffen, und er fügt hinzu: „Das aber ist Voraussetzung für eine umgestaltende Praxis.“ (Hua IX, 205)

Es sind also jene dem Bewußtseinssubjekt als solchem zukommenden ‚Vermögen‘ wie dasjenige der Erfahrung transzendenter Gegenstände, des Vergangenheitsbewußtseins und der Phantasie, die allerst einen Raum für ein mögliches Können aufschließen, von eben diesem Können zu unterscheiden. Sind diese Vermögen wesentlich zum Ich-Mensch überhaupt gehörig, so zählen dazu auch Dispositionen, Habitualitäten, Charakteranlagen, „Vermögen“ im spezifischen, Husserlschen Sinn (vgl. Hua IV, § 59), zuunterst, auf der Grundlage des naturkonstituierenden Bewußtseins, die Konstitution geistiger Gebilde als Gemeinschaftsleistung, die „Humanisierung“ der Natur in der Konstitution einer geschichtlichen Welt (vgl. Hua XV, 645). Auch diese konstitutiven Schichten eröffnen ‚Räume‘, in denen ein Können aktualisiert zu werden vermag. Die von ihnen aufgeschlossenen Räume sind immer zugleich auch inhaltlich bestimmt und darin relativ auf Kulturkreise, Gemeinschaften und Einzelsubjekte.

Während Husserl bereits in den *Ideen II* auf die Gegenstandskonstitution und naturkonstituierendes Bewußtsein umfassende Ich-Mensch-Apperzeption als Unterschicht des Ich hinwies, von der das Ich abhängig sei und die seiner Aktivität Möglichkeit wie Grenze vorzeichne, blieb er dabei, sie als vorichlich zu charakterisieren. Erst zu Beginn der zwanziger Jahre erweiterte er die Rede von der ichlichen Habitualität auch auf die passiven und rezeptiven Leistungen der Welt- und Gegenstandskonstitution (die zwar vorichlich, aber *für* das Ich sind) und sprach von der „Weltapperzeption als Habitus“.<sup>67</sup> E. Marbach weist darauf hin, wie dies beim späten

---

<sup>67</sup> „Das Ich, bestimmt durch Systeme der Weckung der unterichlichen psychischen Sphäre, entwickelt in sich [...] die raumdingliche Apperzeption aus, einen allgemeinen Habitus, der sich in besonderen Apperzeptionen immer wieder bekundet, in besonderen Wahrnehmungen usw., mit denen ein besonderes Dasein



Husserl zur Anerkennung der fundamentalen Rolle führte, die die Konstitution einer standhaltenden Welt aus einstimmiger Erfahrung für die Selbsterhaltung des Ich spielt.<sup>68</sup>

### 1.3. Einheit der Person

Im Paragraphen 59 der *Ideen II* bestimmt Husserl das Ich als das „Subjekt der Vermögen“, dessen Einheit ein „System des ‚Ich kann‘“<sup>69</sup> darstellt (Hua IV, 253), und betont, daß sein Vermögen kein „leeres Können“, sondern eine „positive Potentialität“ besage (ebd. 255). Husserl bezieht das ‚ich kann‘ auf das Ichzentrum und bestimmt das korrelative Ichverhalten als „frei“, „autonom“ (ebd.). Mit der Gegenmöglichkeit des unfreien, gehemmten, passiv nachgebenden Ich bildet es „gegenüber dem allgemeinen und einheitlichen empirischen Subjekt die ‚Person‘ in einem spezifischen Sinne“ als „das Subjekt der unter dem Gesichtspunkt *Vernunft* zu beurteilenden Akte“ - das „selbstverantwortliche“ freie oder das unfreie, „geknechtete“ (ebd. 257; vgl. 269). Person in diesem engeren Sinn gilt Husserl somit in den *Ideen* als eine besondere Schicht des „allgemeinen und einheitlichen empirischen Subjekts“ (ebd.), des Ich-Mensch, der „vollen Persönlichkeit“ (ebd. 280). Die volle Persönlichkeit ist für Husserl Einheit aus der Eigenart ihres Sichverhaltens (dazu gehört die Person im engeren Sinne als das Subjekt in der Eigenart seiner Stellungnahmen) und der Eigenart in der Konstitution ihrer Hintergründe, beides vermittelt durch die

---

für das Ich zur Stiftung kommt, eine besondere habituelle Setzung“ (A VI 30, November 1921; zitiert bei Marbach, a.a.O. 314).

<sup>68</sup> Vgl. E. Marbach, a.a.O. 322, 325; vgl. Hua I, 95 f.

<sup>69</sup> „Dabei ist zu unterscheiden zwischen dem *physischen* ‚Ich kann‘, dem leiblichen und leiblich vermittelten, und dem *geistigen*“ (Hua IV, 253). - Als eine Sonderform des leiblichen ‚ich kann‘ stellt Husserl die praktische Möglichkeit heraus (ebd. 258 ff.), wobei dem Bewußtsein des ‚ich kann‘ ein ‚ich tue‘ vorausgehen muß (ebd. 261): Der subjektive Charakter des ‚ich tue‘ setzt das Tun als ein (jederzeit) praktisch mögliches, setzt die Thesis des Tunkönnens (ebd.). Modifiziert die Neutralisierung eines doxisch-logischen Bewußtseins Sein zu bloßer Vorstellung mit einer implizierten theoretischen (doxischen) Möglichkeit, so wandelt „praktische“ Neutralitätsmodifikation“ (ebd. 263) Handlung in mögliche Handlung mit implizierter praktischer Möglichkeit um (ebd. 262 f.).

Eigenart des Gegenstandsbewußtseins: Die „Aufmerksamkeit“ mit ihren attentionalen Modi verweist Inhalte des Gegenstandsbewußtseins aus den Hintergründen in den Bereich des aktiven Ichverhaltens (ebd. 278 f.).

Die Sphäre des ‚ich kann‘ bezeichnet Husserl als eine Sphäre der „Freiheit im besonderen Sinne“ und „wohl im eigentlichen Sinne“ (ebd.). Dies hat zur Folge, daß er die zur Apperzeption des Ich-Mensch gehörigen ‚Vermögen‘ nicht in ihrem Verhältnis zur Sphäre des ‚ich kann‘, nicht in ihrer diese Freiheit erst ermöglichenden Funktion zu bestimmen sucht. Das Ich vermag sich doch nur aus dem Grund frei zu verhalten, gegenüber passiven Anmutungen sein fiat zu sprechen bzw. diese Anmutungen zu inhibieren (ebd.), weil es sich vorgängig in einer Dimension vorfindet, in der diese Möglichkeiten ihrerseits ermöglicht sind. Somit ist die Freiheit des ‚ich kann‘ immer nur auf dem Grunde und im Zusammenhang mit jenen Möglichkeitsbereiche erschließenden (und d.h. zugleich andere Bereiche ausschließenden) vorgängigen Vermögen im weitesten Sinn zu sehen. All diese Vermögen konstituieren aufgrund assoziativ-passiver Intentionalität das persönliche Subjekt, indem sie dem Erlebnisstrom eine „gewisse Regel der Entwicklung“ (ebd. 256) verleihen; Husserl spricht diesbezüglich von einer „sozusagen doxischen Gewohnheit“, die für das ichliche Verhalten protentional Bekanntheitsvorzeichnungen entwirft (ebd.). Diese passiv konstituierten und sich dem Ich evtl. rezeptiv aufdrängenden Strukturen kann sich das Ich nachkommend aneignen, d. h., es besitzt als Vernunft-Ich diesen Strukturen gegenüber jene Möglichkeiten, sich entweder von ihnen triebhaft-instinktiv bestimmen zu lassen oder zu ihnen frei Stellung zu nehmen (ebd. 255, vgl. 269). Das ‚triebhaft-instinktive‘ Verhalten, das Husserl oftmals auch ein passiv geleitetes nennt (vgl. 255), bezieht sich hier also nicht, wie sich jetzt deutlicher zeigt, auf die passive Konstitution von Sinngehalten (etwa der Sinngehalte, auf die sich das Ich richten kann), sondern meint vom Standpunkt des (aktiven) Vernunft-Ich aus die Möglichkeit der Stellungnahme zu dem Vorgegebenen. Mit dem Begriff der „Gewohnheit“ bezeichnet Husserl dann nicht nur die passiv konstituierten Bekanntheitsvorzeichnungen, sondern das Passivität und Rezeptivität umschließende triebhafte Verhalten des Ich *vor*

dessen aktiver Stellungnahme, aber auch die zu einer Tendenz sich verfestigende Stellungnahme (ebd.).<sup>70</sup>

In den *Ideen II* markiert die Doppelbestimmung des Ich als Ich der Habitualitäten und als je individuelles Motivationssubjekt noch die Abgrenzung von reinem und personalem Ich. Während ersteres als bloßes identisches Ich reflexiver Selbstwahrnehmung bestimmt wird, werden letzterem jene Prädikate der Habitualität und der konkreten Motivationsvielfalt zugesprochen, es selbst wird aber im Gegensatz zum reinen (transzendentalen) Ich nur als empirisches Ich aufgefaßt.<sup>71</sup> Allerdings stellt Husserl bereits die Frage nach der Konstitution des personalen Ich in seiner Einheit als individuelles Motivationssubjekt, als Subjekt einer individuellen Erfahrungssapperzeption;<sup>72</sup> und er kommt zu dem Ergebnis, daß sich das persönliche Ich nicht allein aufgrund von Ichreflexionen konstituiert, sondern daß ihm schon ursprünglich jener Bereich ihm zunächst verborgener Dispositionen zugehört, die dann zugleich das Material für mögliche weitere Ichreflexionen in Form von empirischen Selbstapperzeptionen (im ‚Sichkennenlernen‘; vgl. ebd. 251 f.) be-

---

<sup>70</sup> „Sich durch ein Wertmotiv bestimmen lassen und einem Triebe widerstehen begründet eine Tendenz (einen ‚Trieb‘), sich wieder durch solch ein Wertmotiv (und evtl. Wertmotive überhaupt) bestimmen zu lassen und einem solchen Triebe zu widerstehen. Da *verpflicht sich Gewohnheit und freie Motivation*.“ (Hua IV, 255) „Es erwachsen mit jeder Stellungnahme ‚Tendenzen‘ zu gleichen Stellungnahmen unter ähnlichen Umständen“ (ebd. 280).

<sup>71</sup> „Wir unterscheiden also von der *reinen Ichreflexion*, der Reflexion auf das wesensmäßig zu jedem cogito gehörige reine Ich, die *reflexive thematische Erfahrung* auf Grund der erwachsenen Erfahrungssapperzeption, deren intentionaler Gegenstand dieses empirische Ich, das Ich der empirischen Intentionalität, ist, als Selbsterfahrung des *persönlichen Ich* mit Beziehung auf die Erfahrungszusammenhänge, in denen sich dies persönliche Ich [...] nach seinen ‚*persönlichen Eigenheiten*‘ oder *Charaktereigenschaften* ausweist.“ (Hua IV 249)

<sup>72</sup> „[...] wenn ich in die Verflechtung der Motivationen meines cogito, in die offenen und verborgenen Intentionalitäten der Motivation eintrete, so erfahre ich, wie ich durch sie motiviert bin und motiviert zu sein *pflge*, welche *erfahrungsmäßige Eigenart* ich als Motivationssubjekt dieser motivierenden Umstände *überhaupt* besitze: oder was für ein *persönliches Subjekt* ich bin.“ (Hua IV, 248 f.) „In der Art, wie sich das Ich mit Beziehung auf die ihm bewußtseinsmäßige Umwelt motivieren läßt zu den wechselnden Entscheidungen, und somit in der Art der Besonderheit seiner Entschiedenheiten selbst und ihrer Zusammenhänge bewahrt das Ich einen individuellen und herauserkennbaren Stil.“ (Hua IX, 215)



reitstellen.<sup>73</sup> Auch später unterscheidet Husserl weiterhin zwischen einem reinen und einem personalen Ich. Doch dadurch, daß das personale Ich nicht mehr als nur empirisches gefaßt wird, tritt es als gleichfalls transzendentes in eine Allianz mit dem reinen Ich. Ist das reine Ich „identisches Substrat bleibender Ich-Eigenheiten“, so befaßt das personale Ich als das genuin habituelle gerade diese Eigenheiten in ihrem relativ konstant bleibenden Bestand: Es ist „*stehendes und bleibendes* personales Ich“ (Hua I 101) - stehendes und bleibendes im unaufhörlichen Prozeß seiner Selbstkonstitution.

In den *Ideen II* parallelisiert Husserl diesen Prozeß der Selbstkonstitution der Person mit der Dingfahrung (Hua IV, 250): Nach der Entwicklung der empirischen Selbstapperzeption ist das personale Ich sich selbst eine *Vorgegebenheit*, „so gut wie das Ding mir vorgegeben ist, nachdem die Dingapperzeption entwickelt ist“ (ebd.). Man kann diese Analogie noch weiter führen: Wie sich in der Dingapperzeption in der Mannigfaltigkeit der Dingerscheidungen der identische Gegenstand konstituiert, so konstituiert sich im Prozeß der Selbstapperzeption die Identität des personalen Ich.<sup>74</sup> Diese Identität bezeichnet nicht nur die Einheit der Person als individuelles Motivationssubjekt, sondern ist selbst Identität nur aus ihrem jeweiligen Stil der Motivation, d.h., der Motivationsstil wirkt selbst motivierend für die Identität der Person (vgl. Hua IX, 215, Hua I, 101). Eben dies drückt der Begriff der Selbsterhaltung aus: daß sich das Ich im Wechsel seiner Entscheidungen nicht zerfasert, sondern sich in seinen Motivationseinheiten in einer „Typik“<sup>75</sup> durchhält. Zugleich betont Husserl den Unterschied gegenüber der Dingkonstitution: Die Identität des Ich ist nicht „Identität in der Veränderung, im Wandel von Phasen“ wie im Fall der Dingapper-

---

<sup>73</sup> Vgl. Husserls spätere kritische Notiz in Beilage II (nach 1924), Hua IV, 310 f., in der Husserl den Ichpol als „apriorisches Zentrum ursprünglicher Icheigenschaften“ bestimmt (311).

<sup>74</sup> In dem Begriff ‚personale Individualität‘ „liegt eine sich im Wechsel der Entscheidungen konstituierende und identisch verharrende Einheit. Sie ist ein wenig analog mit der Einheit des realen Dinges gegenüber dem Wechsel der dinglichen Zuständlichkeiten“ (Hua IX, 215).

<sup>75</sup> „Es gehört zum personalen Leben eine Typik, die für jeden eine andere ist.“ (Hua IV, 271) ‚Hinter‘ dieser Typik steht noch die Typik des Bewußtseinsaufbaus selbst (vgl. Hua I, 86).



zeption; die Identität des Selbst gehe „als Einheit schaffende Identität für alle Gehalte diesen vorher“ (Hua XIV, 50; vgl. 48).<sup>76</sup> Obgleich sich die Identität des Ich nicht erst in Bewußtseinsverläufen konstituiert und allein darin sich durchhält, wird sie doch im Wandel der Ich-Entscheidungen immer neu ‚bestätigt‘. In diesem Sinn hat das Ich nicht nur seine Pol-Einheit vorweg, sondern bewahrt kontinuierlich seinen „individuellen und herauserkennbaren Stil“ (Hua IX, 215), „einen *personalen Charakter*“ (Hua I, 101).

Damit ist auch die Möglichkeit eröffnet, daß sich das personale Ich zu seinen Dispositionen verhalten und bis zu einem gewissen Grad seinen Motivationsstil selbst aus- und umbilden kann. Mit dem Aufweis dieser grundlegenden, vorempirischen Möglichkeit der mannigfachen empirischen Verhaltensmöglichkeiten des Ich deckt Husserl, ohne dies ausdrücklich zum Thema zu machen, einen weiteren Aspekt eines ursprünglichen, transzendentalen Raums von Freiheit auf, der als vorgegebenes Faktum zugleich eine Notwendigkeit, die Notwendigkeit des Nicht-Festgelegtseins auf dem vorgängigen Grund von Vorgegebenheiten, besagt und ein solches ‚ich kann‘ ermöglicht, das sich auf den Selbstbezug des stellungnehmenden Ich bezieht. Damit nimmt Husserl Heideggers ‚geworfenen Entwurf‘ und Sartres Auffassung vom Subjekt, das zur Übernahme seiner Freiheit verurteilt ist, in Grundzügen vorweg.

#### 1.4. Einheit als Aufgabe

Als passive Konstitution erfolgt die Apperzeption des Ich-Mensch, die zugleich die konstitutiven Bedingungen für die Welt- und Gegenstandskonstitution beinhaltet. Alle diese ‚konstituierten Formen der Konstitution‘ eröffnen freigebend-begrenzend Räume für nachkommende mannigfaltige Weisen des ‚ich kann‘. Da sie mit der Einrichtung solcher fester Raumsysteme alle passiven Verläufe und alles aktive Verhalten stabilisierend regeln, verkörpern sie zugleich

---

<sup>76</sup> Das „bleibende Ich“ ist „als Pol bleibender Ich-Bestimmtheiten kein Erlebnis und keine Erlebniskontinuität“, „obschon doch wesensmäßig mit solchen habituellen Bestimmtheiten zurückbezogen auf den Erlebnisstrom“ (Hua I, 101).

rudimentäre Weisen der Selbsterhaltung des Ich, sind so (in ihrer jeweiligen monadischen Konkretheit) Habitualitäten des Ich der transzendentalen Apperzeption. Sie besitzen ihre Ergänzung in der (aktiven) Selbstkonstitution der Person. Diese Konstitution ist zugleich nur auf dem Boden jener passiven Konstitutionen möglich, da z. B. das Gegenstands- und das Vergangenheitsbewußtsein erst ausgebildet sein müssen, damit sich die Person zu sich selbst verhalten kann.

Husserl bestimmte das Verhältnis zwischen den in der Passivität konstituierten Formen der Konstitution und der Selbstkonstitution der Person nicht genau. Grundet die personale Selbstkonstitution samt und sonders in den vorgängigen Konstitutionsformen, oder verkörpert sich in ihr diesen gegenüber ein eigenes Prinzip? Gleich, ob mit der Selbstkonstitution eine empirische Selbstapperzeption gemeint ist wie in den *Ideen II* oder aber die transzendentalfaktische Selbstkonstitution der Monade, die selbst schon alle vorgängige Konstitution mitumgreift: die von der Ich-Mensch-Apperzeption, ihrer Welt- und Gegenstandskonstitution, eröffneten Räume genügen nicht, um das *principium* der Selbstkonstitution voll begreiflich zu machen. Muß für die Möglichkeit des Selbstbezugs des Ich nicht eine ganz andere Tendenz, als sie in der Welt- und Gegenstandskonstitution des Ich-Mensch besteht, eine dieser gerade entgegengerichtete und ebenso ursprüngliche vorliegen? Die Möglichkeit des Selbstbezugs ist nicht aus der Ich-Mensch-Apperzeption und ihrer *Geradehin*-Einstellung ableitbar, sondern weist auf eine vorgängige transzendente Ermöglichung hin. Und doch stellt die Ich-Mensch-Apperzeption gleichsam das auslösende Moment dar, das auch den Raum für die Bewegung des Selbstbezugs erst aufschließt: Der Rückbezug auf das Selbst setzt die Abständigkeit des Selbst von sich voraus. Die Ich-Mensch-Apperzeption lokalisiert das Selbst im Dinglichen. Solcherart verfährt sie als raumerschließende nicht nur ermöglichend und begrenzend in einem, sondern entfremdet das Selbst von sich selbst. Sie schafft jedoch damit zugleich die Voraussetzung für die mögliche (relative) Aufhebung dieser Entfremdung, ohne daß dadurch die Selbstbezüglichkeit per se gestiftet wäre; sie ist für Husserl im Horizont der Welt allenfalls in der Weise ihrer Selbstverborgenheit ‚angelegt‘.

Ein erster Schritt, den Ursprung der Möglichkeit des Selbstbezugs zu klären, liegt u. E. darin, daß zwischen zwei Weisen der freien Stellungnahme unterschieden wird. Das stellungnehmende Ich stiftet Überzeugungen, die sich habitualisieren und als relativ konstant bleibende Habitualitäten den Fonds der vorgegebenen Dispositionen bereichern. Als freies stiftet es nicht nur ständig neue Überzeugungen, sondern modifiziert die alten. Trotz solcher Modifizierungen hält sich auch auf dieser Stufe die Einheit der Person durch: Der Begriff der Selbsterhaltung ist folglich so weit zu nehmen, daß er noch die Modifizierbarkeit und die tatsächlichen Modifikationen befaßt. Auf dem vorgegebenen Grund der Selbsterhaltungsweisen des Ich der transzendentalen Apperzeption, in den von ihnen eröffneten Räumen, betätigt sich das freie Verhalten der empirischen Person; diese ist ‚frei‘ in der Spontaneität ihres stellungnehmenden Verhaltens im weitesten Sinn, aber ‚unfrei‘, insofern sie in ihrem Verhalten jene vorgegebenen Räume nicht verläßt. Doch besitzt sie hierzu überhaupt eine prinzipielle Möglichkeit?

Husserl geht in der Tat von einer solchen Möglichkeit aus, die insofern als eine Radikalisierung der freien Stellungnahme der Person angesehen werden kann, als sie nicht nur die Weise besagt, wie sich die Person zu sich selbst verhält, in den von zufälligen Umständen abhängenden mannigfaltigen Weisen in Selbstkritik eigene Dispositionen zu verwerfen oder anzuerkennen, sondern in eine willentlich sich vorgesetzte Haltung der Selbstkritik („Selbstregelung“) sich wandeln kann. Damit ist ein neuer qualitativer Faktor der Selbsterhaltung konstituiert, der sich von den vorgängigen Formen der Selbsterhaltung darin unterscheidet, daß er in seiner willentlichen Setzung eine neue Stufe personaler Einheit konstituiert: als eine aufgegebenen und als eine solcherart erfüllbare und zu erfüllende Einheit. Die Bedingung der Möglichkeit für solche Selbstregelung liegt offenbar in dem Umstand, daß sich die Person auch zu ihrem eigentlichen ‚Kern‘, ihrem Motivationsstil selbst, verhalten und ihn bis zu einem gewissen Grad, in der Gradualität, wie sie sich ihn verfügbar macht, umbilden kann.

Der wesentliche Unterschied zwischen den beiden Arten des Verhaltens zu sich selbst, einerseits in personalen Stellungnahmen



überhaupt und andererseits mittels der Selbstregelung, liegt in der im zweiten Fall bestehenden ausdrücklichen Stiftung einer Willenshabitualität, die sich der konsequenten Bewahrung personaler Eigenheiten verschreibt. Mit dieser ausdrücklichen Bezugnahme auf das eigene Selbst ist der Stil eines personalen Verhaltens, das sich primär aus der konstituierten Welt her verstand und nur in ihr seine letzten Ziele und Zwecke hatte, durchbrochen und ein neues teleologisches Verhalten, das sich am Selbst orientiert, gestiftet. Übergang wie motivierendes Moment zu dieser Stiftung einer Willenshabitualität mag jenes Streben sein, das Husserl als ein Wesensmerkmal des Ich herausstellt, das „Streben, zu einer Einheit und zu Einhelligkeit in der Mannigfaltigkeit seiner Überzeugungen zu kommen, derart, daß das Ich zu einem solchen werden will, das sich selbst treu bleibt bzw. sich treu bleiben kann, sofern es nie mehr geneigt ist, seine Überzeugungen preiszugeben“ (Hua IX, 214).

Dieses Streben zu einer Integration der mannigfachen Äußerungen des eigenen Selbst ist nicht aus der Ich-Mensch-Apperzeption ableitbar, sondern stellt eine ‚Gegenrichtung‘ zu der weltkonstituierenden Bewegung dar. Es muß also nach Wegen gesucht werden, diese Gegenbewegung, die in der Möglichkeit der Selbstbezüglichkeit liegt, in ihrem Ursprung auszuweisen. Dies unternimmt Husserl, wenn er, wie zu zeigen sein wird, die Möglichkeit des Selbstbezugs vor der Ich-Mensch-Apperzeption in der transzendentalen Subjektivität zu lokalisieren sucht. Erst die Konstitution einer derartigen Willenshabitualität würde das Ich nicht nur als ein frei stellungnehmendes ausweisen, sondern als solches, das in einer Umdrehung seines Strebensverlaufs zu seinen eigenen passiven Gründen Stellung nimmt. Sosehr das Vermögen, frei Stellung nehmen zu können, Voraussetzung für eine solche Umstellung ist, so deutlich ist doch die Differenz zwischen beidem, die Husserl selbst zumeist, so in den betreffenden Passagen der *Ideen II*, nicht klar hervorhebt: Die Wendung auf das Selbst im zweiten Fall gründet in einer Änderung des teleologischen Bezugspunktes für die Intentionalität des aktiven Ich, was seinerseits, wie erwähnt, darin seine Bedingung besitzt, daß sich das Ich prinzipiell zu seinem Motivationsstil verhalten kann. Diese Umdrehung des Strebensverlaufs versieht Husserl mit dem allgemeinen Titel der „Selbstbesinnung“.



Selbstbesinnung vermag einer solchen ‚Selbstregelung‘ allererst den Grund zu legen, wie sie auch solche Regelung begleitet. Selbstbesinnung gehört, wie Husserl in Beilage XXIV zur *Krisis* formuliert, zur „Person, die sich selbst anspricht als Ich“ (Hua VI, 485). Selbstbesinnung in diesem radikalen Sinn korreliert mit einer bestimmten Struktur des Lebens, die Ganzheitscharakter aufweist. Dies ist ein konkreter Hinweis darauf, daß es bei diesem Selbstverhalten in der Tat um den personalen Motivationsstil selbst geht.<sup>77</sup> Die Bezüglichkeit, die in dieser Umstellung des Selbstverhaltens gestiftet wird, steht in einem besonderen Verhältnis zur Lebenszeit der Person: Sie ist sowohl vorwärts- wie rückwärts gewandt. Sie ist vorwärts gerichtet, indem sie für das gesamte künftige Leben eine Erfüllungsgestalt antizipiert, die für den künftigen Verlauf des Lebens teleologisch leitend wird: „Das Ergebnis der Selbstbesinnung ist eine Einheit antizipierende Vorstellung von einem letztlich einstimmigen Erfüllungsstil des künftigen handelnden Lebens überhaupt [...].“ (Ebd.) Diese einheitliche Antizipation wird Gegenstand für den Willen, der sich darin zu einer teleologischen Strebensform habitualisiert.<sup>78</sup> Als universale, die Lebensganzheit umgreifende „Aufgabenidee“ hält diese Antizipation in der „Urstiftung“ ihres Telos eine Räumlichkeit offen, vermöge deren die teleologische Strebensform eine das künftige Leben regelnde relative Festigkeit erhält.<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> „Die Frage der Selbstbesinnung, die das Ich an sich selbst stellt, ist die, worauf es in diesem ganzen Leben als einem Ganzen des Strebens und im einzelnen sich tätig Verwirklichens hinauswill.“ (Hua VI, 485)

<sup>78</sup> „Schon der im Erlebnisstrom einsetzende Aktus des ‚Ich will‘ hat einen Zukunftshorizont als den seiner Fortgeltung. Mit dem Moment des ‚ich will‘, ‚ich entschieße mich‘, bin ich, das liegt unablässig darin, der hinfort Entschlossene.“ (Hua XXIX, 367)

<sup>79</sup> Diese Auffassung wendet Husserl im Spätwerk auf den Zwecksinn der Philosophie selbst an, indem er nach der „gegenwärtigen Aufgabe der Philosophie“ fragt (Hua XXVII, 184 ff.; Hua XXIX, 364). ‚Aufgabe‘ wird bei Husserl somit zu einem Titel, der den theoretischen Zwecksinn der Philosophie als transzendentaler Phänomenologie (Aufgabe der Rekonstruktion transzendentaler Subjektivität) und ihre praktische Gestalt (Aufgabe als Willenssetzung) sowie ihre Funktion für die Praxis zusammenklammert.

Die Umwendung auf das Selbst besitzt jedoch nicht nur diesen antizipativ-teleologischen Charakter. Als Umwendung weg von einer ausschließlichen Ausrichtung auf das in der Weltkonstitution verräumlichte Weltlich-Gegenständliche hin zum Selbst ist sie zugleich, da sie die Weltkonstitution voraussetzt und im besonderen zur Stiftung des (neuen) Lebenswillens alte subjektive Erwerbe prüft, ein *Rückgang*. Rückgang ist aber nur ein anderes Wort für Wiederholung, d. h. die hiermit konstituierte höhere Stufe der Selbsterhaltung verdankt sich nicht nur dem Vermögen der Erinnerung, in dem Husserl wie erwähnt schon eine Vorbedingung für die rudimentäre Form der personalen Selbsterhaltung erblickt,<sup>80</sup> sie vollzieht sich wesentlich in diesem Medium der Vergegenwärtigung. Wiederholendes Tun legt Konstituiertes schichtweise frei und vermittelt die so gewonnenen Ergebnisse an die Praxis. Das Aufdecken in Schichten besagt aber vor allem, daß es sich in verschiedenen Stufen vollzieht. Aus der Tendenz dieser Stufenfolge, d. h. aus der verborgenen Teleologie, die Husserl in ihr aufdeckt, ist noch das entscheidende Argument dafür zu entnehmen, daß diese Rückfrage auf das Selbst in der transzendentalen Subjektivität terminiert und damit in der Tat ein selbständiges Prinzip gegenüber der Ich-Mensch-Apperzeption und der Weltkonstitution darstellt.

Die Möglichkeit des Rückfragens gründet in der Möglichkeit der Reflexion, welche selbst Ausdruck einer Selbstbezüglichkeit ist. Im Rückfragen als konsequenter Habitualität bildet sich das Vermögen der Reflexion zu einem willentlich gesetzten und ausgestalteten Habitus aus. Die erste Stufe nimmt Husserl zufolge die konsequente reflexive Befragung ein, die die Einzelperson aufgrund ihrer Fähigkeit zu rückerinnernder und vorerwartender Zusammenschau bezüglich des Ganzen ihres Lebens vornehmen kann. In ihrer zwei-

---

<sup>80</sup> „Beim Menschen vollzieht sich eben eine ständige Umwandlung der passiven Intentionalität in eine Aktivität aus Vermögen der Wiederholung“ (Hua XV, 184); vgl. hierzu die Bemerkungen von Marbach, a.a.O. 336 f. - Zu Husserls Analysen der Erinnerung siehe die Studie von Seong-Ha Hong, *Phänomenologie der Erinnerung*, Würzburg 1993; vgl. auch W. Bergmann und G. Hoffmann, „Habitualität als Potentialität: Zur Konkretisierung des Ich bei Husserl“, in: *Husserl Studies* 1 (1984), bes. 290-298 („3. Erinnerung, Konsequenz, Habitualität“).

fachen, vorwärts und rückwärts gewandten Struktur ist diese in der Stiftung einer universalen Aufgabenidee bestehende Bildung personaler Einheit sowohl von der Konstitution des einheitlichen Dinges wie auch von der vorgegebenen Einheit des personalen Ich zu unterscheiden. Wie letztere bildet sich die aufgegebenene personale Einheit nicht, wie im Gegensatz dazu die Einheit der Dingkonstitution, erst im Durchlaufen einer Erscheinungsmannigfaltigkeit; auch sie ist in ihrem antizipierten Telossinn als das praktische Leben der Person regelnde diesem ‚vorweg‘.<sup>81</sup> Von der vorgegebenen personalen Einheit unterscheidet sie jedoch ihr willentlich im wachen Ichbewußtsein gestifteter Sinn, dessen Radikalisierung allerdings - da sich diese Sinnstiftung selbst dem Möglichkeitsbereich des personalen Motivationsstils verdankt - jenen zunächst passiv-vorgängig ausgebildeten Motivationsstil, auf diesen mehr oder weniger eigens abzielend, modifizieren kann.

Die aus den Dispositionen von Weltkonstitution und Selbstbezüglichkeit resultierenden Möglichkeiten zu Rückschau und Vorentwurf implizieren für Husserl die *Verpflichtung* für das Individuum, diese Möglichkeiten zu realisieren: Die Möglichkeit zu einer willentlichen Zusammenschau des eigenen Lebens, der Auffindung des eigenen Lebenstelos und der konsequenten Festhaltung an dieser Teleologie interessiert Husserl letztlich hinsichtlich der *ethischen* Forderung, die sich darin ausdrückt, wenn die im Unendlichen liegende Idee der Selbsterhaltung die Gestalt eines praktischen Ideals annimmt.<sup>82</sup> Diese reflexiv eingeholte und willentlich habitualisierte Teleologie des individuellen Lebens verweist für Husserl auf weitere teleologische Stufen: zunächst auf die Teleologie des Gemeinschaftslebens, diese wiederum auf die Teleologie des Allgemeinen überhaupt, also auf das Prinzip der Theorie korrelativ zur reinen Vernunft, Theorie wiederum auf ihre Vollendungsgestalt als Phänomenologie und phänomenologische Philosophie (vgl. die Ausführungen in II.2.). In dieser Stufenfolge

---

<sup>81</sup> ‚Vorweg‘ sind dingliche Einheiten nur, sofern sie vom Erfahrungsverlauf gelöste endkonstituierte Produkte (empirische Allgemeinheiten, Typiken) sind.

<sup>82</sup> „Jeder erwachte Mensch (der ethisch erwachte) setzt willentlich in sich selbst sein ideales Ich als ‚unendliche Aufgabe‘.“ (XIV, 174) Vgl. auch den dritten *Kaizo*-Artikel, Hua XXVII, 20 ff. und unten II.2.1.



begegnen sich, miteinander eng verwoben, Ethik, Praxis, Theorie und Theorie als Transzendentalwissenschaft, ohne daß zunächst deutlich wird, wie das eine mit dem anderen zusammenhängt, wie im besonderen die auf diesem Weg zu erfolgende Rekonstruktion der transzendentalen Subjektivität durch Theorie als transzendente Wissenschaft mit der Rekonstruktion einer ‚wahren‘ Praxis in Einklang gebracht werden kann.

Die Frage nach der Konstitution der Person im Koordinatensystem von Transzendentalität und Mundanität zielte darauf, den Ort und die Grundstruktur des praktischen Ich zu bestimmen. Es zeigte sich, daß zu den grundlegenden Formen, in denen sich die Einheit des Ich konstituiert, für Husserl zuhöchst diejenigen gehören, in denen das praktische Ich willentlich Weisen konsequenten Verhaltens zu sich selbst ausbildet und daß für Husserl am Ende dieses Entwicklungsganges die Phänomenologie in ihrer mundanen und transzendentalen Doppelnatur steht. Die Phänomenologie ist damit als ein wesentlicher Faktor im Entwicklungsgeschehen der Selbsterkenntnis und der Selbstverwirklichung des praktischen Ich enthüllt: Indem sie das Ich (und korrelativ die Welt) zum Thema macht, verkörpert sie eine Weise des Verhaltens des Ich zu sich selbst; sie findet in dem, was sie zum Gegenstand macht, sich selbst als Faktor im Geschehen, das ihr Gegenstand durchläuft. Ihr Blick auf das Thema ist identisch mit der Rolle, die sie im Stück ihres Themas spielt. Dies hat zur Folge, daß ihr eigener thematischer Gesichtspunkt nicht nur aus äußerlichen methodischen Gründen stets mit in ihr Thema genommen werden muß, sondern weil sie aufgrund der Korrelativität, in der sie zu ihrem Gegenstandsbereich steht, selbst in ihn gehört.

Obgleich die Ichaktivität den eigentlichen Bereich für das praktische Ichverhalten markiert, so erschließen doch die Motivationseinheiten aus passiven und rezeptiven Synthesen die Räume, in denen sich alles ‚ich kann‘ vollzieht. So wird man bei Husserl von einem engeren und weiteren Begriff praktischen Ichverhaltens und korrelativ von einem engeren und weiteren Praxisbegriff sprechen müssen. Der engere Begriff würde nur einen Teil der Ichaktivität selbst befassen: das handelnde Ich und seine ‚praktischen Möglichkeiten‘ im Husserlschen Sinn (im Gegensatz zu den doxisch-



logischen Möglichkeiten, vgl. Hua IV, 258, 262 f.). Der weitere Begriff würde hingegen alle Ichaktivität sowie die für das aktive Ichleben vorgezeichneten Horizonte aus passiven und rezeptiven Bewußtseinsleistungen mitumspannen. Dieser weitere Begriff korreliert mit der universalen Apperzeption des Ich-Mensch: Diese Apperzeption, die relativ auf den Weltboden ist, bezeichnet das Subjekt der Praxis, denn in dieser Apperzeption und dem von ihr erschlossenen Horizont spielt sich alles praktische Ichverhalten im weitesten Sinn ab. Nun besitzt diese Apperzeption ihrerseits ihre Ermöglichung in der Selbstkonstitution des transzendentalen Erlebnisstroms, diese Ermöglichung ist aber in dem von der Apperzeption des Ich-Mensch aufgeschlossenen Horizont gerade nicht mehr horionthaft vorgegeben, sondern verschlossen. Somit beginnt und endet alle Praxis mit der Vorgabe der Ich-Mensch-Apperzeption.

Dies veranlaßt eine weitere Unterscheidung: nämlich das, was für das praktische Verhalten des Ich ein eröffneter Horizont ist, von solchem abzusetzen, was als Gebilde von konstitutiven Bewußtseinsleistungen nur der transzendentalen Analyse zugänglich ist. Somit sind praktisches Verhalten und Praxis im engeren Sinn, sodann im weiteren Sinn und drittens die konstitutiven Grundlagen praktischen Verhaltens voneinander zu unterscheiden. Praxis im weitesten Sinn ist Thema der Weltwissenschaften, ihre konstitutiven Grundlagen Thema der Transzendentalphilosophie. Diese Differenzierungen sind insofern von Bedeutung, da mit ihnen die in Husserls Praxisbegriff liegenden Paradoxien bezüglich des Verhältnisses von Praxis und Theorie aufgezeigt und einer Auflösung zugeführt werden können. Im Dreischritt dieser Unterscheidungen liegt der Ort der Theorie in der Mitte oder besser zwischen dem zweiten und dritten Glied: Sie ist ein Gegenbegriff zur Praxis (im engeren Sinn), selbst aber in die Praxis (im weiteren Sinn) gehörig und gleichzeitig, als transzendente Theorie, von aller Praxis abgehoben.

Folglich kann der Bereich der Praxis, wie Husserl ihn ins Auge faßt, als identisch mit dem von der Ich-Mensch-Apperzeption eröffneten Raum gelten, der auch die Stufenfolge der Rückfragen bis vor die Schwelle der transzendentalen Phänomenologie in sich befaßt.

Hier kündigt sich jene schon genannte Schwierigkeit an: Es hieß, daß die Phänomenologie der Praxis selbst in ihr Thema gehöre, weil sie für Husserl die grundlegende Weise darstellt, wie das Ich als frei tätiges sich seiner selbst versichert. Widerspricht dem aber nicht die jetzt getroffene Feststellung, daß Phänomenologie als transzendente alle Praxis übersteigt? Diese Frage wird erst zu beantworten sein, wenn der Ort der Theorie im Ganzen der Praxis und im besonderen das Verhältnis von Theorie als transzendentaler Wissenschaft und Praxis bestimmt ist. Dies setzt aber voraus, daß zuerst die Frage diskutiert wird, welche Bedeutung dem transzendentalen Standpunkt für eine Phänomenologie der Praxis zukommt.

In der Struktur der Räume, die Motivationseinheiten für das praktische Verhalten eröffnen, liegt eine weitere Paradoxie, von der auch bereits die Rede war und die sich nun deutlicher formulieren läßt: diejenige Paradoxie, daß sich das Weltleben zunächst in Abständigkeit zu sich befindet, d. h. zu seinem es tragenden Grund, daß es ‚ist‘, ohne es ‚selbst‘ zu sein. Jetzt zeigte sich, daß die meisten der in Synthesen des Bewußtseins eröffneten Räume Ermöglungen, aber zugleich Begrenzungen, ja Verengungen umfassenderer Ermöglungen sind. Schon die alle Praxis fundierende Motivationseinheit der Ich-Mensch-Apperzeption stellt für Husserl eine Verengung der transzendentalen Subjektivität dar. Mensch und Praxis *sind* (hinsichtlich ihrer Sinnbestimmtheit und Seinsgeltung) zwar, insofern sie in der Ich-Mensch-Apperzeption und der Raum-Zeit-Konstitution ihre Ermöglung besitzen, aber gerade damit sind sie von dem dies selbst noch ermöglichenden Grund abgerückt. Es wird darauf ankommen, diese Paradoxie aufzulösen: Die Person ist praktische nur auf dem Boden der Ich-Mensch-Apperzeption, doch gerade dies verschließt ihr den Grund ihres Selbst. Es wird also zu fragen sein, wie die Voraussetzung des Ich-Mensch zu umgehen ist, damit sich die Person in ihrer transzendentalen Verwurzelung finden kann, ohne das Feld ihrer Praxis zu verlieren.

Bevor die ethisch-praktischen und die transzendentalen Konsequenzen diskutiert werden, die sich aus der Möglichkeit der freien Stellungnahme zu sich selbst, d. h. zu den Systemen der Selbsterhaltung, in Hinblick auf die vom Ich selbst zu erwirkenden Stufen seiner Einheit ergeben, soll gezeigt werden, wie Husserl in

der mundanphänomenologischen Einstellung der intentionalen Psychologie das praktische Ichverhalten, das als solches stets mundan ist, und sein korrelatives Feld der Praxis bestimmt und wie in der transzendentalphänomenologischen Blickrichtung die absolute Grenze der Praxis zutage tritt.

## 2. Theorie der Praxis

### 2.1. Handlung und Tat

Der Kernsinn von Praxis liegt für Husserl darin, daß diese durch Handlung und Tat im weitesten Sinn bestimmt ist. Die Begriffe ‚Handlung‘ und ‚Tat‘ sind bei Husserl nicht fest umrissen. „Handlung ist der Prozeß der Ichtätigkeit in statu fiendi, Tat ist die vollendete Handlung“ (Hua XIII, 428). Handlungen sind für Husserl Verläufe bestimmter Komplexionen von Ichakten, „psychophysische Handlungen, wie Erzeugungen der Handwerker, aber auch geistige Handlungen, wie eine Beweisführung und in ihr das Ziehen eines Schlusses“ (ebd.). Die Tat ist demgegenüber, als Geltungsgebilde, Vermeintheit der handelnden Subjektivität, intentional vorgezeichnetes bzw. intentional erfülltes Endprodukt aller an ihrem Zustandekommen beteiligten Handlungsgebilde und darin unterschieden vom Werk als einem bleibenden Endergebnis, objektiviert als ein prinzipiell jedermann zugängliches Kulturgut. Im selben Text nennt Husserl das Gesamt von Handlung, Tat und Werk auch „Taten im weitesten Sinne“ (ebd. 429).

Die erstzitierte Stelle belegt, daß Husserl die Begriffe ‚Handlung‘ und ‚Tat‘ auf das gesamte aktive Verhalten des Ich bezieht. Handlung ist nicht nur das planvolle Erzielen von der Vorhabe bis zur Verwirklichung, sondern umfaßt auch alle Ich-Tätigkeit einschließlich der logischen Denktätigkeit des Wissenschaftlers. In *Erfahrung und Urteil* stellt Husserl dem praktischen Handeln das „erkennende Handeln“ gegenüber (EU § 48). Dies verdeutlicht, daß der hier gebrauchte Handlungsbegriff dem oben herausgestellten weiteren Sinn von Praxis, das praktische Handeln jedoch dem engeren Sinn entspricht. Husserl betont, daß im erkennenden Han-

deln auch neue Gegenstände gebildet werden, doch im Gegensatz zum praktischen Handeln ist Erzeugung von Gegenständen nicht das Endziel des Erkennens, vielmehr „eine *Erzeugung der Erkenntnis von einem selbstgegebenen Gegenstand*“ (ebd. 235). Das Kriterium dafür, daß Husserl den Handlungsbegriff auch auf das Erkennen anwendet, liegt offenbar darin, daß er das Resultat des Erkennens genauso wie dasjenige praktischen Handelns als ein „Erzeugnis“, als „*Erzeugnis des Ich*“ (ebd. 237) charakterisiert. Somit gehört zur Praxis als Handlung und Tat im weitesten Sinn auch die „theoretische Praxis“, die Theorie, insofern sie Ichtätigkeit ist, aber auch insofern sie zu Institutionalisierungen im Gesamt der Lebenspraxis führt bzw. ihre Ergebnisse in der Praxis Anwendung finden, das praktische Leben bestimmen, es umformen können etc.

Indem Husserl ‚Handeln‘ als „willentlich verwirklichend Gerichtetsein auf Seiendes, das noch nicht ist“ (Hua XV, 441) bestimmt, denkt er Tat- und Handlungsstruktur teleologisch: Jede Tat, jede Handlung gründet in einer Motivation, die sie in ihrer Beabsichtigung veranlaßt. Jede solche Motivation verfügt über den allgemeinen Charakter einer „praktischen Antizipation“, die darauf gerichtet ist, Seiendes „nach Vorstellungen von Möglichkeiten des Andersseins“ umzugestalten (A V 20, 16). Die Absicht einer Handlung ist ein motivierter und selbst wieder motivierender Zielsinn, der die Abfolge der Handlungsschritte dirigiert. Er ist Ziel- und Zwecksinn zugleich, indem er das Ende der Handlungsschritte und ihr Wofür im zu erwirkenden Werk vorzeichnet. Husserls Interesse gilt insbesondere dem ‚Erzeugungsprodukt‘ des Handelns, der „Habe“ als dem „Erzielten des Zielens“ (Hua VI, 470). Intentionalpsychologisch lautet seine Frage, wie im Ichleben das objektive Werk bewußt ist, und zwar bewußt als Endgestalt, als Ergebnis von Zweckgestalten, die allesamt Korrelate des subjektiven Erzielens und seiner schrittweisen Verwirklichung sind. Jede einzelne Zweckgestalt hat ihren Zwecksinn in der übergreifenden Einheit des Zwecksinnes des zu erzielenden Werks in seiner Endgestalt (vgl. A V 7, 153). Praxis als Tat und Handlung in einem weitesten Sinn umgreift also alles aktive Geltungsleben und seine Korrelate sowie deren objektivierte Formen als im Weltleben für jedermann zugängliche.



Wie schon zur Erreichung eines einzigen Handlungsziels mehrere in sich relativ abgeschlossene Teilhandlungen (Mittelvorhaben und Mittelzwecke für den zu erzielenden Endzweck) vonnöten sein können, so verlaufen Handlungen nicht gesondert, sondern kreuzen, verflechten sich mit anderen Handlungen, mit anderen Zielvorstellungen, nehmen auf bereits abgelaufene Handlungen Bezug usw. Jede Einzelhandlung steht in einem zumeist nur passiv mitpräsentem Netz von Handlungen, Strebungen. Eine Einzelhandlung ist nur durchführbar, weil sie aus Ergebnissen oder verfehlten Ergebnissen vergangener Handlungen ihre Motivation erhält. Andererseits bewirkt jede neu auftretende Handlung einen Zuwachs an Erfahrung und Wissen als Habe, als Untergrund für neue Handlungen usf. Mittels der gesamten Handlungsstruktur *wird* der Mensch, baut sich seine Persönlichkeit auf und zugleich das Korrelat seines Erlebens, ein in der Vielzahl der Erfahrungsmomente sich bildender Zusammenhang der Identifizierbarkeit: seine jeweilige Weltvorstellung und im intersubjektiven Kontext die eine und selbe Welt (vgl. Hua XVII, 438 f., Hua XV, 463).

## 2.2. Die Struktur der Erfahrungswelt

Der Vollsinn der Lebenspraxis ergibt sich erst mit der Berücksichtigung nicht nur des Wer und des Wozu, sondern des Woher und Wohinein des Handelns. Woher, Wozu und Wohinein des Handelns wird von demjenigen Bereich umfaßt, den Husserl die „Erfahrungswelt“ (Hua IX, 60), als das einheitliche Gebilde einstimmiger Gesamtwirklichkeit, nennt.<sup>83</sup> Zwischen den Polen der erwirkten

---

<sup>83</sup> S. Strasser diskutierte in seinem Aufsatz „Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie“ (in: E. W. Orth [Hg.], *Phänomenologie und Praxis [Phänomenologische Forschungen* Bd. 3], Freiburg/München 1976, 151-179) „drei wesentlich voneinander abweichende Begriffe von Welt“ (165): Welt als Allheit konkreter Seiender, als strukturierte Ganzheit und als universaler Horizont (154 ff.). Strasser legt das Gewicht auf den dritten Begriff (Welt als Horizont), was zur Folge hat, daß die beiden anderen Begriffe, die nicht in ihrer irreduziblen Korrelation zu den ihnen jeweils entsprechenden Einstellungen gesehen werden, wie ungeklärte Versionen des dritten erscheinen. So entsteht der Eindruck einer „unzulänglichen Umreißung der phänomenologischen Grundbegriffe“ wie desjeni-

Habe und des offenen Horizonts des möglicherweise handelnd zu Erwerbenden liegt der Spielraum des Handelns.<sup>84</sup> Dieser Spielraum wird von der Struktur der Erfahrungswelt als des Universalfeldes für alle mögliche Praxis bestimmt. Er wurde bereits in der Frage nach den transzendentalkonstitutiven Voraussetzungen des praktischen Ichverhaltens thematisch. Da es jetzt um den genuinen Vollzugsbereich der Praxis geht, soll er im folgenden bezüglich des Weltlebens selbst, im Blickpunkt der intentionalen Psychologie, behandelt werden.

Die Welt als Welt aus Erfahrung ist für Husserl Boden für alle höherstufigen Leistungen wissenschaftlicher Theorie und Praxis. Um diese Welt aus Erfahrung freizulegen, lautet eine der ersten Aufgaben der intentionalen Psychologie, von den wissenschaftlichen Sonderwelten abzusehen und auf die vor aller Wissenschaft liegende Welt vortheoretischer Anschauung zurückzugehen. Husserl will im Rückgang auf diese vorwissenschaftliche Welt der Erfahrung eine a priori notwendige einheitliche Struktur eidetisch aufzeigen: Die Welt aus reiner Erfahrung weist eine bestimmte *Typik* auf (ebd. 91), gleich von welchem Subjekt oder Subjektverbänden in welcher bestimmten Umwelt auch immer sie erfahren sein mag. Husserls Aufweis dieser Typik ist bekannt; es sei hier nur

---

gen der Welt bei Husserl, was „zu einer mehrdeutigen, zwitterhafnen Formulierung der Grundprobleme“ geführt haben soll (152). Vgl. auch U. Claesges, der in seinem Artikel „Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff“ (in: U. Claesges und K. Held [Hg.], *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung [Phaenomenologica Bd. 49]*, Den Haag 1972, 85-101) von einem „ontologisch-transzendentalen Zwitterbegriff“ spricht (97), und die Kritik von A.F. Aguirre (*Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt 1982, 118 ff.), der dazu anmerkt: „Verschieden sind nur die Reflexionsebenen seiner [des Lebenswelt-Begriffs] Thematisierung, die jeweils einem Einstellungswechsel entsprechen“ (133). - Zu Husserls Lebenswelt-Begriff vgl. L. Landgrebe, „Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins“, in: B. Waldenfels, J. M. Broekman und A. Pazanin (Hg.), *Phänomenologie und Marxismus*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1977, 13-58; E. Ströker (Hg.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, a.a.O.; R. Welter, *Der Begriff der Lebenswelt*, a.a.O. 70-115.

<sup>84</sup> Diesen Spielraum hat B. Waldenfels im Blick, wenn er im Anschluß an Husserl und Merleau-Ponty die Frage nach der „ethischen und pragmatischen Dimension der Praxis stellt“ (B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt am Main 1980, 265-285).

auf das Ergebnis hingewiesen. In den Vorlesungen zur „Phänomenologischen Psychologie“ heißt es: „Jederzeit ist eine Welt erfahren, und bei allem Wechsel der Auffassungen und vor dem Denken, das hinterher ins Spiel treten mag, ist fortlaufend erfahren die eine und selbe Welt, über die sich Aussagen machen lassen und für die Erkenntnis von Wahrheit zu erstreben ist.“ (Ebd. 57)

Erfahrung läßt partielle Durchstreichung, Korrekturen zu, aber durch alle Modalisierungen geht, wie Husserl betont, die kontinuierliche *Einheit der einen Erfahrungswelt*. Husserl exemplifiziert dies bekanntlich an der Apperzeption des räumlichen Einzeldinges: Ich kann mich bei der Wahrnehmung eines Gegenstandes täuschen, ihn statt für eine Puppe für einen Menschen halten; doch in der Widerlegung der früheren Evidenz tritt sogleich eine neue Evidenz an ihre Stelle. Daß das erfahrende Subjekt stets auf Evidenz bezogen ist, wird durch die partielle Durchstreichung einer Erfahrungsevidenz nicht nur nicht widerlegt, sondern gerade bekräftigt: Die Erfahrungswelt ist „der sich im Fortgang unserer Erfahrungen immer wieder herausstellende Einheitsbestand einstimmiger Gesamtwirklichkeit“ (ebd. 60). Doch nicht nur die Kontinuität jeweiliger Erfahrungsevidenz verweist auf die Struktur der einheitlichen Welterfahrung, sondern auch die prinzipielle Möglichkeit, daß Wahrnehmung an kein Ende gelangt und daß diese Möglichkeit der Fortsetzbarkeit im momentanen Gegebensein horizonthaft vorgezeichnet ist: Bei der Wahrnehmung eines Raumdinges ist eine offen-endlose Horizont-Präsumtion stets mitgegeben. Auch im Eintritt in diese Kontinuität der Horizontverweisungen, in der schrittweisen Überführung der Leerhorizonte in Selbstgebungen, hält sich die eine und selbe Welt durch: „[...] nie steht die Welt selbst, solange wir natürlich dahin-erfahrend leben, das Universum ‚des‘ Seienden in Frage. Es ist immerfort im Fortströmen der universalen Erfahrung der feste und allgemeine Seinsboden, auf dem alle Sonderfragen Entscheidung finden.“ (Ebd. 63) Dies bestimmt Husserl zufolge den Sinn des „natürlichen Weltbegriffs“: daß trotz partieller Durchstreichung gewonnener Erfahrungsevidenz sich bis in die vorgezeichneten Leerhorizonte hinein die Einheit einer Welt erstreckt, daß Welt als eine und selbe erfahren ist, obschon immer nur ein ‚Ausschnitt‘ originär selbstgegeben ist.



In der *Krisis*-Schrift stellt Husserl sich ebenfalls die Aufgabe, in der Abscheidung aller objektiven Wissenschaft, des „objektiven Apriori“, das „bloß Subjektive“ des Erfahrungslebens, das „lebensweltliche Apriori“, freizulegen. Er bezeichnet dort diese Abscheidung als „erste Epoché“ (Hua VI, 143) in Hinblick auf die zweite, die transzendente Epoché. Die erste Epoché legt eine „allgemeinsame Struktur“ der Lebenswelt frei, „an die alles relativ Seiende gebunden ist“, die aber „nicht selbst relativ“ ist (ebd. 142). Diese Epoché bewirkt eine universale Modifikation im bewußten Leben weltlicher Seinsgewißheit, indem sich der thematische Blick auf die subjektiven Erscheinungsweisen richtet, darauf, „wie im Wandel relativer Geltungen, subjektiver Erscheinungen, Meinungen die einheitliche, universale Geltung Welt, die Welt für uns zustande kommt“ (ebd. 147). Diese Stufe der lebensweltlichen Ontologie entspricht dem Vorgehen der phänomenologischen Psychologie. Ihre Problemstellung weist allerdings schon in die Richtung der transzendentalen Phänomenologie, in der sie aufgehoben wird. Gegenüber der phänomenologischen Psychologie erscheint die mundane Lebensweltwissenschaft von vornherein unselbständiger (vgl. unten III.2.2.).

Das sich trotz partieller Streichungen durchhaltende Weltbewußtsein eröffnet allererst den Bereich, innerhalb dessen für Husserl die Rede von Praxis, von Handlungsaktivität, ihren Sinn erhält. Die intentionale Vorzeichnung der Einheit der Welt umgreift alle Sonderziele und -zwecke des Handelns. Handeln ist stets Handeln in der Welt, und jede handelnde Praxis setzt die Einheit der vorgängigen Welterfahrung voraus. Mit der Erfahrung der Einheit der Welt ist intentional ein universaler Horizont vorgezeichnet, ein Horizont der Vermöglichkeit a priori, von Erfahrung zu neuer Erfahrung fortschreiten, die Sonderhorizonte des jeweils Gegebenen immer weiter auslegen zu können.

In der intentionalen Psychologie verbleibt die Behandlung der Frage nach der Einheit von Welt und Weltbewußtsein im Rahmen deskriptiver Beschreibung der Weltapperzeption. Erst in der transzendentalen Umwendung, im Rückgang auf die konstitutive transzendente Subjektivität, erfolgt die Aufklärung der Einheit der Welt als Leistung der transzendentalen Subjektivität aufgrund



passiver Synthesen. Die transzendente Analyse klärt die universale Glaubensthese, daß Welt ist, und legt die materialen Strukturen der leistenden Subjektivität frei.

Wurde im Rahmen der mundanen Phänomenologie mit dem Ausdruck ‚Einheit des horizonthaften Weltbewußtseins‘ bereits das Wohinein des Handelns gekennzeichnet, als Wohinein der Einheit der Welt, das alle Sonderzwecke der Praxis integriert, so wird bezüglich des Woher des Handelns die Welt als Boden Thema. Einen Zugang zum Sinn der Bodengeltung von Welt in der mundanen Phänomenologie bietet Husserls Begriff der „jeweiligen Weltvorstellung“, die ihm zufolge im mundanen Subjekt mit dem Bewußtsein der einen und selben Welt verbunden ist. Husserl betont immer wieder, daß die Tatsache, im Bewußtsein der einen und selben Welt zu leben, nicht dem widerspricht, daß jeder seine eigene Weltvorstellung besitzt. Weltvorstellung ist kein starrer Erlebnisrahmen für das mundane Subjekt, sondern ein flexibles Gebilde, entstanden aus Niederschlägen rezeptiver und praktischer Aktivitäten und durch neue Rezeptionen und Handlungen immerfort im Umbau begriffen. In ihr drückt sich die Orientiertheit objektiver Weltgegebenheit in Relation zum jeweiligen erlebenden Subjekt aus.

Auf diesen Sachverhalt verweist Husserls Gebrauch des Begriffs ‚Umwelt‘: „Die Umwelt bezeichnet einen für mich selbst im Fortgang meines bewußten Lebens wandelbaren subjektiven Bewußtseinsmodus der seienden Welt als für mich bewußt seiender.“ (A V 7, 57)<sup>85</sup> Das Zitat verdeutlicht, daß Husserl immer wieder versuchte, das Verhältnis von jeweiliger Weltvorstellung und dem Bewußtsein der einen Welt zu bestimmen. Hier wird dieses Verhältnis so gedacht, daß Umwelt als Bewußtseinsmodus der einen Welt aufgefaßt ist. Einige Zeilen weiter spezifiziert Husserl dieses Verhältnis: „Im Wandel der Umwelt [...] wird dieselbe Welt erfahren, von der die jeweilige Umwelt der jeweilige Aspekt ist.“ (Ebd. 58) Faßte Husserl die Einheitsstruktur der Welt bereits über

---

<sup>85</sup> „Die Menschen in ihrem leiblichen Walten und Handeln - jeder von seiner ‚Stelle‘ aus greift ein oder kann eingreifen in die um ihn orientierte Welt, die dieselbe ist für einen jeden als dieselbe, nur von seiner Stelle aus anders orientierte.“ (A V 20, 22)

die Horizontallykeit der Dingwahrnehmung, so sucht er mit der Bestimmung der Umwelt als eines Aspekts der einen Welt das Verhältnis von Umwelt und Welt ebenfalls am Modell der Dingwahrnehmung zu klären. Wie im Fall des wahrgenommenen Dinges stets nur ein Aspekt originär gegeben ist, die anderen Seiten nur als Leerhorizonte mitgegeben sind, so ist die Welt als Einheit zwar apperzipiert, mit bestimmter inhaltlicher Fülle erfahren jedoch nur als jeweilige Umwelt.<sup>86</sup>

Diese Auffassung des Verhältnisses von Welt und jeweiliger Weltvorstellung (korrelativ Umwelt) macht deutlich, daß die Apperzeption der Einheit der Welt in erster Linie eine strukturelle Apperzeption ist („Aber jeder Inhalt, den die Welt von den früheren Umwelten her [...] hat, [...] das ist doch nur umweltlich“ [ebd.]). Dem steht eine andere Ansicht Husserls gegenüber. Husserl formuliert sie, als er bei der Beschreibung der Umweltcharaktere die Frage nach der in diesen Umwelten „allmenschlich gemeinsamen Welt“ (Hua IX, 501) stellt. Diese gemeinsame Welt wäre die Welt „allgemeinsamer Leiblichkeit“, ein apriorischer Formstil der Intentionalität, durch den sich Personalität und Gemeinschaftlichkeit in einer Lebenswelt konstituieren (ebd. 500). Eine in diesem Sinn allgemeine Welt wäre eine solche, in der von allem

---

<sup>86</sup> Diese apperzipierte Einheit der Welt ist für den natürlich Eingestellten zunächst nicht Thema. Thematisch wird Welt als die eine Welt für Husserl erst dort, wo im Aufeinandertreffen von je bestimmten ‚Weltganzheiten‘, ‚Heimwelten‘, sich die eigene Weltvorstellung in der Konfrontation mit anderen Weltvorstellungen als relative erweist und die Frage nach der allgemeinen Welt aufgeworfen wird (vgl. Hua XXVII, 188 f.). So erwuchs, wie Husserl herausstellt, im antiken Griechenland ein Streben nach *Homogenisierung* und korrelativ die Bildung einer homogenen Welt, die allen heimweltlichen Auffassungen gegenüber irrelativ sein will (vgl. hierzu Toru Tani, „Heimat und das Fremde“, in: *Husserl Studies* 9 [1992] 199-216). Da jedoch Heimwelten für sich schon ‚Totalgebilde‘ sind, besteht auch hier das Verhältnis von Heimwelt und umweltlich orientierter Partizipation an ihr: „Alle Menschen, die zu meinem Heim als Angehörige zählen, haben in einer Weise dieselbe Heimwelt, nur in einem anderen ‚Aspekt‘ von ihnen aus.“ (A V 10, 128) Seine Heimwelt in der je eigenen Perspektive umweltlicher Orientiertheit zu erfahren, ist offensichtlich die erste Weise, wie der natürlich Eingestellte in der Differenz von Umwelt und der einen Welt lebt bzw. ihm diese Differenz auch bewußt werden kann. - Vgl. auch den Artikel von Klaus Held, „Husserls These von der Europäisierung der Menschheit“, in: Chr. Jamme und O. Pöggeler, *Phänomenologie im Widerstreit*, a.a.O., 13-39.

Geistigen in spezifisch inhaltlichem Sinn, von allen Kulturleistungen abstrahiert würde, wäre, wie Husserl in der „Phänomenologischen Psychologie“ sagt, die „reine Dingwelt“ (ebd. 119).<sup>87</sup> Sie ist als solche nie vorfindlich, sondern nur durch Abstraktion freizulegen: Als „die durch alle Umwelten [...] hindurchgehende absolut objektive Weltstruktur“ ist sie eine Objektivität, die „nur denkbar ist als eine abstrakte Strukturform in allen Umwelten“ (ebd. 498 f.).

Beide Ausprägungen des natürlichen Weltbegriffs - die einheitliche Welt als der strukturelle Universalhorizont einstimmiger Erfahrung wie auch die Bestimmung der allgemeinen Welt als reiner Dingwelt - kennzeichnet Husserl als „notwendige Strukturformen“, „strukturelle Allgemeinheiten“ aus „reiner Ideation“, die besagen: „Ich weiß zwar nicht, wie die Dinge <aussehen>, wie die ganze Welt da aussieht, wohin mein wirkliches Sehen nicht reicht, aber wie immer, irgendwie aussehen muß sie, und vom Gesehenen aus ist notwendig vorgezeichnet der *allgemeine* Stil des Nichtgesehenen.“ (Ebd. 89) Im Gegensatz zur einheitlichen Welt als Universalhorizont ist die Dingwelt material gegliedert (in transzendentaler Wendung soll sie in ihrem Aufbau konstitutiv aufgeklärt werden), und doch ist sie mit Husserls Worten „abstrakt“ (ebd. 499), eine Abstraktion von der vorgängigen Konkretheit der Erfahrungswelt überhaupt - der Welt vor aller Wissenschaft.

Die Frage nach der allgemeinen Welt ist hier dreifach zu beantworten: 1. Allgemein ist Welt als Struktureinheit eines Universalhorizonts. 2. Allgemein ist sie auch als physische Natur. 3. Schließlich ist sie allgemein als objektive, seiende Allheit. Das Korrelat von Welt als Universalhorizont und von Welt als Natur ist das intentionalpsychologische Subjekt, wobei im ersten Fall der Intentionalpsychologe Welt so aufzuweisen sucht, wie sie unthematisches Korrelat des fungierenden Weltlebens ist. Korrelat von Welt als Natur ist zudem, in anderer Einstellung und anderer

---

<sup>87</sup> Daß die objektiven Korrelate einer solcher Grundsicht der Weltapperzeption durch abstrahierende Verfahren überhaupt zugänglich und verfügbar gemacht werden können, stellt eine Bedingung für naturwissenschaftliche Betätigung und schließlich für den Idealisierungsprozeß der neuzeitlichen Mathematisierung der Natur dar.



Absicht, der abstrahierende naturwissenschaftliche Zugriff. Das Korrelat der Welt als zumeist unthematischen (relativen) Totalgebildes bzw. Totaltypik ist das natürliche Leben als vor- und außerwissenschaftliches, das Korrelat der objektiven Welt als allbefassender Idee die natürliche philosophisch-wissenschaftliche Einstellung.

Für Husserl sind jeweilige Weltvorstellung und ihr Korrelat, die Umwelt, keine einheitlichen Gebilde, sondern bestehen aus einem Schichtenbau, wobei die einzelnen Schichten intentionalpsychologisch freigelegt und analysiert werden können. Vom untersten Teil des Schichtenbaus, von der Dingwelt, war bereits die Rede. Eine wiederum an ihm geübte Abstraktion legt die Naturwelt als Substrat für die Naturwissenschaft frei. Diese raumzeitliche Naturwelt bezeichnet Husserl als „letzten Kern“ und macht deutlich, daß sie nicht nur Substrat für die Verwissenschaftlichung ist, sondern Grundlage für alle umweltliche Praxis. Dieser letzte abstrakte Kern ist aber als solcher für die konkrete Lebenspraxis nicht gegeben; Lebenspraxis hat Natur immer schon im Horizont des Praktischen ausgelegt, ihr Bedeutungen zuerteilt und so Reales als praktisches Reales apperzipiert. Auch diese Apperzeption des Realen hat ihre Sinngeschichte, und so ist in der Lebenspraxis das gegebene Reale selbst wieder in ein Netz von Sinndeutungen einbezogen, die auf Kulturleistungen mannigfacher Art verweisen. So kann Husserl sagen, daß bereits der Rückgang auf die reine Dingwelt eine Abstraktion darstellt. Daß Natur, Realität immer schon ausgelegt sind, macht einen ersten Sinn von Husserls Rede von der *Vorgegebenheit* der Welt aus; ‚vorgegeben‘ bedeutet hier stets vorgegeben für die Praxis. Das aktuelle praktische Leben vollzieht sich schon immer auf dem Boden einer vorgegebenen Welt, die Vorgabe aus Sinnleistung ist („das praktische Leben vollzieht sich auf dem Urboden der jeweiligen Wahrnehmungsgegenwart; aber die enthält als umweltlichen Ausschnitt bloß das, was schon ist“ [A V 7, 72]). Die Vorgegebenheit der Welt für die jeweils aktuelle Praxis erwächst aus der Einheit von jeweilig ausgelegter Dingwelt und den Sinngehalten einer normativen Kulturwelt. Diese umweltliche Ausgelegtheit der Welt als Ineinander von ausgelegter Dingwelt und Kulturwelt bildet einen Grundsinn von Husserls Gebrauch des



Begriffes *Tradition*<sup>88</sup>: Die vorgegebene Welt ist „Welt aus Tradition“ (vgl. A V 19, 14; B I 25).<sup>89</sup> Die vorgegebenen traditionellen Sinngehalte bestimmen zumeist unausdrücklich, passiv, die aktuelle Praxis. Weltpraxis ist nicht denkbar ohne den Untergrund dieser sie passiv prägenden traditionellen Welt. Doch die vorgegebene Welt ist ständig im Umbau begriffen: Die Weltvorstellung als Ineinander von nachwirkender Traditionalität und aktueller Praxis, die selbst von Erfahrung zu Erfahrung, von Handlung zu Handlung neue Sinngehalte beibringt bzw. alte Sinngehalte modifiziert, ist in ständigem Wandel begriffen. Auch dieser Umbau der Weltvorstellung und ihres traditionellen Gehalts verläuft zumeist passiv; aktiv gerichtet ist das erlebende Subjekt gewöhnlich darauf, was jeweils Erfahrung und Handlung leitet.

### 2.3. Doxa und Praxis

Alle Vorgegebenheit der Welt und alles durch Erfahrung und Handlung neu Hinzutretende ist seinssetzend, erfolgt auf dem Grund der Setzung des Seins der Welt. Diese in bezug auf alles Weltleben vorgängige Setzung wird erst mit der transzendentalphänomenologischen Umwendung sichtbar. Insofern Sinnbestände der Welt, aktive wie passive, seinssetzend sind, nennt Husserl sie „doxische“. Alle Weltpraxis ist somit doxisch. Das „wache Leben“ ist in einer „nie unterbrochenen Aktivität“, die Husserl in zwei grundlegende Weisen sondert: einmal in die „doxische Aktivität“ (die er z. B. in A V 24 auch „doxische Praxis“ nennt [34]) und zum anderen in die „praktische Aktivität“ („umgestaltende Praxis“) (vgl. A V 19, 9 ff.). Die doxische Aktivität meint „das tätige Erfahren (gegenüber dem untätigen, passiven Bewußt-

---

<sup>88</sup> Zu ‚Tradition‘ bei Husserl vgl. A. Ponsetto, *Die Tradition in der Phänomenologie Husserls. Ihre Bedeutung für die Entwicklung der Philosophiegeschichte (Monographien zur philosophischen Forschung Bd. 157)*, Meisenheim am Glan 1978.

<sup>89</sup> „Das in der praktischen Welt Sein, in dem überschaubaren Horizont der Weltzukunft und Weltvergangenheit, in der Welt der Güter Güter zu erringen, ein Dasein in ihr sich zu bauen - das ist vorgegeben, das *ist*; es ist Tradition.“ (A V 22, 6)

haben etwa eines unbeachteten Hintergrundes) als in verschiedenen Modi verlaufendes Kenntnisnehmen, Kennenlernenwollen, Behalten und Behaltenwollen, und alle damit zusammenhängenden weiteren Tätigkeiten der Erkenntnis, in ihrer Richtung auf Bewährung und darin zugeeignetem wahren Sein“ (ebd. 9 f.). Wissenschaft bestimmt Husserl demzufolge als doxische Praxis, da sie „auf Grund der Erfahrung“ vorgeht (A V 22, 13). Die praktische Aktivität umfaßt alle „praktischen Tätigkeiten“, das sind solche Aktivitäten, die bloß Wahrgenommenes, bloß Erfahrenes und Kennengelesenes daraufhin erfassen, inwiefern es veränderbar ist: „Die Praxis will das Seiende [...] verändern“ (A V 19, 11). Mit diesen Bestimmungen wird Husserls Begriff der Praxis, wie erwähnt, doppelsinnig. Im engeren Sinn bezeichnet Praxis die handelnde, praktische Aktivität, andererseits umgreift sie als Weltpraxis nicht nur diese, sondern auch die doxische Aktivität, zu der die ‚Erkenntnishandlung‘ zählt.

Alle aktive Sinnstiftung in Erfahren und Tun, die doxisch-aktive wie die praktisch-aktive, erfolgt nach Husserl auf dem Grund früherer Sinnstiftungen, auf dem materialen Boden der doxisch passiven wie aktiven Sinnbestände. Andererseits erweitert und modifiziert jede Aktivität den vorhandenen Sinnbestand - aktives Leben bedeutet ständigen Zuwachs an Kenntnis und Geltung und eine ständige Modalisierung von bereits Erworbenem. Ein Kern an Sinnbestand bleibt jedoch relativ konstant, nie löst sich das Gesamt der Sinnerwerbe auf. Ähnlich wie im Erfahrungsstil der Einheit der Welt als des universalen Horizonts liegt auch hier eine gewisse sich durchhaltende Identität vor. Im Gegensatz zum einheitlichen Weltbewußtsein handelt es sich bei den doxischen Sinnbeständen jedoch nicht um eine strukturelle Einheit; die Einheit betrifft hier materiale Gehalte („Boden“), die im einzelnen prinzipiell veränderbar sind. Undurchstreichbar ist der doxische Bestand aber insofern, als sich immer ein Kernbestand in relativer Beständigkeit durchhält. Es wird jedoch zu fragen sein, ob nicht Doxa als Bodengeltung einerseits und Einheit des Universalhorizonts andererseits, als in faktischer Praxis ineinander wirkend, letztlich nur abstraktiv zu trennen sind (vgl. unten 4.3.).

Jedes weltliche Subjekt besitzt seine eigene doxische Geschichte, die aber immer schon von den Geschichten anderer Subjekte

durchsetzt ist. Im Bereich der Doxa ist das ‚Eigene‘, das in der Setzung einer aktiven („freien“) Stellungnahme erfolgt, vom ‚Fremden‘ zumeist nicht zu trennen. Wie Nicht-Eigenes das praktische Verhalten bestimmt, machte Husserl in der mundanen Phänomenologie, insbesondere der intentionalen Anthropologie, bezüglich des erwähnten Sinnes von Tradition zum Thema. *Tradition* besitzt bei Husserl verschiedene Bedeutungsbezüge. Zum einen besagt Tradition das objektive Gesamt an Geltungsgebilden relativ zu bestimmten Gemeinschaften und bestimmt sich somit als ein Korrelat des fungierenden welterfahrenden Lebens.<sup>90</sup> Zum anderen ist Tradition ein Problemtitel für bestimmte intentionalpsychologische Analysen, korrelativ zur eidetischen Einstellung der Intentionalpsychologie. Diese ist nicht an den objektiven Sinngebilden selbst interessiert, sondern daran, inwiefern sie Geltungsgebilde sind, Gebilde eines subjektiven Geltens.<sup>91</sup> Dabei kann sie den allgemeinen Geltungsstil des Weltlebens, insofern es traditional ist, beschreiben; sie stellt aber auch fest, wie sich das Weltleben, in einer „Gemeinschaft des Erfahrens“ (Hua XIII, 469), hinsichtlich seiner traditionellen Geltungsstruktur aufbaut: daß es umwelthaft seine Nähen und Fernen des Geltens hat, daß es Fernes in die eigene Geltung, Fremdtraditionales in die eigene Tradition integrieren kann etc. In transzendentalphänomenologischer Wendung können die Sinngehalte wie die Geltungsweisen des Traditionalen als korrelative Gebilde von Leistungen der transzendentalen Subjektivität aufgeklärt werden. Vom transzendentalen Standpunkt aus wäre ferner zu erwägen, wie weit die Entsprechung von Geltungsübernahme und Traditionalität reicht, ob die universale Seinssetzung des natürlichen Lebens selbst noch darunter zu befassen ist, da ja auch ihre Geltungssetzung Übernahme ist und nicht willentlich erfolgt.

---

<sup>90</sup> Husserl bezieht ‚Tradition‘ im Sinne von Geltungsgebilde und ihrer korrelativen zumeist latenten Zweckabsicht bzw. als sedimentierte Gewohnheit nicht nur „auf das Dasein jedes Menschen als Gliedes einer historischen Menschheit“, sondern auch auf jedes „einzelmenschliche Leben“ (vgl. A V 11, 9-12).

<sup>91</sup> „Den Begriff der Tradition müssen wir dabei so weit als möglich fassen, soweit er eine wesentliche Einheit darstellt. Nicht etwa bloße Übernahme fertig gebildeter Meinungen [...], sondern jede im Einzelsubjekt oder in einer Gruppe von Subjekten [...] sich bildende Überzeugung, alles psychologisch sich Bildende und nun aus ‚bloß psychologischen‘ Motiven Geltende, ist traditional [...].“ (BI 21 IV, 41)

Träfe dies zu, wäre ‚Traditionalität‘ nicht nur eine universale Strukturform des mundanen Lebens und ein Titel für die transzendente Klärung dieser Form, sondern auch und letztlich für den transzendentalphänomenologischen Befund, daß dem mundanen Leben sein transzendentaler Grund verschlossen ist und doch zugleich die Möglichkeit besteht, das Verdeckte zugänglich zu machen. Dafür spricht, daß Husserl Tradition als unbefragte Geltungsübernahme mit Selbstbesinnung kontrastiert (vgl. Hua XIV, 231). Selbstbesinnung bezeichnet für Husserl einen Gegenbegriff zu Traditionalität, sofern sie in ihrem reflexiven Rückgang überlieferte Gehalte nicht vorbehaltlos akzeptiert, sondern sie hinsichtlich ihres Rechtsgrundes, ihrer Ausweisung in anschaulicher Evidenz, befragt. „Der Begriff der *Originalität* eines Menschen und Menschheitslebens“ tritt für Husserl somit in Gegensatz zur „*Konventionalität* (Traditionalität)“ (ebd.). Indem sich Selbstbesinnung zur transzendentalen Klärung radikalisiert und auf diese Weise die universale Setzung von Welt einsichtig macht, belegt sie in der Tat, daß auch diese Setzung Geltungsübernahme ist, zu der sich Leben, resp. reflexives Leben, umgestaltend verhalten kann.

#### 2.4. Interesse und Situation

Gehört Traditionalität sowohl mit ihren jeweiligen Sinnbeständen als auch in ihrer Geltungsstruktur zum doxisch-passiven Untergrund der Praxis, so betreffen die Sachverhalte, die Husserl mit den Begriffen „Interesse“ und „Situation“ bezeichnet, in erster Linie den Verlauf doxischer und praktischer Aktivität.<sup>92</sup> Das Interesse ist für Husserl der Motor der Handlung, es bringt das zielgerichtete Handlungsgeschehen in Gang, indem es eine Zielantizipation und den Willen, dieses Ziel zu erlangen, in sich schließt. Interessen als Tendenzen des Ich gehören zur habituellen Struktur der Personalität, sie sind selbst „habituell“, „verharrend“ (A V 24, 40; Hua

---

<sup>92</sup> „In jedem actus ist also das Ich kontinuierlich-bewußtseinsmäßig bei seinem Ziel als Telos [...]. Inter est.“ (Hua IX, 412)



VIII, 103),<sup>93</sup> die aktuellen Vorhaben der Ichtätigkeiten sind „Aktualisierungen“, Entfaltungen dieser Interessen (A V 24, 40). Husserl bezeichnet die lebenspraktischen Interessen oftmals als „Instinkte“. Im Manuskript A V 24 unterscheidet er zwischen „Urinteressen“, „blinden Instinkten“, deren Zielsinn dem Subjekt nicht enthüllt ist, und „enthüllten (oder entwickelten) Instinkten“ (ebd.), solchen, in denen das Ziel vorstellig ist. Würde ein blinder Instinkt entfaltet, ist er für alle weiteren Aktualisierungen enthüllt. Demgegenüber stehen für Husserl höherstufige Interessenformen wie Interessen, die etwa das Berufsleben betreffen, oder das Berufsleben selbst oder das theoretische Interesse der Wissenschaft oder das alle praktische Handlung eines Einzelsubjekts umgreifende *Lebensinteresse* (das selbst nur instinkthaft gegeben sein mag). In *Erfahrung und Urteil* führt Husserl, ausgehend vom Begriff des *Themas* (vgl. auch Hua IV, 13, Hua VIII, 100 ff.),<sup>94</sup> eine weitere Bedeutung von Interesse an. Er hebt dort einen engeren Begriff von Interesse, demzufolge ein Ich einem Gegenstand thematisch, „etwa wahrnehmend und dann eingehend betrachtend“ zugewendet ist, von einem weiteren Begriff ab, der alle Akte „vorübergehender oder dauernder Ichzuwendung, des Dabeiseins (inter-esse) des Ich“ umfaßt (EU 93; vgl. auch Hua VIII, 102, Hua IX, 412). Dieser weitere Begriff des Interesses würde also die enthüllten Instinkte miteinbegreifen, nicht aber die ‚blinden‘, bei denen keine Zuwendung des Ich vorliegt. Interessen liefern, Husserl zufolge, aufgrund ihrer Habitualisierungsleistung Bausteine für die Identitätsstrukturen von Person und Welt. Sie sind zwar relativ, sofern sie auf subjektive Umwelten bezogen sind und neue Interessen alte ablösen können, und doch zeigt sich in ihnen eine Tendenz auf eine „Identitätsstruktur“: Das Thema des Interesses bezeichnet den Zielpunkt „einer in der Personalität habituell durchgreifenden, immer wieder auf konsequente Fortbetätigung angelegten Interessenrichtung“ (Hua IX, 412; vgl. Hua XV, 415).

---

<sup>93</sup> Die Habitualisierungsleistung des Interesses umfasse Gewohnheiten, Willensäußerungen und Überzeugungen (Hua IX, 412, Anm. 2).

<sup>94</sup> Das Ich als Aktsubjekt ist durch seinen actus hindurch kontinuierlich auf sein Handlungsziel gerichtet „als ihm geltend, auf es meinend hinielend. Dieses Ziel nennen wir allgemein das Akthema“ (Hua IX, 411).

Jedes Interesse ist Husserl zufolge im Vollzug der Wahrnehmung oder Handlung selektierend: Es „bestimmt, was mir auffällt, als in Frage kommend, und worüber mein Blick achtlos fortgleitet“ (A V 22, 10). Die jeweilige Weltvorstellung und alle umweltliche Erfahrung und Kenntnis stehen somit in Korrelation zur jeweiligen Interessenstruktur, diese ist damit ständig im Umbau begriffen. Der Umbau erfolgt von dort her, wo Interessen sich aktualisieren: vom praktischen Gegenwartsfeld aus. Dieses hat ständig seinen jeweiligen „Interessenhorizont“ auf dem „Hintergrund des sedimentierten Lebenshorizontes seiner sedimentierten Interessen“ (Hua XV, 397). Alle Interessen und umweltlichen Gegebenheiten durchzieht die Einheit der Welt als Einheit der Umwelten; wie die jeweiligen Weltvorstellungen das Bewußtsein von derselben Welt durchhalten, so auch die Interessenhorizonte. Husserl betont, daß diese Einheit der Welt Einheit nur ist „aus dem wirklichen und möglichen überschauenden, wiedervergegenwärtigenden Bewußtseinsleben“ (ebd. 398), d. h. das Korrelat des Einheitssinns der Umwelten ist das einheitliche Interessenleben des jeweiligen Menschen und „das aller Anderen, mit mir in wirklicher und möglicher Einfühlungsgemeinschaft stehenden“ (ebd. 399).

Jeweiligkeit wie Einheitsbildung praktischer Welterfahrung führt Husserl so zum einen auf ihre Interessenstruktur zurück. Eine andere Wurzel bietet der phänomenologische Befund, daß Welterfahrung stets Erfahrung in *Situation* ist (vgl. Hua XV, 394 ff.). Situation hängt eng mit Interesse zusammen; die Einzelperspektive in der Mannigfaltigkeit von Perspektiven, in denen Welt relativ zum aktiven Interesse vorstellig wird, bezeichnet Husserl als praktische Situation.<sup>95</sup> „Die Situation ist der lebendige Interessenhorizont, ist der praktische Horizont des Handelnden.“ (A V 10, 2) Sie meint das

---

<sup>95</sup> Menschliches Leben stehe, als sich in der „beständig beweglichen Spannung der Bekanntheit und Unbekanntheit, der Nähe und Ferne“ sich abspielend, in einer Relativität der Umweltlichkeit, d. i. „in der Relativität der weltlichen Situation, und in dieser Beweglichkeit besteht seine beständige *Historizität*, seine und seiner Umwelt“ (Hua XV, 395).

konkrete Ganze, in dem ein horizonthaft vorgezeichnetes Interesse im Erfahren, Urteilen, Handeln zur Auswirkung kommt.<sup>96</sup>

Husserl konfrontiert die praktische Situation aber auch mit Tradition. Situativ sind nicht nur das aktuelle Leben und seine Erwerbe, sondern notwendigerweise auch seine Sedimentierung, seine doxische Verwahrung für neue Aktivität, ja der situative Charakter des Erfahrungslebens ist es auch, der die Jeweiligkeit der traditionellen Inhalte bewirkt. Dies wird verständlich, wenn man hinzunimmt, daß auch die Weltvorstellung nicht auf die situative Aktualität beschränkt bleibt, sondern die gesamte jeweilige Traditionalität mitbefaßt. Die jeweilige aktuelle Situation ist somit der Urquell, in dem Geltung sich bildet, die Stätte aller natürlichen Geltungsstiftung. In den sedimentierten Erwerben der traditionellen Doxa wird aktuelle Geltung zum Geltungsuntergrund für alles weitere Erfahren und Handeln,<sup>97</sup> und als Geltungshorizont des Interesses ist die situativ sedimentierte Doxa immer wieder aktualisierbar in einer neuen und für eine neue Situation.

Situation folgt auf Situation, wie auch Interessen nacheinander aktualisiert werden können. Auch Situationen stehen wie Interessen in einer gewissen Hierarchie - etwa die Situation einer momentanen Entscheidung, die Situation in der übergreifenden Situation des Berufslebens ist, oder die Situation des persönlichen Lebensganzen in der momentanen Gegenwart, mit all den übrigen Interessen der Person, die nicht nur Berufsinteressen sind, schließlich die Situation, die das übergreifende Lebensinteresse aktualisiert etc. - und sind, da umweltlich ausgerichtet, relativ. Sie korrelieren mit der jeweiligen Umweltlichkeit und nicht mit einer wahren Welt an sich. ‚Situation‘ wird für Husserl somit zu einem Titel für die Umwelthaftigkeit und Historizität des praktischen Lebens: Menschliches Leben spielt sich „immer ‚umweltlich‘ in einer Relativität dieser Umweltlichkeit [ab], oder was nur ein anderes Wort ist, in der Relativität der weltlichen Situation, und in dieser Beweglichkeit

---

<sup>96</sup> „Zunächst besagt ‚Situation‘: Ich lebe in einem praktischen Interesse, und zwar einem fortdauernden, innerhalb dessen mannigfaltige praktische Tätigkeiten organisiert ins Spiel gesetzt werden [...]“ (A V 19, 3)

<sup>97</sup> „Gemeinschaftliche Situation ist immerzu das Geltungsfundament, auf dem das jeweilige Handeln ruht [...]“ (A V 10, 2)

besteht seine beständige Historizität, seine und die seiner Umwelt“ (ebd. 30).

„Situation“ bezeichnet also auch das objektive Korrelat des Interessenlebens, den umweltlichen Sinn der jeweiligen Situiertheit aufgrund einer bestimmten Interessendisposition. Auch im Fall der Umwelten gibt es ein Art von hierarchischem Aufbau. Die allumfassende Situation nennt Husserl „All-Situation“, es ist die praktische objektive Welt als die „immerzu vorgegebene“, die „Welt ‚für alle““, die universale Situation ist „universaler Geltungsboden für alle“ (ebd. 3), aber im Blick der JEWeiligkeit, vom Standpunkt einer bestimmten historischen Stelle aus.<sup>98</sup> Es ist nicht die objektive Welt der Wissenschaft, sondern die Welt der jeweiligen, relativen Totalität einer historischen Menschheit: umweltlich-orientiert erfahrene „Heimwelt“. Welt in der Bedeutung von All-Situation meint somit auch nicht Welt als strukturelle Einheit weltlicher Erfahrung. Die All-Situation ist, wie alle Situation, ebenfalls relativ, sie ist relativ zu anderen jeweiligen All-Situationen anderer historischer Gemeinschaften.

Husserl verweist jedoch auf eine ausgezeichnete Situation, die gegenüber den anderen Situationen eine neuartige sei: die „willkürlich hergestellte“ (A V 19, 2) Situation der theoretischen Einstellung. Ist jede Situation des praktischen Lebens relativ, mit einer jeweiligen, relativ geltenden Wahrheit, einer „Situations-wahrheit“, so gilt dies formal auch für die Situation der theoretischen Einstellung: Sie steht in Relation zu dieser Einstellung; und doch soll sie aller nichttheoretischen Situation entgegengesetzt sein. Diese Entgegensetzung liegt für Husserl in erster Linie darin, daß der entsprechend Eingestellte die Frage nach der Irrelativität in der Relativität auch dieser Situation stellt: die Frage nach derselben Welt. Diese Aufgabenstellung bedeutet „die Schaffung einer in der Tat völlig eigenartigen Situation, nicht einer beliebigen, anderen Situationen gleichstehenden, sondern sich allen erdenklichen gegenüberstellend und von ihnen also prinzipiell unterschieden“ (ebd. 4).

---

<sup>98</sup> „In meinem Leben als reifer Mensch habe ich im Wechsel der einzelnen praktischen Situationen die universale praktische Lebensumwelt, die ich als die für alle in Geltung habe.“ (B I 21 V, 8)



Damit wird ‚Situation‘ zu einem Terminus, mit dem Husserl die Einheit von Theorie und Praxis denkt, genauer, die Theorie als eine Sonderpraxis auffaßt, die aller übrigen Praxis entgegengerichtet ist, und das inhaltliche Moment dieser Entgegensetzung ist das Thema der Welt.

### 3. Theorie als Praxis

Theorie gilt Husserl als eine Sonderform der Praxis; sie gehört somit in den universalen praktischen Weltzusammenhang. Doch die Rede von *Sonderpraxis* deutet schon an, daß es sich bei ihr um eine besondere Praxis in Abhebung von aller übrigen Praxis handeln muß. Den Sachverhalt, daß die Theorie in die Praxis gehört, kennzeichnet Husserl mit dem Ausdruck der *Funktion*: Theorie stelle eine Funktion der Praxis dar.<sup>99</sup> Dies kann nicht lediglich heißen, daß die Theorie eine letztlich praktische Tätigkeit ausübe oder daß ihre Aufgabe im Horizont der Praxis liege. Der Grundsinn von ‚Funktion‘ bei Husserl bezieht sich auf die Ichtätigkeit im Vollzug, auf das *fungierende* Subjekt.<sup>100</sup> Wenn Husserl Theorie als Funktion der Praxis bezeichnet, so meint dies also ‚erkennende Betätigung der Praxis‘ - der Praxis (genitivus subjectivus) insofern, als sie theoretisch erkennende Praxis ist. Dabei ist jedoch Praxis nicht nur Subjekt, sondern wird auch zum Objekt: zum Thema der erkennenden Besinnung und darüber hinaus zum Zielpunkt dessen, wofür die erkennende Besinnung letztlich durchgeführt wird (Theorie als Funktion *für* die Praxis). Zielpunkt ist sie aber, weil sie Subjekt des ganzen Vorgangs ist. Daß Theorie eine Funktion der

---

<sup>99</sup> Vgl. z. B.: Wissenschaft als Gesetzmäßigkeiten herausstellende Normwissenschaft „ist Funktion des universal sich selbstbesinnenden Menschheitslebens“ (Hua XIV, 232); die „universal apodiktisch begründete und begründende Wissenschaft“ entspringe „als die notwendig höchste Menschheitsfunktion“ (Hua VI, 273).

<sup>100</sup> Husserl spricht von „Erkenntnisfunktionen“, „Gemüts- und Willensfunktionen“ (Hua XXV, 195), in diesem Zusammenhang auch von der „Funktion der Praxis“ (ebd., 196); weiter heißt es: „Wissenschaft als Theorie hat aber ihr Korrelat in Wissenschaft als Funktion, als erkennende Betätigung des Subjekts.“ (Ebd., 205) Vgl. auch: „Erkenntnisvernunft ist Funktion der praktischen Vernunft, der Intellekt ist Diener des Willens.“ (Hua VIII, 201)

Praxis sei, erinnert somit an den Wortgebrauch in der Mathematik, wonach eine Funktion das Abhängigkeitsverhältnis zweier Variablen ausdrückt: Theorie und Praxis stehen in einem funktionalen Zusammenhang. Im folgenden soll genauer gezeigt werden, inwiefern Praxis für Husserl nicht eine unveränderliche Größe darstellt, zu der sich Theorie irgendwie verhält, sondern daß eine gegenseitige Beeinflussung von Theorie und Praxis statthat, was zunächst paradox erscheint: Die Theorie, obwohl zur Praxis gehörig, weist in gewissem Sinn über die Praxis hinaus und zwingt in ihrer eigenen Verwirklichung die Praxis, sich ebenfalls zu verändern. Damit vertritt die Theorie einen aktiven Part, sie ist in ihrer Funktion für die Praxis das ausschlaggebende Moment.

Von Theorie im Sinn einer besonderen Praxis spricht Husserl relativ spät in seinem Werk. Seine Überlegungen hierzu stehen in Zusammenhang mit seinen Untersuchungen der historischen und ethischen Relevanz der Philosophie, die er in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg durchführte, und mit seiner Lektüre der ethischen Schriften Fichtes.<sup>101</sup> Besonders aus den Jahren 1922-1924 (Arbeiten im Umfeld der Artikel für die japanische Zeitschrift *Kaizo* und zur Vorbereitung der Vorlesung über *Erste Philosophie*) und dann wieder ab 1934 (im Vorfeld der *Krisis*-Schrift) liegen umfangreiche Reflexionen zum Verhältnis von Theorie und Praxis bzw. von Philosophie und Leben, von Wissenschaft und Lebenswelt vor. Diese drei Doppeltitel sind nicht schlechthin synonym. Während dies für die ersten beiden *cum grano salis* zutrifft (wobei Theorie nur als universale mit Philosophie und Leben nur als mundanes mit Praxis kongruieren), ist die dritte Bezeichnung, ‚Wissenschaft und Lebenswelt‘ von ihnen insofern unterschieden, als hierbei die transzendente Problematik eine wesentliche Rolle spielt: Der Begriff ‚Lebenswelt‘ unterscheidet sich in Husserls Wortgebrauch von demjenigen der Praxis darin, daß er, wie schon erwähnt, korrelativ zu einer mundan- wie transzendentalwissenschaftlichen Betrachtungsweise steht.<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> Vgl. oben S. 13, Anm. 3.

<sup>102</sup> Überschneidung wie Differenz von Lebenswelt und Praxis werden deutlich, wenn Husserl darauf hinweist, daß jede praktische Welt als Zweckgebilde Lebenswelt (d. i. den letztlich transzendental aufklärbaren lebensweltlichen

Doch bereits Husserls *Logos*-Artikel von 1911 sucht in einer Kritik an der „Weltanschauungsphilosophie“ die Rolle zu bestimmen, die die Philosophie resp. als phänomenologische Wissenschaft für das Leben zu übernehmen habe. Husserl zufolge erblickt die Weltanschauungsphilosophie in der philosophischen Betätigung eine „einzigartige teleologische Funktion“ (Hua XXV, 48). In der nachfolgenden Kritik an der Weltanschauungsphilosophie weist Husserl nicht diese Ansicht zurück, daß Philosophie generell eine Aufgabe für das Leben übernehmen solle, sondern die Art und Weise, wie Weltanschauungsphilosophie diese Funktion konkretisiert - „als höchste Steigerung der Lebenserfahrung, der Bildung, der Weisheit ihrer Zeit“ (ebd.). Dies würde bedeuten, daß es Husserl nicht nur um das Eigenrecht einer wissenschaftlichen Philosophie gegenüber dem Absolutheitsanspruch der Weltanschauungsphilosophie ginge, sondern insbesondere darum, wie ein gegenständlicher Bereich (derjenige der Praxis) vor einer verkürzten theoretischen Behandlung zu schützen sei, wobei die Verkürzung wiederum aus einer verdeckten Bindung an Praxis resultiert. Die Funktion, die die Weltanschauungsphilosophie für das Leben wahrnimmt, ist für Husserl deswegen verkürzt, weil sie sich nicht am Maßstab einer strengen Wissenschaft orientiert, weil sie auf die Auslegung einer geschichtlichen Epoche, welche Auslegung relativ auf die (empirische) Person ist, weil sie auf „Zeit“ und nicht auf die Unendlichkeit einer „überzeitlichen universitas“ (ebd. 52) bezogen ist. Obgleich Husserl im *Logos*-Artikel die Funktion der Philosophie nicht positiv bestimmt, wird doch deutlich, daß er das im Endlichen liegende „Lebensziel“ (ebd.) der Weltanschauungsphilosophie ebenso zurückweist, wie er ihr Motiv, die „Lebensnot“ als „Weltanschauungsnot“ (ebd. 56, 55) anerkennt. Da er bereits hier schreibt, daß diese Not von der Wissenschaft stamme und nur von ihr wieder aufgehoben werden könne (ebd. 57), müßte die im *Logos*-Artikel noch nicht formulierte Aufgabe lauten, daß Philosophie als strenge Wissenschaft die Funktion der Theorie für das Leben darin konkretisiere, daß die

---

Universalhorizont) voraussetze, zugleich aber ein Stück der Lebenswelt sei (d. i. den Fonds lebensweltlicher Gehalte ihrerseits bereichert) (vgl. Hua VI, 462).

„Lebensnot“ nur mittels der auf Unendlichkeit gerichteten universalen Wissenschaft zu überwinden sei. In der Tat ist dies der Weg, den Husserl Jahre später einschlug. Vor allem in den genannten Arbeiten zur Ethik aus den Jahren 1922/1923, doch auch schon zuvor, so in der Vorlesung über „Natur und Geist“ vom Sommersemester 1919, verband er kulturphilosophische Studien mit dem Absehen auf strenge Wissenschaftlichkeit („wissenschaftliche Ethik“, Hua XXVII, 50). Es wird zu prüfen sein, inwiefern er dabei den im *Logos*-Artikel erhobenen Anspruch, daß auch sämtliche Fragen der „Lebensnot“ von der jede geschichtliche Zeit transzendierenden, auf das Unendliche bezogenen universalen Wissenschaft behandelt werden müßten, erfüllt hat (s. unten IV.1.).

In diesem Abschnitt soll Husserls Standpunkt im Verhältnis von Theorie und Praxis in drei Kapiteln geklärt werden. Leitend sind folgende Fragestellungen: Wie ist Theorie in Praxis verwurzelt? (3.1.) Was ist das Motiv für die Theorie, aufgrund dessen sie sich als Sonderpraxis von aller übrigen Praxis abhebt? (3.2.) Wie kann die Theorie, trotz ihres Hinausgreifens über die Praxis, ihre Funktion für die Praxis wahrnehmen? (3.3.)

### 3.1. Das praktische Fundament der Theorie

Wie im vorigen Abschnitt gezeigt wurde, behandelt Husserl das Verhältnis von Theorie und Praxis in erster Linie im Rahmen der mundanen Phänomenologie. Die Bezeichnung der Theorie als Sonderpraxis charakterisiert sie als Praxis, aber in relativer Abgehobenheit von aller anderen Praxis.<sup>103</sup> Sie ist Praxis, insofern sie mit aller übrigen Praxis die Strukturformen von Praxis überhaupt teilt: Sie stiftet eine bestimmte Situation, verfolgt ein bestimmtes Interesse, ihr Bezugsfeld ist das Seiende im Horizont der Welt. Aber zugleich sind es ihr besonderes Interesse und ihre besondere Situation, die sie von aller übrigen Praxis absetzen. Die Situation der Theorie ist für Husserl dadurch bestimmt, daß sie, wie gezeigt,

---

<sup>103</sup> Husserl bezeichnet die theoretische Einstellung „als eine Art Epoché“, die den Philosophierenden „des praktischen Interessenlebens enthebt“ (Hua XXIX, 393).



inmitten der Relativität praktischer Situationen die Frage nach der Irrelativität als Frage nach derselben Welt stellt. In der Situation der Urstiftung der Theorie im antiken Griechenland wurde der Mensch sich, wie Husserl in der „Prager Abhandlung“ von 1934 schreibt, „der Geltungsrelativität der Welt“ bewußt (Hua XXVII, 188) und stellte die Frage nach der „Seinsidentität“ (ebd.) im Wechsel der Welten und Weltvorstellungen.<sup>104</sup> Husserl bezeichnet dies als zweites Moment zur Installierung theoretischer Praxis, neben der Ausbildung des theoretischen Interesses (ebd. 187), ja die „Neubildung des Sinnes Welt als thematisches Feld der wissenschaftlichen Urteile, des Sinnes Seiendes, [...] der Begriffe Wahrheit, Erkenntnis, Vernunft“ ist dasjenige Moment, das erst den Sinn der Wissenschaft als eines „Ganzen wissenschaftlicher Theorie“ stiftet (ebd.).

Auch das theoretische Interesse als solches, die Tatsache, daß Theorie interessiert ist, verbindet diese mit aller übrigen Praxis. Mit der inhaltlichen Bestimmung des Theoretischen setzt sich das theoretische Interesse jedoch von allen anderen Interessen der Praxis ab. Das Interesse der Theorie ist das „Interesse an der Wahrheit rein um der Wahrheit willen“ (Hua VII, 203).<sup>105</sup> Wenn Husserl die theoretische Einstellung als interessenlose bezeichnet, dann meint dieser Ausdruck ein Freisein von den Interessen des täglichen Lebens, er negiert nicht die Zugehörigkeit der Theorie zur Interessenstruktur der Praxis überhaupt. Paradox formuliert könnte es heißen, daß es gerade das Interesse der Theorie ist, interessenlos zu sein. Dieses scheinbar paradoxe Verhältnis drückt aus, daß es nicht möglich ist, die prinzipielle Interessiertheit der Praxis zu überwinden, wohl aber, sich zu ihr als einer Gesamtstruktur zu verhalten. Gerade mit der Haltung der Interessenlosigkeit ordnet sich Theorie auf einer reflexiven Stufe der Interessenstruktur der Praxis ein. Interessenlos zu sein bestimmt das theoretische Interesse noch nicht positiv. Erst mit dessen Bestimmung als des Interesses

---

<sup>104</sup> Wissenschaft „soll nicht Standpunktswahrheit sein, Situationswahrheit“, sondern mit der Erkenntnis „objektiver Wahrheit“ dieser „Bedeutung für alle Praxis“ geben (Hua VI, 506).

<sup>105</sup> „Das theoretische Interesse ist universales Interesse rein am Sein und Sosein als Ziel einer erkennenden und das Erkannte sichernden Praxis.“ (Hua XXVII, 187)

rein um der Wahrheit willen bringt sich die Theorie in Gegensatz zur Praxis. In welchem Verhältnis steht dann aber die Theorie zur Praxis, überwiegt das integrierende oder das separierende Moment? Die Antwort liegt in dem bereits Ausgeführten: Das integrierende Moment dominiert, weil es auf die unauflösliche Struktur des Weltlebens verweist. Die Aufhebung dieser Struktur durch die ‚interessenlose‘ Theorie ist als eine nur auf dem Boden jener Struktur mögliche eine lediglich scheinbare; sie stellt eine extreme Weise dar, wie sich die Struktur konkretisiert. Zugleich bildet das theoretische Interesse in seinem relativen Uninteressiertsein einen neuen Typus des Interessenlebens aus, der eine Mannigfaltigkeit von theoretischen Partialinteressen in sich schließt.

Daß alles theoretische Sonderinteresse in das praktische Interessenleben integriert bleibt, bedeutet nicht nur ein formales Eingebundensein in die Praxis. Alles praktische Interesse ist Interesse im Horizont der „Lebenssorge“ (A V 22, 19). Der Befund, daß Leben „Leben in der Vorsorge“ (E III 4, 3) ist, zielt auch für Husserl - wie der Sorgebegriff Heideggers<sup>106</sup> auf eine Ganzheitsstruktur des Lebens: ‚Vorsorge‘ wird auch für Husserl zu einem Titel für ein Leben, dem es in seinem Verhalten und Tun *um sich* geht: um seine Selbsterhaltung. Demzufolge besitzt das Leben in der Vorsorge auch bei Husserl eine bevorzugte Ausrichtung in das Künftige. Leben ist „Dasein in beständiger Sorge für die Zukunft“ (ebd. 2); Lebenssorge wird „zur universalen Sorge für die ganze Lebenszukunft“ (ebd. 3). Die Sorge umfaßt, als bezogen auf das Selbsterhaltungsstreben der Person, alle Intensivierungsstufen dieses Strebens bis hin zur Setzung eines universalen Lebenswillens in Korrelation zu einer einheitlichen „Lebensaufgabe“ als Telos-

---

<sup>106</sup> Der entscheidende Unterschied von Husserls Sorgebegriff zu Heideggers „Sein des Daseins als Sorge“ (vgl. *Sein und Zeit*, erster Abschnitt, sechstes Kap.) liegt u. E. darin, daß für Husserl Sorge mit einer bestimmten *Einstellung* korreliert (in der „Einstellung der Lebenssorge“ ist man „praktisch eingestellt“ [A V 22, 19]), die man, wie bei Einstellungen üblich, zugunsten der Einnahme einer anderen Einstellung verlassen kann. - Vgl. den bemerkenswerten Versuch von Nam-In Lee, Husserls Begriff der Sorge in Verbindung mit Husserls Auffassung von ‚Stimmung‘ zu analysieren (Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, a.a.O., S. 145 f.).

idee.<sup>107</sup> Sorge fundiert einheitlich die zeitliche Gestalt, in der der Selbstbezug der Person auf zweifache Weise, vorwärts und rückwärts, Bewegungsräume für die Praxis eröffnet: Noch und insbesondere die mit ihrer Rückwärtswendung letztlich auf Zukunft bezogene Selbstbesinnung verkörpert in dieser Gerichtetheit somit eine Funktion dessen, wie das Dasein Vorsorge trifft. Gerade die universale Sorgestruktur des Lebens verdeutlicht, daß für Husserl jedes praktische Interesse sein letztes Umwillen im Horizont des Lebens besitzt. Wenn also das theoretische Interesse nicht aus der Interessenstruktur überhaupt, die Interessenstruktur des Weltlebens ist, ausbrechen kann, dann ist letztlich auch das Interesse, das die Stiftung der Theorie als solche betrifft, unbeschoren aller auf Theoretisches bezogenen Partialinteressen (die auch rein praktische sein können), gerichtet auf letzte Ziele im Horizont des praktischen Lebens.<sup>108</sup> Dies mag hier als erste Andeutung genügen.

Die Theorie gehört nicht nur hinsichtlich der Strukturformen von Interesse und Situation zur Praxis. Wissenschaft wurzelt für Husserl vor allem insofern in der Praxis, als sie in der passiven Urdoxa ihre Grundlage hat und selbst eine besondere Weise doxischer Aktivität darstellt. Die doxische Erfahrung ist zum einen ein bestimmendes Moment der Praxis überhaupt, im besonderen der praktischen Aktivität; sie ist zum anderen aber gerade für die Theorie grundlegend, sofern diese in einer Verselbständigung doxischer Erfahrung, in ihrer relativen Herauslösung aus dem Gesamtzusammenhang der Weltpraxis, ihre Basis besitzt. Theorie fußt auf der konsequent betriebenen und als Habitus genuiner Art ausgebildeten doxischen Erfahrung: „Wissenschaft urteilt, sie urteilt auf Grund der Erfahrung, urteilend auf Wahrheit abzielend ist sie eine doxische Praxis - eine im weitesten Sinne urteilende und bewertende.“ (A V 22, 13; vgl. Hua IV, 3 f.) Mit anderen Worten, die

---

<sup>107</sup> „Einheit des Ich als Menschen-Ich in ausgezeichneter Form: Einheit eines menschlichen Daseins: im Willen auf ein Leben in Fürsorge für die Zukunft [...]“ (E III 4, 5)

<sup>108</sup> „Das Streben nach Urteilskonsequenz und Gewißheit ist somit ein Zug im allgemeinen Streben des Ich nach Selbsterhaltung.“ (EU 351) Ist für Husserl Theorie ein ‚interesseloses Interesse‘, so auch ein „sorgloses Sichsorgen“ (B I 21 IV, 55). Vgl. auch Hua XXIX, 384.



Verselbständigung der Wissenschaft kann nie so weit gehen, daß sich diese aus dem praktischen Zusammenhang löst. Noch in der Verselbständigung doxischer Erfahrung zeigt sich der Praxisbezug der Theorie. Husserl kann aber auch sagen, daß „doxische Aktivität und praktische Aktivität [...] Grundlage der Scheidung zwischen Theorie und Praxis“ und damit zwischen „theoretischer und praktischer Vernunft“ darstellen (A V 19, 9).<sup>109</sup> Zwar ist doxische Aktivität auch für die praktische normierend, und andererseits gehört die Theorie gerade wegen ihrer Gründung in doxischer Aktivität in die Praxis; sie gehört auch insofern in diese, als Wissenschaft z. B. in Vorgängen der Institutionalisierung handelnd verfährt, von praktischer Aktivität Gebrauch macht. Doch zugleich bietet die vorwissenschaftliche Differenz zwischen doxischer und praktischer Aktivität auf dem einheitlichen Grund der Praxis den Ansatzpunkt zur relativen Herauslösung der Theorie aus dem praktischen Zusammenhang des Weltlebens. Die relative Selbständigkeit der Theorie gründet somit in der Unterscheidbarkeit von doxischer und praktischer Aktivität und der relativen Differenz der ersteren zum allgemeinen praktischen Weltzusammenhang.

Transzendental gesehen basiert Theorie insofern auf ‚Praxis‘, als alle ihre prädikativen Sinnbestimmungen höherstufige Leistungen sind, die auf vorprädikative lebensweltliche Strukturen und Gehalte - das von den Wissenschaften in ihrer faktischen Entwicklungsgestalt vergessene Sinnfundament - zurückweisen. Die Aufklärung dieses lebensweltlichen Fundaments, auf dem alle Theorie ruht, besorgt Husserl zufolge die transzendente Logik im Gesamtrahmen der in der *Krisis* durch die zweite Epoché eröffneten transzendentalen Wissenschaft von der Lebenswelt (Hua VI, §§ 39 ff.). Doch die gegenständlichen Korrelate dieser Lebensweltwissenschaft sind nicht die Gegenstände weltlicher Praxis, sondern die Strukturen und Sinnbestände des Weltlebens im transzendentalphänomenologischen Blick, die im Weltleben nicht nur verborgen sind, sondern dort schlechterdings nicht aufgedeckt werden können.

---

<sup>109</sup> „Theoretische Vernunft ist selbst eine besondere praktische Vernunft und doch eine solche, die praktische Vernunft überhaupt übergreifen (auch sich selbst umgreifen) kann.“ (A V 22, 20)



### 3.2. Das Motiv der Theorie

Die doxische Erfahrung, die für jede Praxis Grundlage ist, wird bei der Ausbildung von Theorie aus praktischen Zusammenhängen herausgelöst. Sie ist nicht mehr Grundlage für eine bestimmte Handlungsabsicht, sondern wird selbst zum Bezugspunkt eines Interesses. Das theoretische Interesse kann Interesse an der Wahrheit rein um der Wahrheit willen nur sein, weil dies die doxische Erfahrungsgrundlage ermöglicht. Doxische Erfahrung läßt ein Interesse zu, das sie nicht nur - wie im Fall rein praktischer Interessen - in den Dienst einer praktischen Absicht stellt, sondern das sich ausschließlich auf sie richtet und die Vervollkommnung ihrer Erfahrungsbasis erstrebt. Die Grundlage doxischer Erfahrung ermöglicht somit ein Interesse, das auf Erfahrung und Erkenntnis selbst gerichtet ist.

Wie die theoretische Situation Ausdruck der Auffassung von der Irrelativität der Welt ist, so ist auch für das theoretische Interesse die Tendenz nach Überwindung der Relativitäten konstitutiv. Dies verdeutlichen die Prädikate, die Husserl wiederholt zur Bestimmung des theoretischen Interesses anführt: Wissenschaft sei auf wahres Ansichsein bezogen, das sie endgültig zu erkennen sucht (vgl. Hua VII, 295). Streben nach wahren Ansichsein und nach Endgültigkeit sind selbst noch verwiesen auf ein Moment, das Husserl als das wesentliche Merkmal des theoretischen Interesses bezeichnet: die Norm verbindlicher Begründung („das *theoretische Interesse im spezifischen Sinne ist Interesse an der Begründung*“ [EU 379]). Begründete endgültige Erkenntnis wird zu einem bleibenden geistigen Besitz. Husserl wird nicht müde, in immer neuen Zusammenhängen diese verharrende Habe als Wesensmoment der theoretischen Einstellung zu reflektieren. In *Erfahrung und Urteil* heißt es, daß es der erst in theoretischer Haltung zum Ausdruck kommende „Wille zur Erkenntnis“ (232) sei, der das Erkannte nicht nur als Mittel zum Zweck praktischer Absicht ansehe, sondern es als es selbst wolle, und zwar „ein für allemal“ (ebd.).

Das Erkenntnisinteresse korreliert mit einem habituellen Stil, der in der außertheoretischen Einstellung nicht zu finden ist und der für Husserl ebenfalls ein Wesensmoment der theoretischen Einstellung

verkörpert. Zugleich verweist dieser Habitus auf einen praktischen Aspekt, denn jeder Wille steht in einem praktischen Zusammenhang. Dieser Wille zielt mithin auf eine solche Praxis, die der Theorie inhärent ist. In diesem Sinn spricht Husserl von den Ergebnissen der Wissenschaft als einer „eigenen Sorte von Gütern“ (B I 21 IV, 67); es sind „Dauergüter, die immer wieder Erkenntnisbedürfnisse befriedigen“ (ebd. 68). Hierbei handelt es sich um ein praktisches Interesse innerhalb des theoretischen. Das praktische Interesse konsolidiert dabei das theoretische, indem es ein „eigenes Güterreich“ (ebd. 67) konstituiert (vgl. B I 21 V, 14). Ein praktisches Interesse ist dann dem theoretischen eingeordnet, wenn es - als praktisches - letztlich den Zielen des rein theoretischen Interesses dient. Diese Art des praktischen Interesses ist also von denjenigen Interessen der Praxis zu unterscheiden, die motivierend sein mögen für die Bildung des theoretischen Interesses, also etwa die Frage betreffen, inwiefern das Streben nach Wahrheit an sich, nach endgültig gesicherter Erkenntnis als Dauererwerb, selbst eine Motivation in der Praxis besitzt, aber auch von denjenigen Interessen abzuheben, die wissenschaftliche Ergebnisse in den Dienst konkreter Praxis stellen bzw. Wissenschaft um dieses Zieles willen betreiben.<sup>110</sup> Doch gerade mit ihrem vordergründig auf das rein theoretische Interesse bezogenen praktischen Absehen auf ein Reich von Gütern theoretischer Provenienz verkörpern Erkenntniserwerbe einen viel tieferen Praxisbezug, da sie als „fortdauernder Besitz“, als „fortdauernde Habe“ im Sinn eines „mir Eigenen“ (A V 24, 36) Ausdruck des Strebens nach Selbsterhaltung und damit der Lebenssorge selbst sind.

Die Ablösung der Theorie von der Praxis besitzt zwar in der Grundscheidung zwischen doxischer und praktischer Aktivität innerhalb der Praxis ihre Ermöglichung, doch dies sagt noch nichts über die konkreten Motive aus, die zur Verselbständigung der Theorie führen können und de facto geführt haben. In der Abhandlung „Problem einer nicht historischen, sondern idealen Genesis der Idee strenger Wissenschaft“ aus der Mitte der

---

<sup>110</sup> „[...] so kann Wissenschaft in praktischer Absicht geübt sein, z. B. um des allgemeinen praktischen Zweckes willen, Natur zu beherrschen [...]“ (A V 22, 12)

zwanziger Jahre unterscheidet Husserl ausdrücklich diese beiden Aspekte in der Frage nach den Motiven für die Ausbildung der Theorie: „Dem historischen Problem der Motivation [...] steht zur Seite das *Problem der idealen Genesis*, nämlich das Problem, die *Notwendigkeiten* zu verstehen, die im Historischen im verborgenen bestimmend waren und die es verständlich machen, warum Wissenschaft der Vorstufe aus eigener Konsequenz zu solchem neuartigen Absehen, dem auf eine absolute Endgültigkeit, hindrängte.“ (Hua VII, 296) Die Abhandlung gibt eine Metareflexion zu einer Bestimmung der Motivationsgrundlagen der Wissenschaft und zeichnet diesen Motivationsweg selbst nicht nach. Aber sie hebt das Reflexionsniveau gegenüber den Ausführungen zur Genese der Wissenschaft in der Abhandlung „Phänomenologie und Erkenntnistheorie“ (1917), dem fünften *Kaizo*-Artikel (1922/1923) und den Vorlesungen zur *Ersten Philosophie* (1923) auf eine neue Stufe, die auf die Behandlung des Themas im Umkreis der *Krisis*-Schrift von 1936 vorweist. Denn ein wesentliches Moment in Husserls Kritik an der Wissenschaft bildet seine Scheidung zwischen der idealmöglichen Genesis und der faktischen Entwicklung von Wissenschaft. Diese Differenzierung liefert ein Argument dafür, daß faktische Wissenschaft nicht zwangsläufig schon der Idee der Wissenschaft entspricht.

Zur Motivation, welche die Theorie aus dem Zusammenhang des praktischen Weltlebens löst, sagt Husserl wenig (vgl. z. B. XXIX, 12 ff.). In einem Manuskript, verfaßt im Januar 1934, heißt es: „Zunächst liegen doch in der menschlichen Praxis [...] keine Motive für die Aufgabenstellung einer ‚Philosophie‘, ja für die Konzeption ihrer als Zielidee“ (E III 7, 9). Ähnlich vage heißt es schon in einem zehn Jahre älteren Manuskript: „Im allgemeinen hat die Praxis kein Bedürfnis, in ein theoretisches Interesse überzugehen, aber im besonderen Falle kann ein Motiv dafür wach werden“ (B I 21 V, 12). Über die Eventualität dieser Motive und über diese selbst sagen die beiden Texte nichts aus. Das ‚zunächst‘ im ersten Zitat kann aber so verstanden werden, daß die Philosophie nicht unmittelbar aus dem alltäglichen praktischen Leben erwächst, sondern einen Mittler benötigt. Den Gedanken einer Vermittlung äußert in der Tat der Wiener Vortrag von 1935. In ihm verweist Husserl auf eine



mittlere Stufe „ursprünglicher Theoria“ (Hua VI, 332) zwischen Praxis und eigentlicher Theorie; auf dieser Stufe erfolge im *thaumázein* bereits eine „Epoché von allem praktischen Interesse“ (ebd.; vgl. Hua XXIX, 389 f.). Diese mittlere Stufe befindet sich allerdings in größerer Nähe zur Praxis, und zwar insofern, als sie noch nicht in der theoretischen Situation (Identität der Welt) steht und noch nicht das genuin theoretische Interesse (Erkenntnis des wahren Ansichseins) ausgebildet hat. Aus diesem Grund setzt Husserl hier den Schnitt von Doxa und Episteme zwischen dieser mittleren Stufe und der Theorie an (Hua VI, 332). Dies steht in Widerspruch zu einer Textstelle in E III 7, worin die Scheidung zwischen Doxa und Episteme der Stufe des *thaumázein* gleichgesetzt wird (9). Die praktische Motivation für die theoretische Frage nach Identität und wahren Ansichsein unterstreicht Husserl auch in A V 19: „Die Frage, wie dieselben Dinge in verschiedenen widerstimmigen Wasgehalten im Wechsel der praktischen Situationen wahre Wirklichkeit heißen können, das ist eine von der Praxis ausgehende Frage - aber das weitere gehört nicht dazu.“ (6)

Es ist hier nicht der Ort, vom philosophiehistorischen Standpunkt aus zu beurteilen, ob Husserl mit dem Gedanken der „ursprünglichen Theoria“ dem faktischen Entstehungsprozeß von Wissenschaft gerecht wird.<sup>111</sup> Husserl macht deutlich, daß es - gleich, wo man die Abgrenzung von Doxa und Episteme vornehmen will - im Horizont der Praxis eine Haltung gibt, die durch Nichtinteresse an praktischen Absichten und praktisch-endlichen Zielen charakterisiert ist und als eine besondere Weise von „Neugier“ („ein Interesse, das sich der Lebensinteressen enthoben“ hat [Hua VI, 332; vgl. Hua XXIX, 61]) den Erfahrungsgegenständen gegenübertritt, die aber diese Gegenstände noch nicht im Rahmen einer Theorie mit den Ingredienzen der einen und wahren Welt und mit einer prinzipiell ins Unendliche zielenden Erkennbarkeit zum Thema macht. Eine Motivation zur Überschreitung der traditionellen Situationsgegebenheit in Richtung der Allsituation erblickt Husserl wie erwähnt in

---

<sup>111</sup> Vgl. K. Held, „Husserl und die Griechen“, in: E. W. Orth (Hg.), *Profile der Phänomenologie (Phänomenologische Forschungen Bd. 22)*, Freiburg/München 1989.



## 2. Forschungsstand

Was den *Forschungsstand* zum Thema des Theorie-Praxis-Bezugs im Werk Husserls anbelangt, so spiegelt er mit wenigen Ausnahmen Husserls eigene Haltung wider: Der seltsam anmutende Gegensatz, daß für Husserl Fragen nach der Lebensbedeutsamkeit der Philosophie im Zentrum seines Interesses standen, er sich ihnen aber nicht auf eine systematische Weise widmete, hat seine Entsprechung darin, daß die Husserl-Exegese zwar wiederholt auf Begriffe wie ‚Selbstverantwortung‘, ‚Rechenschaftsabgabe‘, ‚Selbstbesinnung‘ und ‚Selbstbestimmung‘ hinwies, es aber zumeist unterließ, sie auf der Grundlage der zerstreuten Textdokumente und im Kontext der entsprechenden Husserlschen Grundannahmen zu diskutieren.<sup>16</sup> Eine gute knappe Zusammenfassung der Problematik in ihrem Bezug zum Wahrheitsproblem gab 1967 Ernst Tugendhat in seiner Arbeit *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*.<sup>17</sup> Für Tugendhat liegt die Praxisfunktion der Theorie im Sinn Husserls in der Selbstverantwortung als der „Bereitschaft zur Rechenschaft über die Wahrheit der jeweiligen Auffassungen [...] Verantwortlichkeit überhaupt ist demnach nichts anderes als das subjektive Korrelat des Anspruchs auf Wahrheitsausweisung“.<sup>18</sup> So zutreffend diese Interpretation ist, so greift sie doch zu kurz; unklar bleibt der

---

<sup>16</sup> Anders die Arbeiten von Klaus Held. Vgl. z. B. seinen Beitrag „Edmund Husserl. Transzendente Phänomenologie: Evidenz und Verantwortung“ in: Margot Fleischer (Hg.), *Philosophen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*, Darmstadt 1990, 79-93. Held legt dar, wie Husserl das transzendentalphänomenologische Prinzip der Verantwortung im natürlichen Streben nach einem gelingenden Leben als einer grundlegenden Weise der Erfüllung lokalisiert („insofern ist sie [die Phänomenologie] die äußerste Konsequenz des natürlichen Bewußtseins“), gleichzeitig aber „die entschiedenste Kritik“ am natürlichen Weltbezug übt (88), indem Phänomenologie in einer nicht der Perspektivität des natürlichen Weltverhältnisses unterworfenen Interesseneinstellung die Evidenzquellen, die anschaulichen Grundlagen der natürlichen Interessenperspektiven ins Licht stellt. - Vgl. jetzt auch das Buch von R. Philip Buckley, *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility* (*Phaenomenologica* Bd. 125), Dordrecht/Boston/London 1992. Buckley diskutiert darin Husserls Krisis-Diagnostik und den Gedanken der Verantwortlichkeit im Problemumfeld von Geschichtlichkeit und Vergessen.

<sup>17</sup> Vgl. 186-193, bes. 188-191.

<sup>18</sup> Ebd. 190.

ja bildet letztlich das Motiv für die Ausschaltung selbst: Das theoretische Leben kann sich „tatsächlich nicht [...] aus der ‚Not‘ des Lebens lösen“ (ebd. 53). Das Lebensinteresse der Selbsterhaltung bildet somit für Husserl nicht nur den Motor der theoretischen Betätigung, sondern auch das letztlich wirkende Motiv im Horizont der Weltpraxis, das für die Ausbildung der Theorie bestimmend ist.<sup>114</sup> Jedes praktische Sonderinteresse setzt dieses Interesse voraus bzw. schließt es mit ein, also auch die Bedürfnisse etwa der „bestimmt interessierten Einstellungen“, von denen die Rede war.

Wie aber *motiviert* das Lebensinteresse der Selbsterhaltung, die Sorge, die theoretische Besinnung? Wie kann aus einem besorgenden Leben der Ursprung der Theorie verständlich werden? Husserl erblickt dieses Motiv in einem Faktum, das selbst noch die Ausbildung der Sorgestruktur des Lebens bewirkt: Das Faktum, daß Leben der stets drohenden Gefahr des Mißlingens ausgesetzt ist, daß es keine Gewähr gibt, daß Intentionen ihre vorgezeichneten Erfüllungen auch wirklich finden, läßt es zu jenem allseitig Vorsorge treffenden werden. Das Erlebnis, das den Raum für die Bewegung des Selbstbezugs der Vorsorge allererst aufschließt, nennt Husserl die *Enttäuschung* (vgl. EU 94). Enttäuschung liefert zwar Evidenz aufgrund von Anschauung, doch eine solche, die einen ganzen Erwartungshorizont zunichte werden läßt, da sie kraft ihrer Evidenz eine Wirklichkeitsthese impliziert, an der das Erwartete zerschellt. Die enttäuschte Intention motiviert jedoch zu einer Umwendung, zu einem Bezug auf die Bedingungen, die zur Ansetzung dieser Intention geführt haben, motiviert *Besinnung*.<sup>115</sup> Besinnung soll nicht nur die Gründe für das einmalige Scheitern aufzeigen, sondern zugleich ein Wissen gewinnen helfen, das in möglichst vielen ähnlichen und möglichst allen Fällen sichere Erfüllung verspricht und daher selbst möglichst gesichert sein muß.

---

<sup>114</sup> „So kämen wir vom Leben her und den aus ihm entspringenden universalen Bestrebungen nach einem konsequenten ‚seligen‘ Leben [...] zu einer Motivation, die eine absolute universale Wissenschaft fordert [...]“ (B I 21 IV, 83)

<sup>115</sup> „Ursprünglich liegt das Motiv für eine Besinnung in der früheren, öfteren unliebsamen Erfahrung [...]“ (Hua XXIX, 376; vgl. Hua VIII, 343) „Das Mißlingen, das Verfehlen motiviert mich zur Reflexion [...]“ (A V 24, 3)

So erwächst für Husserl schon in der Praxis die Absicht, objektive Wahrheit „gegen die möglichen Modalisierungen der Gewißheit zu sichern“ (Hua VI, 179). Sofern Theorie eine Radikalisierung der Selbstbesinnung mit dem Ziel, gesichertes Wissen zu erlangen, darstellt, steht auch sie in der Folge dieser Motivation: „Die Selbstbesinnung ineins mit der zugehörigen Besinnung über meine Umwelt als praktisch interessierte Selbstbesinnung [...] führt auf die Forderung einer universalen Selbsterkenntnis und Welterkenntnis [...].“ (B I 21 IV, 76)

Die spezifische Art der Gründung der Theorie in der Praxis als Motiv für ihre Herauslösung sowie die Motivation für ihren historisch lokalisierbaren Verselbständigungsprozeß bilden nicht die einzigen Möglichkeiten, nach der Motivation der Theorie zu fragen. In Hinblick auf die Erfüllungsgestalt der Theorie im Sinn Husserls, als transzendente Phänomenologie, würde die Frage lauten, ob auch diese Endgestalt schon in der Praxis eine Motivationsgrundlage besitzt. Diese Frage wird im dritten Teil wiederaufzugreifen sein. Husserl stellt auch die Frage nach der Motivation des anfangenden Philosophen (Hua VII, 3 ff.; Hua VIII, 8 f.). Doch hierbei, wie in allen Überlegungen Husserls zum rechten Anfang des Philosophierens, geht es nicht um die Motive, denen zufolge die Theorie sich von der Praxis löst, sondern um die Problematik, wie bereits im Rahmen überlieferter Theorie ihre Radikalisierung zu einer in Husserls Verständnis universalen, absolut begründeten Philosophie zu erlangen ist. Der anfangende Philosoph befindet sich nicht in einer vorthoretischen Situation, sondern steht bereits auf dem Boden der Wissenschaft, die ihm als Kulturgestalt vorgegeben ist (vgl. Hua VII, 8). Diese Problematik zielt somit auf die Motivation der absoluten Wissenschaft als transzendentaler Phänomenologie und Philosophie innerhalb der Theorie selbst.

### 3.3. Die praktische Funktion der Theorie

Eine Antwort auf die Frage, wie es denkbar sei, daß die Theorie trotz ihrer Ablösung von der Praxis weiterhin in diese gehöre, wurde in den bisherigen Ausführungen schon gegeben: Die Ausbildung der Theorie ist für Husserl nur möglich auf dem Untergrund der Praxis und im Miteinbezug ihrer. Es läßt sich schon erkennen, daß die Theorie zwar in der Praxis fundiert ist, daß aber die Denkgestalt eines hierarchischen Fundierungsbaus nicht genügt, um das Bezugssystem von Theorie und Praxis adäquat wiederzugeben. Eine komplexe Vernetzung bindet Theorie und Praxis aneinander. Als Hauptmomente dieser Vernetzung zeigte sich bisher:

Die Theorie gründet in erster Linie insofern in der Praxis, als sie aus einer Radikalisierung der doxischen Erfahrung erwächst; ihre Erkenntnisbildung und diejenige der Praxis besitzen einen gemeinsamen Boden. Gemeinsame Grundlage ist ferner der Bereich passiver Urdoxa, und ebenso teilt die Theorie mit aller übrigen Praxis die Strukturformen der Situation und des Interesses sowie der Zielstellung. All dies stellt wiederum erst Theorie als apriorische Bedingung für sich und für alle Praxis fest, und in diesem Sinn umgreift sie die Praxis. Der Theoretiker vollzieht seine Einstellung willentlich, aber dieser Wille ist wieder ein praktisches Moment. Neben die Praxisgründung der Theorie tritt ihr fortwährender Praxisbezug. Dazu zählen all die Momente im Vollzug der Theorie, die auf die Praxis verweisen, also in gewissem Sinn auch die Funktion, die sie für die Praxis wahrnimmt. Aber zunächst gehören dazu alle Unternehmungen, die dem rein theoretischen Interesse selbst dienen. Es zählen dazu ferner alle Erwägungen, die den Ergebnissen der Theorie einen praktischen Sinn erteilen, also diejenigen, die sie als Erkenntnisgüter apperzipieren. Dies kann im Interesse der Theorie selbst geschehen, aber auch im Interesse der Praxis. Rein praktische Ziele sind solche, die nicht mehr dem theoretischen Interesse dienen. In der Neugier und im Spiel erblickte Husserl eine Motivationsgrundlage zur Ausbildung des theoretischen Interesses.

Husserl nennt mehrere Möglichkeiten, wie Theorie zur Funktion für die Praxis wird. Es kann sich um praktische Interessen handeln,



die die Theorie nicht als bloßes Mittel gebrauchen, sondern als relativen Endzweck (und daraus evtl. einen höheren Funktionswert für die Praxis gewinnen). Husserl führt in diesem Zusammenhang das „Erkenntnisbedürfnis“ an (vgl. Hua XXVII, 114). Im Manuskript „Funktion der Wissenschaft als Kultur für die universale Kultur etc.“ (in B I 21 II) erwähnt Husserl als Praxisfunktion der Theorie ihre „soziale Nützlichkeit“. Selbst in ihrem Mißbrauch steht Wissenschaft noch in praktischer Funktion, so im Fall „nationalistischer Wendung“, wenn mit ihr „auf Größe und Macht der Nation“ spekuliert wird (9; vgl. Hua VI, 329).

Allen praktischen Zielen und Zwecken solcher Art stellt Husserl als eigentliche, ‚universale‘ Funktion, die Theorie für die Praxis zu erfüllen hat, die Ermöglichung eines „Vernunftmenschentums“ gegenüber. Doch hier drängen sich sogleich Fragen auf: Ist der Zwecksinn der Theorie selbst identisch mit dieser universalen Funktion, die sie für die Praxis ausüben soll? Wäre universale Wissenschaft denkbar, die auf die Übernahme dieser Funktionsleistung gleichsam verzichtete und sich selbst genüge? Was besagt *Universalität* in Husserls Rede von der universalen Funktion der Theorie in Korrelation zur universalen Wissenschaft? Schließlich: Jener Funktionsverpflichtung könnte die Theorie doch nur in einer Vielzahl von Sonderzielungen nachkommen. Wie aber unterscheiden sich dann diese von den mehr oder minder zufälligen praktischen Abzweckungen, denen Wissenschaft auch nachgehen kann? Die Rede von *universaler Funktion* steht in offensichtlicher Korrelation zu der, wie Husserl es sieht, teleologisch vorgezeichneten Vollendungsgestalt der Theorie als einer „universalen Wissenschaft“ (vgl. Hua VI, 321; Hua VIII, 195, 336 ff.). Um die Frage nach der Universalität der lebenspraktischen Funktion der Theorie zu beantworten, muß zunächst geklärt sein, in welcher Weise diese Funktion von der Praxis her bestimmt ist und in welchem Verhältnis diese praktische Gründung des Funktionssinnes zur Verselbständigung der Theorie steht, zur Radikalisierung der doxischen Erfahrung zu wissenschaftlich-rationalem Erkennen. Die bisherigen Ergebnisse dieses Abschnitts sollen nun vertieft werden.

Es zeigte sich, daß Husserl das letzte Umwillen weltlicher Praxis in der *Lebenssorge* erblickt. Dies ist deswegen das Grundinteresse,

weil diese Sorge sich nicht um diese oder jene Aspekte des Lebens bekümmert, sondern die Struktur des Sorgens selbst zum Ausdruck bringt, die besteht, weil Weltleben in das Unbestimmt-Offene gehalten ist: Praxis ist Husserl zufolge stets der Gefährdung durch „Nöte des Lebens“, „Schicksalsschläge“ (HuaDok II,1, 195; Hua XV, 600) ausgesetzt. Das grundlegende Interesse des Lebens gilt der Abwehr wirklicher und möglicher Krisen und der Herbeiführung und Sicherung eines glückhaften Daseins, der Verwirklichung von Glück: „Macht über das Schicksal, die Ermöglichung eines glückhaften Daseins“ (A V 24, 20). *Befriedigung* als Komplementärbegriff zur Enttäuschung (EU 93)<sup>116</sup> wird so für Husserl zu einem Titel, der nicht nur zur Bezeichnung von Erfüllungssynthesen partialer Intentionen, sondern des alle Einzelinteressen übergreifenden Lebensinteresses dient. Drang nach Befriedigung, verstärkt in seinem Ausbleiben im Fall von Enttäuschungen, motiviert in der Einheit der Lebenssorge die Ausbildung korrelativer Ganzheitsbildungen: in der „Überschau über bisheriges Leben in Gelingen und Mißlingen, über bisherige Zufriedenheit und Unzufriedenheit etc.“, in der „Selbstbesinnung, Kritik, universalen Willensentschlüssen“ den Entwurf von „Lebenszielen“, einer „Lebensganzheit“ (A V 10, 130).

Die Sorge ergreift alles, was der Sicherung des Daseins förderlich ist, und das ist in erster Linie das durch Erfahrung, Kenntnisnahme zugänglich und verfügbar zu Machende. So tritt bereits die doxische Erfahrung in den Dienst praktischer Aktivität. Doch doxische Erfahrung, vor der Stiftung von Wissenschaft, ist endlich, in endlichen Umwelten verfangen. Die Herauslösung der doxischen Erfahrungsstruktur aus dem Gesamtzusammenhang weltlicher Praxis, die in der Begründung der wissenschaftlichen Weltansicht erfolgt, bedeutet zwar die Überschreitung der endlich-praktischen Sphären, nicht aber die Abstreifung des grundlegenden praktischen Interesses, das alle Erfahrung des Weltlebens leitet, denn sonst besäße Theorie keine Interessenbasis, die sie mit der Praxis teilt, als Voraussetzung für ihre universale Praxisfunktion. Für die Theorie

---

<sup>116</sup> „Befriedigung ist Intentionalität der aktuellen Selbsterhaltung. Unbefriedigung ist Hemmung der Selbsterhaltung.“ (E III 4, 2 f.)

bildet das praktische Grundinteresse an der Sicherung des Lebens zwar nicht mehr das Nahziel - dieses wird vom spezifisch theoretischen Interesse mit seinen Teilinteressen formuliert -, es bleibt aber als ein, ja als das zentrale Fernziel für das theoretische Interesse letztbestimmend.

Daß das Grundinteresse der Praxis für die Theorie letztlich leitend ist, besagt, daß Theorie mit ihrem eigenen Interesse und dessen mannigfachen Erfüllungsstufen in die Funktion des praktischen Interesses an der Sicherung des Lebens eingebunden bleibt. Die „größte Menschheitsfunktion“ der Philosophie als universalen Wissenschaft beruht, wie Husserl in seinem 1923 veröffentlichten Aufsatz „Die Idee einer philosophischen Kultur“ schreibt, in „ihrer notwendigen Bestimmung, ein universales und letztrationales Selbstbewußtsein der Menschheit zu schaffen, durch welches sie auf die Bahn einer echten Menschheit gebracht werden soll“ (Hua VII, 205 f.).<sup>117</sup> Die Radikalisierung vortheorietischer Erfahrungs- und Erkenntnismöglichkeiten durch die Theorie verschafft dem Leben allererst die Möglichkeit, auf einer völlig neuen Stufe, nämlich mit rationaler Methode, seine Sicherung zu besorgen. Die größtmögliche Sicherung des Lebens als Vorbedingung für Glück ist für Husserl dann gewährleistet, wenn Wissenschaft jenes „letztrationale Selbstbewußtsein der Menschheit“ (ebd.), die „Vernunftmenschheit“ (Hua VIII, 23), verwirklicht hat. „Reine Erkenntniskultur allein“ könne „das Mittel sein, um Menschen zur Befriedigung, zur ‚Glückseligkeit‘, zu verhelfen“ (B I 21 II, 20).

Die grundlegende Sorgestruktur der Praxis scheint mithin sowohl die Radikalisierung doxischer Erfahrung zu wissenschaftlicher Erkenntnis wie zuhöchst die Ausbildung reflexiver, selbstbezoglicher Erkenntnisformen zu motivieren. Auf beides bezieht sich der Sinn der Funktion, die Praxis mit der Ausbildung von Theorie, die Theorie für die Praxis übernimmt. Somit tritt Theorie als universale Wissenschaft, die alle Formen reflexiven Erkennens in sich beschließt, in besondere Funktion für die Praxis. Jeder neue qualitative Schritt der Reflexion bedeutet demzufolge eine Steigerung

---

<sup>117</sup> Philosophische, wissenschaftliche Erkenntnis sei „Moment des auf universale Selbsterhaltung und bewußt universal gerichteten Menschheitslebens“ (A V 24, 26).



in der Sicherung wissenschaftlicher Erkennbarkeit und damit mittelbar eine Steigerung in der Sicherung des Daseins. In diesem Sinn interpretiert Husserl bekanntlich auch den Gang der europäischen Philosophie: Platon, Descartes, Hume, Kant, schließlich die transzendente Phänomenologie sind für ihn die Meilensteine auf dem Weg, den Theorie in reflexiver Überprüfung ihres Erkenntnisprinzips in Hinblick auf die vorgezeichnete Idee einer universalen Wissenschaft zurückgelegt hat. Reflexivität dient in Husserls Sicht nicht nur und allenfalls nur vordergründig (in einem guten Sinn) erkenntnistheoretischen Zwecken; zugleich ist sie auf Zwecke bezogen, die über diese noch hinausweisen.

Die universale Funktion der Theorie für die Praxis ist diejenige, die sie erfüllt, insofern sie selbst universale ist. Mit *universal* bezeichnet Husserl folglich eine Wissenschaft, die alles mögliche Urteilen, alle mögliche prädikative Aussage und damit mögliche Wahrheit und Unwahrheit (B I 21 I, 43) umschließt. Der „Gesamtinbegriff aller in möglichem echten Erkennen zu erzielenden an sich gültigen Wahrheiten“ bilde die Einheit universalen Wissenschaft (Hua VII, 13). Wird die Funktion, die Theorie für die Praxis übernehmen soll, als ‚universale‘ bezeichnet, dann bedeutet dies zweierlei: einmal daß sich Wissenschaft auf die gesamte Praxis bezieht, auf alle ihre Teilbereiche und nicht nur auf diesen oder jenen Bereich, zum anderen, daß sie sich in der Weise auf sie bezieht, in der sie selbst universale Wissenschaft ist. Beides drückt dieser Satz Husserls aus: „Die absolute Autorität der Wissenschaft erstreckt sich auch auf die wissenschaftlich geleitete Praxis, genau so weit, als die Praxis auf Urteilsmotiven beruht, über deren Wahrheit Wissenschaft entscheiden kann.“ (B I 21 I, 43) Doch noch in einem dritten Sinn ist das Universalein der theoretischen Funktion zu verstehen, nämlich in der Weise, wie sich die Praxis gemäß der Funktionseinwirkung universalen Wissenschaft verhält und verändert. Praxis wird durch den Logos der Theorie in bestimmter Weise normiert. Die Funktion der Theorie ist die „eines Normensystems für eine universale vernünftige Praxis“ (B I 21 II, 17). Was bedeutet *universale vernünftige Praxis*?

Es hieß, daß Wissenschaft ihrer Aufgabe für das eigentliche praktische Interesse, die Lebenssorge, dadurch nachkomme, weil sie



mit ihrem jeder vortheoretischen doxischen Erfahrung überlegenen Stil der Erkenntnisgewinnung und -begründung eine Funktion der Praxis ist und in Funktion für die Praxis tritt; weil sie überdies in der Ausübung dieser Funktionsleistung eine desto größere Sicherung der Praxis bieten kann, je weiter sie sich selbst zu einer radikalen, reflexiven Wissenschaft ausbildet, d.h., in je höherem Maß sie die Vorzeichnungen, die in ihr als einer universalen Wissenschaft teleologisch angelegt sind und die sie in ihrem reflexiven Selbstbezug wiederum erkennt, zum Austrag bringt.

Für Husserl gehört schon zur untersten Stufe reflexiver Wissenschaft Kritikfähigkeit, „radikale Rechenschaftsabgabe“ (Hua VII, 206), durch die gesichertes Wissen, Episteme, von bloßer Meinung, Doxa, abgehoben wird. Ist nicht aber gerade der Bereich der Doxa das Ursprungsgebiet der Theorie? In der Tat wird Husserls Bezugnahme auf die Doxa doppelsinnig, wengleich diese Zweideutigkeit zwei unterschiedlichen Bezugnahmen entspricht. Doxa als (phänomenologischer Begriff der) Urdoxa ist für Husserl die Quelle allen Vernunftbewußtseins, sofern sie alle in originär Selbstgegebenem gründende Vernunftsetzung umfaßt. Hierin fußt nicht nur die Möglichkeit einer Radikalisierung doxischer Aktivität im Rahmen der Theorie, sondern insbesondere die Möglichkeit einer Rechtsausweisung von Vernunftsetzungen. Solche Rechtsausweisung ist ihrerseits eine vernünftige nur aus dem Grund, weil ihre explizite Aufgabenidee darin liegt, auf die Quellen aller Vernunftsetzung, auf evidentes, ‚vernünftiges‘ Sein, zurückzufragen: Ihr Vernunftcharakter bezieht sich in erster Linie auf den Charakter ihres intentionalen Gerichtetseins, das nicht in diesem oder jenem tendiert, sondern ausdrücklich im Aufweis von Evidenz. Die natürliche Tendenz des Lebens hingegen zielt in einem formalen Sinn zwar auch auf Selbsthabe des Intendierten, doch nicht um es als Erkenntnishabe auszuweisen, sondern um es in praktischem *Begehren*, orientiert am Lebensinteresse standhaltender Befriedigung, real zu besitzen. Die Intentionalität des Begehrens überdeckt von vornherein die doxischen Bestände und stellt sie in den Dienst ihrer praktischen Abzweckung. Nur die *praktisch angeeignete* Doxa - ein Begriff, der die mundane Erscheinungsform der phänomenologisch aufklärbaren Doxa im transzendentalen Sinn meint - bezeichnet den Widerpart,

gegen den die Episteme sich erhebt. In diesem Sinn intendiert für Husserl schon die ‚Interesselosigkeit‘ aller Theorie den „Ausschluß alles Begehrens“ (B I 21 III, 29). Reine Theorie und Praxis stellen somit zwei Weisen dar, sich zum Bereich des Doxischen, den wiederum phänomenologische Theorie als solchen aufdeckt, zu verhalten.

Vernunftbewußtsein als Korrelat des von universaler Wissenschaft zu erkennenden wahrhaft Seienden bezeichnet folglich nicht ein freischwebendes Ideal, sondern besitzt im Intentionalsystem der Praxis selbst ihre Motivationsgrundlage. Wenn alle Praxis standhaltende Erfüllung intendiert, alle tatsächliche Erfüllung aber evidentes Sein ist, das als solches für Husserl den Charakter der Vernünftigkeit trägt, dann ist Theorie in dem Sinn eine Funktion der Praxis, als sie die Gewinnung von Evidenz, auch gegen Tendenzen der Praxis, intensiviert, indem sie auf das Vernunftmäßige als das evident Gegebene, Erfüllte selbst zielt und sonst auf nichts. Wissenschaft in diesem Sinn ist auf Bereitstellung von Evidenz theoretischer wie praktischer Vernunft bezogen. Praktische Vernunft umspannt Husserl zufolge die gesamte Gemüts- und Willenssphäre. Da sie alle Aktivität befaßt, insofern diese unter praktischen Vernunftgesetzen steht, fällt in den Aufgabenbereich einer Kritik der praktischen Vernunft auch eine Kritik des wissenschaftlichen Tuns selbst, ein Herausfinden der apriorischen Vernunftgesetze, denen ihr Tun selbst untersteht - vor allem als ein solches, das die Bedingung dafür schafft, daß Praxis zu einer vernünftigen Praxis werden kann. Eine vernünftige Praxis ist demzufolge eine solche, für deren Urteile und Entscheidungen universale Wissenschaft Vernunftprinzipien vorgibt. Solche ‚Vernunftnormierung‘ wird jedoch der Praxis nicht übergestülpt, sondern erwächst ihren eigenen doxischen Gründen. Vernunftprinzipien basieren auf dem Stoff, aus dem Praxis selbst ist. Allgemein formuliert liegen einer vernünftigen Praxis die prinzipiellen Stile ihrer evidenten Ausgangspunkte und ihrer Intentionalvorzeichnungen sowie die von ihnen her geforderten Möglichkeiten des Verhaltens offen.

Für Husserl deckt Wissenschaft, insofern sie universale Ethik ist, diese Prinzipien für sich selbst wie für die Praxis auf und erwägt für

diese die Bedingungen der Realisierung der Vernunftnormen. Zu diesen Prinzipien gehört auch dasjenige Prinzip, dem sich Wissenschaft in ihrer Praxisfunktion selbst unterstellt. Mehr noch: Die ‚vollkommen vernünftige Praxis‘ konstituiert sich im theoretischen Zugriff auf die Welt als eine im Unendlichen liegende Idee. Fichtes Satz, daß das rein Theoretische die „Mittel“ „zur Realisierung eines noch entlegenen Ziels“ anzeige, wohingegen das rein Praktische „auf den absolut nächsten Zweck“ gehe,<sup>118</sup> findet bei Husserl seine Ausweitung dergestalt, daß die Praxis selbst zum universalen Zweck der Theorie wird und sich dadurch ebenfalls die Normgestalt der Universalität aneignet. Nur Wissenschaft kann, so Husserl, die im Unendlichen liegende Idee universal vernünftiger Praxis erschließen, und nur mittels ihrer kann diese Idee sich verendlichen, im Horizont der Praxis realisieren. Diese Verendlichung bedeutet aber eine Unendlichkeit der auf die Limesidee hin zu unternehmenden Schritte, die Theorie zur Ermöglichung einer Vernunftpraxis zurücklegen muß. Diese Schritte sind nun von den mannigfachen möglichen praktischen Bezügen der Theorie darin unterschieden, daß sie im teleologischen Prozeß der Limesvorzeichnung mit dem praktischen Zwecksinn der universalen Wissenschaft zusammenstimmen müssen.

Impliziert universale Wissenschaft eine universale vernünftige Praxis, so fordert umgekehrt eine Praxis aus absoluter Rechtfertigung eine universale Wissenschaft (vgl. B I 21 IV, 80 ff., A V 19, 40) - nicht nur, weil Wissenschaft das Ideal vernünftiger Praxis stiftet, sondern weil sie eine solche Praxis in concreto erst ermöglicht: „Vernünftige Praxis setzt vernünftige Gewißheit voraus, praktische Vernunft theoretische Vernunft, ideal wahrhaft gute Welt endgültig wahrhaft seiende Welt; also Wissenschaft ist Fundament praktisch vernünftiger Menschheit und Welt.“ (A V 19, 40) Von der Position einer universalen Vernunftausweisung aus umschließt Theorie die Praxis; Kritik der theoretischen wie der praktischen Vernunft und die Konzeption einer vernünftigen Praxis ist da die Aufgabe der Theorie: „Universale Theorie hat im Thema universale

---

<sup>118</sup> *Die Staatslehre*, I. H. Fichte (Hg.), *Fichtes Werke*, Nachdruck Berlin 1962-1965, Bd. IV, 394.

Praxis“, und Husserl fährt fort: „Universale vernünftige Praxis hat aber auch im Thema universale Theorie.“ (Ebd.) Eine sich verwirklichende universale Praxis verweist auf eine in ihr sich ausbildende universale Theorie, ohne die vernünftige Praxis nicht sein kann, und in dieser hat auch Theorie ihren Ort - als eine Sonderpraxis in einer realisierten universalen Vernunftpraxis. Die Funktionsweise der Theorie für die Praxis im Sinn Husserls kann also so aufgefaßt werden, daß Theorie ein Katalysator für die Vervollkommnung der Praxis ist. Darin aber besitzt Theorie zwei Anlässe und zwei Maßstäbe für ihre Funktionsleistung: einmal das Sicherungsbestreben der Praxis und zum anderen die Idee einer vollkommenen Praxis als Vernunftpraxis. Das Verhältnis beider Momente wird noch zu klären sein.

#### *4. Transzendente Theorie der Praxis*

Den transzendentalen Standpunkt in der Frage nach der Praxis thematisch zu machen, kann nur heißen, die Praxis an ihre absolute Grenze heranzuführen. Denn wenn die Ich-Mensch-Apperzeption den Rahmen für alle Praxis vorzeichnet, dann wird mit der Einklammerung dieser Apperzeption durch die transzendente Epoché auch der Praxis der Boden entzogen. Trotzdem kommt für Husserl der transzendentalen Phänomenologie das ausschlaggebende Moment in der Themenstellung der Praxis zu, da es ihr Programm ist, alle Sinngehalte, somit auch diejenigen Bestimmungen einer mundanen Phänomenologie der Praxis, in ihrer Genesis konstitutiv aufzuklären. Doch Phänomenologie vom transzendentalen Standpunkt ist nicht nur konstitutive Phänomenologie. In ihrem ersten Schritt ist sie Abstoß von der natürlichen Welthaltung, um so erst die Möglichkeit zu schaffen, den Sinn der natürlichen Welt thematisch zu machen. Damit legt sie frei, worauf mundane Phänomenologie, sofern sie noch auf dem Boden der Welt steht, keinen Zugriff hat. Die transzendente Perspektive gehört noch zu einer Phänomenologie der Praxis, weil sie den Weltsinn betrifft, in dem sich alle Praxis hält. Der transzendentalphänomenologische Part einer Phänomenologie der Praxis im Sinn



Husserls wird somit zum einen die Frage nach dem Übergang von der Mundanität in die Transzendentalität behandeln müssen und zum anderen die Frage, wie transzendente Phänomenologie die Doxa des Weltlebens und die Einheit der Erfahrungswelt in ihrem Zusammenhang analysiert. Die erste Frage zielt zugleich auf die Bedingung der Möglichkeit desjenigen theoretischen Zugriffs, der diese (transzendente) Befragung der Praxis unternimmt, sowie darauf, inwieweit dieser Zugriff selbst noch zur Praxis gehört. Als erstes wird aufzuzeigen sein, wie Husserl mit der Methode von transzendentaler Epoché und Reduktion die Doxa in der Bestimmung der phänomenologischen Psychologie zur Urdoxa der „Generalthesis“ radikalisierte (4.1.). Als zweites gilt es, genauer den Vollzug der Epoché zu befragen (4.2.), und drittens Husserls konstitutive Klärung des Einheitssinnes von Welt darzulegen (4.3.).

#### 4.1. Die Urdoxa der Generalthesis

Husserls Methodik zur Erschließung der transzendentalen Subjektivität, die transzendente Epoché und Reduktion, weist eine dreißigjährige Entwicklungsgeschichte auf.<sup>119</sup> In diesem langen Zeitraum reflektierte Husserl sie immer wieder erneut, so daß es nicht erstaunt, daß sie nicht nur zu einem der von ihm selbst meist kommentierten Grundlagen seines Denken wurde, sondern auch Wandlungen durchlief. Im Zusammenhang unseres Themas kann nur auf einige zentrale Aspekte hingewiesen werden. Die Ursprünge der Reduktionsproblematik datiert Husserl selbst auf das Jahr

---

<sup>119</sup> Zu Epoché und Reduktion vgl. R. Boehm, „Die phänomenologische Reduktion“, in: ders., *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien (Phaenomenologica Bd. 26)*, Den Haag 1968, 119-140; ders., „Die konstitutive Leistung der Epoché“, in: ders., *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie II (Phaenomenologica Bd. 83)*, The Hague/Boston/London 1981, 67-80; E. Ströker, „Das Problem der epoché in der Philosophie Edmund Husserls“, in: *Analecta Husserliana 1* (1971) 170-185; E. G. Ballard, „On the Method of Phenomenological Reduction. Its Presuppositions“, in: L. E. Embree (ed.), *Life-world and Consciousness*, Evanston 1972, 101-124; J. San Martín, *Estructura del método fenomenológico*, Madrid 1986; R. Bernet, I. Kern und E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg 1989, Kap. 2.

1905.<sup>120</sup> Die erste ausführliche Darstellung dieser Methode gab er bekanntlich vor seinen Göttinger Studenten im Sommersemester 1907 (vgl. Hua II, 39-47), doch schon in der Vorlesung des Wintersemesters 1906/1907 kam er auf die „phänomenologische Reduktion“ zu sprechen (Hua XXIV, 212). In der Vorlesung vom Sommersemester 1907 handelt Husserl von der „erkenntnistheoretischen Reduktion“ (Hua II, 39, 43), die er auch dort terminologisch als „phänomenologische Reduktion“ faßt (ebd. 44 f.); auch spricht er in diesem Zusammenhang bereits von Epoché („epoché in Betreff alles Transzendenten“; ebd. 44). Die damit schon angedeutete terminologische Unterscheidung zwischen Epoché und Reduktion formulieren die *Ideen I* deutlicher: die „transzendentalphänomenologische“ (Hua III, 56), „phänomenologische“ (ebd. 57, 59) oder auch „transzendente“ (ebd. 59) Epoché dient zur Kennzeichnung der ‚negativen‘ Seite der Methode, der „Einklammerung“, „Ausschaltung“, „Urteilsenthaltung“ (ebd. 55),<sup>121</sup> während die „phänomenologische“ (ebd. 109) oder „transzendente Reduktion“ (ebd. 111), die sich zu einem System von Reduktionen ausbildet, die ‚positive‘ Seite, das durch Zurückführung freigelegte „reine Bewußtsein“ (ebd.), meint. Diese terminologische Fixierung bleibt konstant; noch in der *Krisis* bezeichnet die transzendente Epoché die Enthaltung (die eine „völlige Umstellung“ bedeute [Hua VI, 153]) von der universalen Vorgegebenheit der Welt als ermöglichende Voraussetzung der transzendentalen Reduktion, der „Reduktion ‚der‘ Welt auf das transzendente Phänomen ‚Welt‘ und damit auf ihr Korrelat: die transzendente Subjektivität“ (ebd. 155).

Auffallenderweise gebraucht Husserl zur Kennzeichnung der Reduktionsproblematik in der frühen Phase (in den Vorlesungen

---

<sup>120</sup> Vgl. Husserls Aufschrift auf dem Umschlag von A VII 25: „In Seefelder Blättern (1905) finde ich schon Begriff und korrekten Gebrauch der ‚phänomenologischen Reduktion‘“ (zitiert in: K. Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls [Husserliana Dokumente Bd. I]*, Den Haag 1977, 92).

<sup>121</sup> In der *Ersten Philosophie* bezieht Husserl die Rede vom ‚Ausschalten‘ bzw. ‚Einklammern‘ terminologisch auf die einzuklammernden Objekte (Hua VIII, 110 f.), während der Ausdruck „Außer-Spiel-Setzen“ korrelativ die Akte und Interessen bezeichnen soll, die sich auf jene Objekte richten (ebd. 110).

von 1906-1907) noch nicht den Begriff ‚transzendental‘, der dann in den *Ideen I* an zentraler Stelle steht. In der Tat weist dies auf einen wesentlichen inhaltlichen Unterschied hin: In der Vorlesung von 1907 wird die Möglichkeit entworfen, alle transzendenten Bestimmungen auszublenden und so den thematischen Blick auf das rein Bewußtseinsimmanente zurückzuführen. Demgegenüber geht es der in den *Ideen* geforderten Ausschaltung nicht um die Einklammerung einer Vielzahl von transzendenten Bestimmungen, sondern nur um eines: um die Enthaltung von der Generalthese der Welt. Daß das, was ‚Welt‘ hier für Husserl besagt, nicht als ein weiteres Moment zu mannigfaltig vermeinter Transzendenz hinzutreten kann, sondern eine eigene und höherstufige Art der Einklammerung voraussetzt, liegt in der Singularität ihrer Thesis (vgl. Hua VI, 146) begründet. Diese aber beschließt in ihrer Einheitlichkeit alle mögliche Transzendenz, ihre Einklammerung bedeutet zugleich die Einklammerung aller Transzendenz. Somit verkörpert die Position der *Ideen* nicht eine Alternative zum Standpunkt von 1906-1907, sondern stellt einen weiteren Schritt dar, der diesen Standpunkt integriert. Andererseits kommt Husserls früher Position der Reduktionsthematik gerade in Hinblick auf deren weitere Entwicklung Eigenständigkeit zu: Denn das, was Husserl in den Vorlesungen von 1906 und 1907 als Epoché und Reduktion präsentierte, die Rückführung von Transzendenz auf die Immanenz des Bewußtseins, ähnelt dem Reduktionsverfahren der phänomenologischen Psychologie, das er als eigenständige Methode wie auch mit Blick auf deren Funktion als Vorstufe für die transzendente Reduktion (und hierin als Variante zum Cartesianischen Weg)<sup>122</sup> konzipierte.<sup>123</sup> So kann mit Recht gesagt werden, daß Husserls

---

<sup>122</sup> Zu Husserls Wegen der Epoché und Reduktion vgl. die Arbeit von Iso Kern, „Die drei Wege zur transzendentalphänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls“, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 24 (1962) 303-349.

<sup>123</sup> Die Reduktion, die die phänomenologische Psychologie begründet, bezeichnete Husserl zumeist als „phänomenologische“ (vgl. Hua IX, 187; Hua VIII, 109, Anm. 1, parallel zur „phänomenologischen epoché“ [108]), also mit derselben Terminologie, die zur Kennzeichnung des Reduktionsverfahrens schon in den Vorlesungen von 1906-1907 diente.

transzendente Version der Phänomenologie erst mit den *Ideen* öffentlich in Erscheinung trat.

Den Unterschied zwischen phänomenologischer und transzendentaler Epoché ist vor allem ein zweifacher. Den einen Unterschied verdeutlicht Husserl mit dem Hinweis auf zwei prinzipiell verschiedene Weisen, wie Epoché ansetzt: ob sie die Geltungsthese einzelner Erlebnisse oder die universale Vorausgeltung der Welt selbst in Klammern setzt. Das eine Mal teilt sie sich in eine Mannigfaltigkeit von Einklammerungen auf,<sup>124</sup> das andere Mal ist sie ein singulärer Akt. Nur letzterer bahnt Husserl zufolge einen möglichen Zugang zum Transzendentalen. Husserl ist der Auffassung, daß es möglich sei, „Erfahrungen von Weltlichem nicht bloß einzelweise“ (Hua III, 56) einzuklammern, sondern den Boden aller Geltungen selbst. Noch in der *Krisis* heißt es, daß Enthaltungen „vom Vollzug einzelner Geltungen“ nur jeweils „einen neuen Geltungsmodus auf dem natürlichen Weltboden“ verschaffe (Hua VI, 153; vgl. Hua VIII, 153) und somit von der „universalen“, transzendentalen Epoché unterschieden werden müsse, welche allein „mit einem Schlage den durch die Gesamtheit des natürlichen Weltlebens und durch das gesamte (ob verborgene oder offene) Geflecht der Geltungen hindurchreichenden Gesamtvollzug außer Aktion setzt“ (Hua VI, 153; ebenso Hua VIII, 162, Hua XV, 549; vgl. Hua VIII, 129, 143, 445). Dieses ‚Geflecht der Geltungen‘ bestimmte Husserl in den *Ideen* bereits als den „universalen Erfahrungshorizont“ (Hua III, 56; vgl. Hua VIII, 434): Eben dieser Horizont wird durch die Einklammerungen einzelner Geltungen nicht tangiert. Die Forderung nach Einklammerung einer generellen These wird also mit der Erkenntnis begründet, daß alle Einzelerfahrung in offen-endloser Horizontvorzeichnung steht. Eigenartigerweise hatte Husserl seine Forschungen zur Horizontverweisung von Wahrnehmung und Vorstellungsweisen, die er

---

<sup>124</sup> „In dieser Art kann ich in Bezug auf jeden Akt, den ich geradehin vollzog, eine ‚phänomenologische‘ epoché vollziehen, [...] in einem [...] beschränkten und keineswegs transzendentalen Sinn.“ (Hua VIII, 108)



zeitgleich mit der Entdeckung der phänomenologischen Reduktion unternahm,<sup>125</sup> erst später mit dieser in Beziehung gebracht.

Nun tritt in Husserls späterer Fassung der phänomenologischen Psychologie die Epoché nicht mehr nur als Fortsetzungsgeschichte auf, sondern ebenso als eine universale Epoché (vgl. z. B. Hua IX, 282). Auch diese Epoché schaltet das Tendieren eines verobjektivierenden Weltbezugs aus, doch im Gegensatz zur Epoché der transzendentalen Einstellung - und das ist der zweite Unterschied von psychologischer und transzendentaler Epoché - verschafft die Epoché der phänomenologischen Psychologie keinen Zugang zu den diesen Weltbezug überhaupt erst bildenden subjektiven Vermögen, sondern führt lediglich an die Grenze dieses Zugangs: Sie bringt „die so und so *bewußte* [...] Welt ‚*als solche*““ (ebd.) vor den Blick, macht sozusagen vor dem Geltungsganzen ‚Welt‘ halt.

Epoché als Einklammerung, Enthaltung ist nicht so aufzufassen, als ob es in ihr lediglich um die Außer-Kraft-Setzung einer jederzeit prinzipiell verfügbaren Theses ginge. Epoché besagt nicht nur den bloß negativen Akt der Wegnahme von etwas, das da ist, sondern die Freilegung von solchem, das zuvor gerade nicht ‚da‘, weil vorgegeben war: die universale Glaubenthesis; die Epoché ist, wie E. Ströker bemerkt, „*Aufdeckung dieses Glaubens als Glaube*“<sup>126</sup>. In dieser Freilegung zeigt der Glaube sich erst dann, wenn er eingeklammert ist; es gibt nichts vor der Epoché, das ihn sichtbar machen würde. Dies weist auf das Problem der Motivation für den Vollzug der Epoché hin: Die Epoché scheint sich nur aus sich selbst begründen zu können. Es ist fraglich, ob sie ausschließlich ein logischer Denkvollzug ist bzw. in einem solchen allein zugänglich wird oder ob sie nicht eine eigene Weise der Erfahrung darstellt und existenzielle Dispositionen voraussetzt, die aber wiederum nur hinleitende, nicht begründende Funktion hätten (s. u. III.2.3. und IV.3.).

---

<sup>125</sup> Ludwig Landgrebe verweist auf die Rolle, die Husserls diesbezügliche Analysen sowie die phänomenologische Reduktion für die Herausbildung des Problembewußtseins von ‚Welt‘ gespielt haben (vgl. *Der Weg der Phänomenologie*, a.a.O. 42).

<sup>126</sup> E. Ströker, „Das Problem der *epoché* in der Philosophie Edmund Husserls“, a.a.O. 176.

Das, was Husserl unter der Generalthese der natürlichen Einstellung begreift, ließe sich mit dem Satz ‚Die Welt ist‘ ausdrücken (vgl. Hua III, 52 f.), wobei jeder Bestandteil dieses Satzes auf einen Problemzusammenhang hinweist: Fraglich ist die Welt als ‚die‘ Welt, und fraglich ist, in welcher Weise ihr Sein zukommt. Mit Blick auf die Generalthese spricht Husserl von der „Vorgegebenheit“ der Welt. Diese Vorgegebenheit meint das Vorgegebene, das jedes Gegebene, das Gegebene in der Welt ist, immer schon voraussetzt, das nicht im Verfügungsbereich mundaner Einstellung liegt und sich somit dem Gegebenwerden entzieht (vgl. Hua VI, 149). Vorgegeben ist die Geltung der einen Welt, weil das natürliche Bewußtsein in seinem „Wachleben“ (ebd. 145) die universale Seinssetzung von Welt stets unausdrücklich und von ihm uneinholbar vollzieht: Die Generalthese geht allen möglichen Einzelsetzungen, sie fundierend, voraus und wird von Umwertungen und Umbestimmungen des Weltlebens nicht betroffen. Daher stellt sich im Weltleben trotz partieller Durchstreichung eine Einstimmigkeit immer wieder her, und zwar vermöge einer sich durchhaltenden Einheit des Erfahrungslebens, in der die Tendenz waltet, auch unerwartete Evidenz in den bisherigen Erfahrungsverlauf zu integrieren. Sofern diese Einheit selbst, als einheitliche Setzung von Welt, aller Modalisierung entzogen bleibt, ist Setzung von Welt eine These, die über alle Modalisierbarkeit hinaus ist: Sie ist die transzendente Struktur des setzenden Lebens selbst, das nie bei einem Gegenständlichen stehenbleiben kann, sondern von den Horizonten, in denen jedes Gegenständliche steht, in die Endlosigkeit möglicher weiterer Erfahrbarkeit fortgewiesen wird, und das vorgängig das ‚Feld‘, in das dieses umfassende Können hineinweist, als wirklich setzt. Solange Weltleben in der Weltthese, dem „universalen Vorurteil der Positivität“ (Hua VIII, 461), lebt, vermag es ‚Welt‘ nie vor sich zu bringen. Solcherart ist Welt „die beständige Prämisse, auf welcher unausgesprochen das ganze natürliche Leben - und so das aller positiven Wissenschaften - beruht“ (ebd. 459).<sup>127</sup>

---

<sup>127</sup> Alles thematische Interesse tendiert innerhalb der Welt, in Interessenhorizonten als Sonderwelten: „In der besonderen Welt allein thematisch [...] lebend, ist also

Statt ‚Generalthesis‘ verwendet Husserl auch die Bezeichnung „Urdoxa“ (oder „Urglaube“, Hua III, 216); dies weist darauf hin, daß es sich bei dieser Thesis um ein ursprünglich doxisches Bewußtsein handelt. ‚Urdoxa‘ gebraucht Husserl jedoch in einem zweifachen Sinn: nicht nur zur Bestimmung der Generalthesis als solcher, sondern auch um damit, wie erwähnt, die „unmodalisierte‘ Urform der Glaubensweise“ (ebd. 215), die schlichte Glaubensgewißheit, in der ein jeder Wahrnehmungs- oder Anschauungsgegenstand gegeben ist, zu kennzeichnen, die schon Thema der intentionalen Psychologie ist.<sup>128</sup> Doch beides, die Urform einer jeden doxischen Modalität und die Generalthesis hängen offenbar eng zusammen. Bedeutet dies, daß ‚die‘ Generalthesis nur gleichsam die Summe urmodaler Anschauungsweisen wäre, oder ist sie demgegenüber doch noch etwas anderes?<sup>129</sup> Ein Schlüssel für die Beantwortung dieser Frage könnte darin liegen, das genuine theoretische Verfahren zu befragen, das die Generalthesis als solche vor den Blick bringt.

Husserl weitet den Begriff der Thesis gegenüber dem üblichen Sprachgebrauch erheblich aus. Er bezieht den Begriff nicht nur auf logische Entitäten, sondern auf das gesamte positionale, seinssetzende Bewußtseinsleben und ebenso noch auf das neutrale, aber potentiell in ein seinssetzendes überführbare: „Jedes Bewußtsein

---

Lebenswelt unthematisch, und solange sie es bleibt, haben wir unsere besondere Welt, allein als Welt thematisch als unseren Interessen-Horizont.“ (Hua VI, 459) - Den Weltglauben in der Form, daß in ihm das Lebensinteresse standhaltender Befriedigung sich ausspricht, bezeichnet Husserl als „praktische Generalthesis“: den „Glauben, daß in der Welt ein befriedigendes menschliches Leben durchzuführen sei“ (B I 21 IV, 5). Der Gehalt dieses Glaubens bezeichnet die Art und Weise, wie der Weltglaube für das Weltleben in gewisser Weise thematisch werden kann. Zugleich wird deutlich, daß die das Lebensinteresse wie die Lebenssorge in ein umfassende Selbsterhaltung im Weltglauben nicht nur ihre Verankerung besitzt, sondern Form, Erscheinungsform des Weltglaubens ist: der Weltglauben selbst im Modus des vollen praktischen Weltlebens.

<sup>128</sup> Korrelativ dazu steht die von Husserl gesehene Möglichkeit der Einklammerung einzelner gesetzter Gegenstände: „In diesem Falle ist gemeint, daß *jede auf diese Gegenständigkeit bezogene Seinsthesis auszuschalten* und in ihre Einklammerungsmodifikation zu verwandeln sei.“ (Hua III, 56)

<sup>129</sup> In den *Ideen* betont Husserl, daß sie „natürlich *nicht in einem eigenen Akte*, etwa in einem artikulierten prädikativen Urteil *über* Existenz“ besteht (Hua III, 53).



ist entweder aktuell oder potentiell ‚thetisches‘.“ (Ebd. 242) Die Grundklasse der positionalen Akte bilden für ihn die doxischen Akte, die Akte der Wahrnehmung und Erfahrung und ihrer Modalitäten,<sup>130</sup> in denen alle höherstufigen Akte wie Akte der Gemüts- und Willenssphäre, wertende und praktische Akte gründen. So kann Husserl den Satz formulieren, daß „die doxischen Modalitäten und darunter in besonderer Weise die doxische Urthesis, die der Glaubensgewißheit, den einzigartigen Vorzug“ besitzen, „daß ihre positionale Potentialität die ganze Bewußtseinssphäre übergreift“ (ebd. 243). Das Fazit ist dann: „*In allen thetischen Charakteren stecken in dieser Art doxische Modalitäten* und, wenn der Modus der der Gewißheit ist, doxische Urthesen [...]“. (Ebd. 244) Wir sahen bereits, daß für Husserl die doxischen Akte die Grundlage theoretischer und logischer Explizierbarkeit darstellen; damit, daß er den doxischen Akten eine derartige Universalität bezüglich des Bewußtseinslebens zuspricht, kommt er zu dem Schluß, daß jeder Akt und jedes Aktkorrelat „in sich ein ‚Logisches‘“ berge, das im impliziten Fall logisch zu explizieren sei (ebd.). Folglich sind „alle Akte überhaupt - auch die Gemüts- und Willensakte - ‚objektivierende‘“,<sup>131</sup> „Gegenstände ursprünglich ‚konstituierend‘“ (ebd.; vgl. Hua IV, 16 f.). Dies bedeutet, daß zwar nur das wache cogito des doxischen Bewußtseins (also nicht jedes doxische Bewußtsein überhaupt) „aktuelle Objektivierung“ vollzieht, daß aber alles übrige doxische und nicht-doxische Bewußtsein „potentiell objektivierend“ ist (Hua III, 244). Husserl bezeichnet diesen in den *Ideen* ausgesprochenen Sachverhalt als „die tiefste der Quellen, aus denen die *Universalität des Logischen*“ zu entnehmen ist (ebd.). Hier liegt der Grund für seine Ausweitung des Logik-Begriffs, wie sie vor allem in den Jahren nach den *Ideen* in seinen Analysen zu einer transzendentalen Logik Gestalt annahm. Die transzendente Logik konzipierte Husserl bekanntlich als eine genetische Theorie der

---

<sup>130</sup> Zu Husserls Modallehre vgl. die detaillierte Untersuchung von F. Belussi, *Die modaltheoretischen Grundlagen der Husserlschen Phänomenologie*, Freiburg/München 1990.

<sup>131</sup> Zu den Antinomien in Husserls Unterscheidung der Akte in objektivierende und nicht-objektivierende vgl. U. Melle, „Objektivierende und nicht-objektivierende Akte“, in: S. IJsseling, *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, a.a.O. 35-49.



Bewußtseinskonstitution, welche alle Sinnbildung in ihrer Bewußtseinsgenese aufklären soll, d.h. die transzendente Befragung ist eine *logifizierende* (im Sinne von Husserls Logik-Begriff). Dies verweist auch auf den für die Klärung der Generalthesis zuständigen Logos.

#### 4.2. Die transzendente Epoché

In den *Ideen* führt Husserl die transzendente Epoché in einer Parallelisierung mit dem Cartesianischen Zweifelsversuch ein. Er betont, daß dieser Vergleich „nur als methodischer Behelf“ dienen soll (Hua III, 54). Das Ergebnis dieses Vergleichs ist, daß der Zweifel (jeder Zweifel) sowohl die Seinsmaterie wie die Seinsthesis des zu Bezweifelnden aufhebt (ebd.). Dieses Moment der Einklammerung, der Ausschaltung, „das offenbar nicht an das Phänomen des Zweifelsversuches gebunden“ ist (ebd. 55), ist es, das nun auch die Epoché kennzeichnen soll. Ein weiteres Moment hebt Husserl hervor, das die transzendente Epoché mit dem Zweifelsversuch, ja mit jeder Urteilsenthaltung gemeinsam hat: Sie sei ein Akt der „Freiheit“ (ebd. 54 ff.),<sup>132</sup> was besagen soll, daß sie zum frei-vermöglichen Verhalten des Ich, zu seinem ‚ich-kann‘ gehört. Gleichzeitig wird auch der Unterschied deutlich, weshalb Epoché nicht eine Art des Bezweifeln darstellt. Im Zweifelsversuch, so schreibt Husserl, „vollzieht sich die ‚Ausschaltung‘ in und mit einer Modifikation der Antithesis, nämlich mit der ‚Ansetzung‘ des Nichtseins, die also die Mitunterlage des Zweifelsversuches bildet“ (ebd. 55); d. h., der Zweifel möchte zu einer Entscheidung zwischen Sein oder Nichtsein kommen, er besitzt ein direktes Interesse an einer solchen Entscheidung, das ihn selbst motiviert und das ein Seinsinteresse an dem ist, was er bezweifeln will.

Anders das Vorgehen der transzendentalen Epoché: Ihr Verfahren zur Aufhebung der Thesis impliziert kein Interesse an der Generalthesis, ja der Sinn ihrer Aufhebung liegt gerade darin, daß nur

---

<sup>132</sup> „In Beziehung auf *jede* Thesis können wir und in voller Freiheit diese eigentümliche *epoché* üben [...]“ (Hua III, 55)

das Gebundensein an diese Thesis bzw. Interessen, die mit ihr verknüpft oder aufgrund ihrer Setzung möglich sind, aufgehoben werden sollen und nicht die Thesis selbst: „Die Thesis, die wir vollzogen haben, geben wir nicht preis, wir ändern nichts an unserer Überzeugung, die in sich selbst bleibt, wie sie ist [...].“ (Ebd. 54) Epoché ist Neutralisierung, doch eine solche, die nicht Setzungen eines doxischen oder praktischen Bewußtseins im Horizont des Weltlebens modifiziert (vgl. Hua IV, 262 f.), sondern auf die Neutralisierung der Weltthesis selbst zielt. Gleichwohl verdankt sich die Möglichkeit zur Epoché dem Umstand, daß Neutralitätsmodifikation „eine grundwesentliche Eigentümlichkeit alles Bewußtseins überhaupt betrifft, die sich im Verhalten zur aktuellen urdoxischen Setzbarkeit oder Nichtsetzbarkeit ausdrückt“ (Hua III, 232).

Auf die Aufhebung des Gebundenseins an die Thesis weist Husserls Rede von der ‚uninteressierten Einstellung‘ (vgl. z.B. Hua VIII, 96) desjenigen, der die Epoché vollzieht, des ‚phänomenologischen Zuschauers‘, hin. Der uninteressierte Zuschauer Husserls ist nicht einer, der gleichgültig bei etwas zusieht, was vor ihm abläuft, er ist weder selbst ohne Interesse noch ‚bloßer Zuschauer‘, passiver Betrachter. Die Rede vom Uninteressiertsein soll vielmehr zum einen auf die Einklammerung alles im Horizont der Grundtendenz des Weltlebens sich auslebenden Interesses hinweisen und zum anderen belegen, daß der Epoché Übende auch bezüglich der Generalthesis, die er sichtbar werden läßt, nicht in einem Interessenverhältnis vom Stil des Weltlebens steht. Auf das Vermögen zu dieser Einklammerung verweist die Freiheit, die Husserl dem Epoché Übenden zuspricht.<sup>133</sup> Sie ist damit eine ‚höhere‘ Form der Freiheit als diejenige, die einen Zweifelsversuch ermöglicht: Denn das Ausschalten eines Interesses besagt stets die Einklammerung *meines* Interesses oder eines Interesses, das *ich selbst* teile, ansonsten wäre sie mit einem Zweifelsversuch identisch (‚ich zweifle an der Angemessenheit seines Interesses‘ etc.). Die Freiheit zu dieser Ausschaltung des Interesses besagt also die Ermöglichung eines Selbstbezugs, einer Stellungnahme zu sich selbst, eine Rück-

---

<sup>133</sup> „Nur durch die *freie Tat der Urteilsenthaltung*“ könne „jene Einstellung des unbeteiligten Betrachtens zustandekommen“ (Hua VIII, 98).

bezogenheit, nicht nur einen Direktbezug wie im Fall eines Zweifels. Doch noch mehr: Die Einklammerung jemeiniger Interessen und schließlich der Setzung der Generalthese selbst verlangt nach einem ‚höheren‘ Ermöglichungsraum als etwa die Ausschaltung eines einzelnen Urteils, sie setzt in diesem Sinn eine einzigartige Freiheit voraus, die so singular ist wie die Generalthese selbst. Diese Freiheit, die einen höheren - für Husserl den höchsten - Grad des Selbstbezugs ermöglicht, stellt für ihn ein Faktum dar, wobei jedoch, so Husserl, gefragt werden müsse, welche besondere Motivation die Übernahme dieser Freiheit veranlassen könnte.<sup>134</sup> Dies verweist auf einen vorgängigen Frei-Raum, der diese Freiheit in ihrer Aktualisierbarkeit ihrerseits ‚ermöglicht‘ (vgl. unten III.2.3.).

Schaltet der ‚uninteressierte Zuschauer‘ der transzendentalen Epoché die Setzung der Generalthese und alles mit ihr verbundene Interessenleben aus, so besitzt er doch gleichwohl an diesem ganzen Vorgang ein fundamentales Interesse. Bezüglich der phänomenologischen Epoché formuliert Husserl die Sätze: „Ich, als reflektierendes Ich, bin nicht in jeder Hinsicht uninteressiert. Ich vollziehe ja einen Akt, betätige ein Erkenntnisinteresse [...].“ (Ebd. 97)<sup>135</sup> Das Interesse des Epoché-Vollziehenden ist für Husserl also das theoretische. Auch die phänomenologische Epoché schaltet das jemeinige Interessenleben aus, aber so, daß alles mein Ichleben Transzendierende der Einklammerung verfällt und „mein Wahrnehmen in seinem puren Eigensein“ (ebd.) offenliegt.<sup>136</sup> In der Ausschaltung

---

<sup>134</sup> Schon in Hinblick auf die phänomenologische Epoché formuliert Husserl die Sätze: „Schlicht reflektierend, kann ich nicht anders, als mit mir selbst zu sympathisieren, als, über mich reflektierend, meine Interessen zu übernehmen. Eine *besondere Motivation* muß mich erst von dieser Sympathie *befreien* und es dadurch ermöglichen, daß ich zum reinen Betrachter meiner selbst werde, oder zum Betrachter meines reinen Selbst und des jeweiligen rein in sich und für sich genommenen Aktes.“ (Hua VIII, 98)

<sup>135</sup> Mit Bezug auf die Epoché der phänomenologischen Psychologie spricht Husserl von einer „Interessen-Änderung“ (Hua IX, 189): vom „Interesse auf das objektiv Seiende“ hin zum „Interesse für das Subjektive“ (ebd. 190).

<sup>136</sup> „Gerade dadurch, daß ich jeden Vollzug eines am wahrgenommenen Sein [...] sich mitbeteiligenden Interesses unterlasse, also in dieser Richtung nichts von einem Mitglauben betätige, ist für mich nichts da als das rein Subjektive, und mein theo-

meiner Interessen und der gleichzeitigen Freilegung meiner Akte und ihrer Korrelate in ihrem Eigensein liegt für Husserl mithin kein Widerspruch. Dies wird deutlicher, wenn man jene Paradoxie berücksichtigt, daß für Husserl die Person vor dem Vollzug der ethisch-praktischen bis hinauf zu den phänomenologischen Reflexionen nicht ‚sie selbst‘ ist, da sie vermöge ihrer transzendentalen Verfassung in der universalen Ich-Mensch-Apperzeption immer schon an die Objekte verwiesen ist. Mit der Unterbindung dieser universalen Apperzeption ‚negiere‘ ich mich als Mensch-in-der-Welt und erhalte mich doch auf einer anderen Stufe insofern, als ich jetzt das, was *mich* noch mit der Universalapperzeption des Ich-Mensch bestimmte und bestimmt, erkenne und so einen Zuwachs an ‚Verselbstung‘ gewinne.

Weil die Ausschaltung eines Interesses an einer Thesis bzw. einer Interessenrichtung aufgrund einer Thesis mit der Stiftung eines neuen Interesses einhergeht, kann sie nicht ein nur privativer Akt sein (vgl. Hua III, 54, Hua VIII, 98). Husserl bezeichnet sie als eine „*eigenartige Bewußtseinsweise*, die zur ursprünglichen schlichten Thesis (sei sie aktuelle und gar prädikative Existenzsetzung oder nicht) hinzutritt und sie in einer eben eigenartigen Weise umwertet“ (Hua III, 55).<sup>137</sup> Als „Umwertung“ (ebd.) und als neues Interesse muß ihr aber Seinsgeltung zukommen. Der phänomenologische Psychologe, der alles geradehin Geltende außer Geltung setzt, legt das reine Aktleben frei, das „in Erfahrung setzbar ist“ (Hua VIII, 110): „Rein phänomenologisches Interesse ist dasjenige Seinsinteresse, das überall noch möglich ist, wenn ich alle sonstigen Interessen, nämlich alle Interessen, die ich als geradehin Akte vollziehendes Ich hatte, ausschalte.“ Husserl fügt hinzu: „Das Sein, den Wert, den Zweck, den ich als phänomenologischer Betrachter nicht mehr im normalen Sinn ‚habe‘, habe ich doch in einem anderen und modifizierten Sinn beständig.“ (Ebd.) Das Interesse des phänomenologischen Psychologen ist „reines Interesse am subjektiven Sein“ (ebd. 108).

---

retisches Interesse betätigt sich in Betrachtung und Bestimmung eben dieses rein Subjektiven und seiner rein immanenten Gehalte.“ (Hua VIII, 97)

<sup>137</sup> Vgl. E. Ströker, a.a.O. 176.



Wie verhält es sich aber im Fall der Einklammerung der Generalthesis? Kann da die Einklammerung selbst noch seinssetzend sein, wenn sie die universale Geltung von Sein ausschalten soll? Sie installiert sich als Umwertung, Umstellung mit einem neuen, eigenen Interesse - ist dies denkbar ohne eine implizite Setzung von Sein? Die Frage könnte in einer erneuten Reflexion, einer Reflexion auf den phänomenologischen Akt der Epoché selbst, zu beantworten sein. Zeigt diese Reflexion dann in der Tat einen Akt, der seinssetzend ist, oder ist er selbst von der Ausschaltung mitbetroffen?<sup>138</sup> Einen Hinweis liefert ein von Husserl um 1924 verfaßter Text, der als Beilage XXI dem zweiten Teil der *Ersten Philosophie* nachgestellt ist (ebd. 439-443). Hier spricht Husserl davon, daß auch im Fall der transzendentalen Epoché (und nicht nur der phänomenologischen, vgl. ebd. 138) eine Reflexion auf diesen Akt möglich ist, die diesen als latent fungierenden patent macht: Die Epoché, die selbst fungierendes Leben aufdeckt, ist ihrerseits „wieder fungierendes Erfahren, Denken und Erkennen“ (ebd. 440). Latentes Fungieren scheint zunächst ohne Setzung von Sein nicht denkbar zu sein, zumal die transzendente Subjektivität in ihrem anonymen Fungieren stets Seinsgeltung ausbildet. Des weiteren betont Husserl, daß die Welt auch während der Epoché bleibt, was sie ist. Dies besagt offenbar, daß die Weltgeltung erhalten bleibt, daß sie nicht zerstört wird, sondern im Bewußtseinsleben weiterströmt.<sup>139</sup> Worin besteht dann aber die Ausschaltung der Seinsthesis, wenn die Weltgeltung gar nicht unterbrochen werden kann? Husserl selbst gibt einen Hinweis: Die Einklammerung der Generalthesis erfolge nur *im Thematischen* (vgl. z. B. Hua VIII, 431, 440; Hua IX, 190; Hua XIII, 208). „Aber die Welt [...] ist nicht

---

<sup>138</sup> Diese Reflexion einer ‚Phänomenologie der Phänomenologie‘ ist das zentrale Thema der von Eugen Fink verfaßten *VI. Cartesianischen Meditation* (Hua.Dok. II,1).

<sup>139</sup> „Eben dieses im natürlichen Leben [...] im voraus Für-mich-Sein ‚der‘ Welt inhibiere ich, ich nehme ihm die Kraft, die mir bisher den Boden der Erfahrungswelt gab, und doch geht der alte Gang der Erfahrung weiter wie bisher, nur daß diese Erfahrung, in der neuen Einstellung modifiziert, mir eben den ‚Boden‘ nicht mehr liefert, auf dem ich bisher stand.“ (Hua III, 56; Hervorhebung von mir) - „Die Welt erscheint weiter, wie sie erschien, das Weltleben ist nicht unterbrochen.“ (Hua XXVII, 171) - Vgl. auch HuaDok II,1, 210.

verschwunden, nur daß sie während der konsequent durchgeführten Epoché im Blick steht rein als Korrelat der ihr Seinssinn gebenden Subjektivität, aus deren Gelten sie überhaupt ‚ist‘“ (Hua VI, 155). Bedeutet dies, daß nur im thematischen Blick der Epoché die Ausschaltung der Weltsetzung erfolgt (aber dabei Welt als Phänomen erhalten bleibt), während die Epoché als fungierender Akt sich nur auf dem Boden der Weltgeltung vollziehen kann? Dagegen spricht jedoch die Grundeinsicht der Phänomenologie, daß aufgrund des Korrelationsverhältnisses von Akt und Intentionum beiden die gleichen Seinscharaktere zukommen: Ein neutralisiertes Intentionum ist eben Ergebnis eines seinerseits neutralisierenden Aktes.

Damit bietet sich für das Problem, ob der Aktvollzug des Epoché übenden Phänomenologen seinerseits seinssetzend ist oder nicht, diese vorläufige Lösung an: 1. Die Ausschaltung der Weltthese erfolgt im Thema des neutralisierenden Aktes der Epoché, d. h., ein zweiter Akt, derjenige der Epoché, richtet sich auf das im natürlichen Wachleben dahinströmend In-Geltung-Haben der Weltsetzung. Sein Intentionum ist diese Weltgeltung im Wie ihres Erlebnisvollzugs, und er schaltet die gesamte Struktur der Horizontgeltung des Weltlebens aus. 2. Der Akt der Epoché selbst steht als neutralisierender in keiner Seinstendenz. 3. Er besitzt jedoch, als ‚eingebettet‘ in das Aktgefüge einer Person, einen in der Zeit seiner Durchführung zwar unthematischen, doch latent mitpräsentierten Horizont universaler Weltgeltung. In diesem Horizont ist das Interesse des Phänomenologen an der Durchführung der Epoché und des nachfolgenden Aufbaus der transzendentalen Phänomenologie lokalisiert und damit ebenso sein freier Willensentschluß, die Epoché zu vollziehen. Jedes ‚verharrende‘ Interesse ist aber eine Habitualität, und so stellt auch die transzendente Epoché für Husserl „keineswegs einen vorübergehenden und in den Wiederholungen zufällig und vereinzelt bleibenden Akt“ dar, sondern eine „habituelle Einstellung, zu der wir uns ein für allemal entschließen“ (Hua VI, 153).<sup>140</sup> Es wird zu prüfen sein, ob dieser

---

<sup>140</sup> Die transzendentalphänomenologische Reduktion sei nicht „eine vorübergehende Glaubensenthaltung bezüglich des Seins der Welt, sondern als eine wil-

Sachverhalt nicht noch mehr differenziert werden muß (vgl. unten IV.2.).

Das Interesse des Phänomenologen, das die Durchführung der Epoché leitet, ferner der Akt der Ausschaltung selbst mit seinem Horizont latenter Weltgeltung sowie der Tatbestand, daß dabei das Gelten von Welt als ein fungierendes Gelten nicht unterbrochen wird, verweisen darauf, daß dieser Akt wenn auch selbst nicht seinssetzend, so doch in der Einheit der ihn vollziehenden Person in Seinssetzung eingelassen ist. Die Epoché ist somit in der Erlebniseinheit der sie vollziehenden Person gleichsam nur eine *weltsetzungsfreie Zone* inmitten der Totalität der Weltgeltung.

### 4.3. Einheit der Welt

Mit der Aufhebung des Interesses an einer Thesis löst eine Einzelepoché die Identifikation, die das Ich mit dieser Thesis eingeht. Das Verbundensein des Bewußtseinslebens mit der Generalthesis ist nicht von der Art einer Interessenstruktur, diese Thesis ist nicht vom aktiven Ich gesetzt, das sich vielmehr schon auf dem Boden ihrer Geltung vorfindet; und doch ist diese durch die Geradehin-Einstellung des Weltlebens bestimmte Gerichtetheit des Erlebens nur denkbar als eine im aktuellen Erleben immer wieder neu bestätigte Thesis. Diese Geradehin-Gerichtetheit der Generalthesis verweist das Erleben an die Welt als den „Horizont der ‚Termini‘“ (Hua VI, 180), in dem alle Abzweckungen des Weltlebens „terminieren“ (ebd.).<sup>141</sup> Da der in universaler Glaubenthesis aufgespannte Totalhorizont aller Abzielungen den Begriff von ‚Welt‘ in transzendentalphänomenologischer Hinsicht ausmacht, bezeichnet Husserl den die Glaubenthesis aufhebenden Akt der universalen Epoché als Vorgang der *Entweltlichung*: Die Entweltlichung führt ‚vor‘ die Verweltlichung, die Apperzeption des

---

lentlich fortdauernde, mich als Phänomenologen ein für allemal bindende“ (Hua XXVII, 171). Hier bindet also eine genuin transzendente Erfahrung die Person in der damit zugleich gestifteten Einheit ihres transzendentalen *und* mundanen Seins.

<sup>141</sup> „„Geradehin‘ besagt hier affizieren zu einer *terminierenden* Zuwendung zum Affizierenden.“ (Hua XIV, 461, Anm.)

Ich-Mensch, zurück, indem sie, diese Apperzeption in ihrem Funktionieren unterbindend, die Koordinaten außer Funktion setzt, in deren Netz Gegenstandskonstitution und ihre Horizontbildungen ablaufen. Als Horizont aller Termini ist die Welt auch der Horizont aller Interessen, und schon aus diesem Grund kann ihr korrelativer Glaube kein Interesse sein: Die universale Glaubensthese durchwirkt vielmehr alles Interessenleben, in jedem Einzelinteresse ist sie schon mitgesetzt und vorausgesetzt; in diesem Sinn umgreift sie auch alle einzelnen urdoxischen Bestände.

Den Einheitssinn der universalen Geltung ‚Welt‘ und damit die Bedingung der Möglichkeit einer jeden mundanen Auffassung von Selbigkeit der Welt zu klären, ist Husserl zufolge Aufgabe der auf der transzendentalen Epoché aufbauenden konstitutiven Analysen der transzendentalen Reduktion. Die Einheitsetzung von Welt verständlich zu machen ist für Husserl wie erwähnt eins mit der Frage, wie ‚die‘ Welt, die eine und selbe, im Wandel der subjektiven Gegebenheitsweisen ihre Seinsgeltung erhält. Da eine substanzhaft gedachte Einheit der Welt als Korrelat des welterfahrenden Lebens transzendentalphänomenologisch nicht auffindbar ist - auffindbar sind nur „noematische Inhalte“ in der Einheit ihrer jeweiligen „noematischen Gegenstände“ (vgl. *Ideen I*, §§ 129-131) mit der Verweisungsmannigfaltigkeit ihrer Horizonte - muß sie in ihrer Geltung, so Husserl, ein Produkt der transzendentalen Subjektivität sein.

Diesem Vorhaben, die einheitliche Geltung von Welt und korrelativ das einheitliche Bewußtsein von Welt als konstitutive Gebilde transzendentaler Subjektivität aufzuklären, widmete Husserl zahlreiche Analysen seiner genetischen Bewußtseinsforschungen der zwanziger und dreißiger Jahre. In der *Krisis* gibt er eine abschließende Charakteristik derjenigen Wissenschaft, die dies unternehmen soll: Es ist die zweite Wissenschaft von der Lebenswelt, die in einer zweiten, radikaleren (Hua VI, 151) Epoché und Reduktion im Ausgang von der ersten, ontologischen Lebensweltwissenschaft zu begründen ist. Diese rein transzendente Wissenschaft kennzeichnet Husserl als „Wissenschaft von dem universalen Wie der Vorgegebenheit der Welt, also von dem, was ihr universales Bodensein für jedwede Objektivität ausmacht“, gleich



„einer Wissenschaft von den letzten Gründen, aus denen alle objektive Begründung ihre wahre Kraft, die aus ihrer letzten Sinngebung schöpft“ (ebd. 149). Dieses Vorgegebensein von Welt aufzuklären, bedeutet für Husserl, „jenen subjektiven Wandel der Gegebenheitsweise, der Erscheinungsweisen, der einwohnenden Geltungsmodi“ herauszustellen, „welcher, ständig verlaufend, das einheitliche Bewußtsein des schlichten ‚Seins‘ der Welt zustande bringt“ (ebd.). Husserl spricht nicht nur von diesem Vorgegebensein der Welt, von ihrem „Bodensein“, er bestimmt Welt auch als Horizont, als Totalhorizont des Erfahrungslebens (ebd. 152): Kein einzelner Akt sei isoliert, er stehe vielmehr in einem „unendlichen Horizont inaktueller, in strömender Beweglichkeit mitfungierender Geltungen“, in einer „ständig strömenden *Horizonthaftigkeit*“ (ebd.). Wir sahen, daß dieser Befund für Husserl die ‚Epoché auf einem Schlag‘ erforderlich macht.

In der *Krisis*-Schrift wird weder deutlich, wie sich diese Bestimmungen des Boden- und Horizontseins bezüglich der Einheitskonstitution von Welt zueinander verhalten noch wie überhaupt die Genese dieser Konstitution aufzufassen ist. Husserl macht aber Andeutungen, die auf eine Spur verweisen: So ist beiden Zitatstellen, die einmal das Bodensein von Welt, das andere Mal ihr Horizontsein hervorheben, gemeinsam, daß in ihnen Bezug auf die Verlaufsstruktur des inneren Zeitbewußtseins genommen wird (der ‚ständig verlaufende subjektive Wandel‘, die ‚strömende Beweglichkeit‘ ‚strömender Horizonthaftigkeit‘). In der Tat stellen die von Husserl in der ersten Hälfte der zwanziger Jahre im Rahmen einer transzendentalen Logik durchgeführten genetisch-konstitutiven Analysen zur passiven Synthesis und einer Phänomenologie der Assoziation Stücke einer transzendentalen Lebensweltwissenschaft dar, insofern sie insbesondere die *Einheit* des Weltbewußtseins in ihrer Spannung zu der sich durchhaltenden oder Brüche erleidenden *Einstimmigkeit* des Weltbewußtseins behandeln (vgl. Hua XI). Husserl legte hierzu jedoch keinen systematischen Aufriß vor. Unsere Auslegung versucht aufzuzeigen, dabei an die Ausführungen zur Praxisbestimmung der intentionalen Psychologie anknüpfend, daß die beiden Bestimmungen von Welt als Boden- und Horizontsein unterschiedliche Akzente im selben Vollzug der Generalthesis setzen.

Einem ersten, die Sachverhalte von *Boden* und *Horizont* abstrakt sondernden Blick verweist ‚Boden‘ als doxische Bodengeltung auf den konstituierten Fonds an sedimentierten Sinngehalten, während der Begriff des Horizontes auf die offenen Implikationen aller konstituierten Sinngehalte aufmerksam macht. Der Welthorizont konstituiert sich im Fortgang der Wahrnehmung: Jedes Ding besitzt seinen Erfahrungshorizont, den Husserl als einen offen-unendlichen denkt und der letztlich auf den Totalhorizont der Welt verweist, der, während alle davorliegenden Horizontvorzeichnungen prinzipiell durch neue Erfahrung erfüllbar sind, unerfüllbar ist und bleibt. Nicht nur dieser letzte Horizont ist ‚Welt‘, sondern Welt konstituiert sich im ganzen Richtungssystem der Horizontvorzeichnungen und tendiert im umfassenden Horizont.

Das, was Husserl unter der einstimmig durchgehaltenen Erfahrungswelt versteht, läßt sich jedoch nur in einem Zusammenwirken von Welt als Boden und als Horizont denken. Jede Bodengeltung steht in Horizonten, und jede Horizontintentionalität ist auf Bodengeltung bezogen. Merkmale des Boden- und des Horizontseins lassen sich wechselweise auffinden; so wirken die sedimentierten Sinnbestände auch als Horizont, und die Struktur des Welthorizontes ist in seiner „Totalitätstypik“ ebenso eine Vorgegebenheit im Sinne eines Bodenseins. Vor allem aber ist im einstimmig verlaufenden Prozeß der Welterfahrung *Einstimmigkeit* selbst auf *Doxa* und auf Einheitsbildung verwiesen: Damit Erfahrung einstimmig verläuft, ist Husserl zufolge eine kontinuierliche Erfüllung vorgezeichneter Intentionen erforderlich, also errungene Habe als Ergebnis erfüllter Vorzeichnungen ebenso wie das Geflecht von Horizontverweisungen, die die Habe an neue Antizipationen ‚vermittelt‘. Der Begriff der Vernunftsetzung bringt dies prägnant zum Ausdruck: Vernunftsetzung ist als Setzung intentionaler Vorgriff, und zwar motiviert von errungener Fülle, Evidenz.

In den Analysen zur passiven Synthesis untersucht Husserl, wie im Ineinanderwirken von Erfüllung und Verweisung Assoziation eine Leervorstellung, eine „passive Intention“ (Hua XI, 76), weckt. Vor aller aktiven Zuwendung ist passive Intentionalität vermöge ihres Richtungssinns durch ein tendenziöses Streben gekennzeichnet, das auf Befriedigung hinauswill (ebd. 83). Das passive

Gerichtetsein definiert sich als ein Abzielen, das sich erst „Beim-Ziel-selbst-Sein“ der Erfüllung beruhigt (ebd. 84). Diesen Prozeß der passiven Intention auf Erfüllung bezeichnet Husserl als *Bewahrheitung*. Die Konstitution des ursprünglichen Zeitfeldes selbst ist für Husserl, wie bereits erwähnt, nur aufgrund von assoziativer Synthesis und passiver Intentionalität denkbar. Sie webt das Netz, das nicht nur alle aktive Ichzuwendung trägt, sondern auch den Zusammenhang des Weltbewußtseins bildet. Husserl zeigt, wie bezüglich des Vorgangs der Wiedererinnerung ein retentionales Datum vermöge assoziativer Weckung an affektiver Kraft gewinnt, um das Ich zu affizieren. Die Zuwendung des Ich kann auf zwei Weisen erfolgen: Einmal kann es bei einer bloßen rezeptiven Zuwendung sein Bewenden haben, welche nur eine erfassende (leere) Vorstellung ergibt. Zum anderen kann das Ich motiviert sein, durch einen eigens veranschaulichenden Akt, einer Wiedererinnerung, das Intendierte zu enthüllen. Was Husserl in erster Linie am Beispiel der reproduktiven Assoziation entwickelt, gilt analog für die antizipatorische Assoziation. Für die protentionale Linie der ursprünglichen Zeitkonstitution fungiert die kontinuierliche retentionale Linie assoziativ weckend, und diese Weckung setzt sich nach der Konstitution der protentionalen Leermeinung in der Veranschaulichung dieser Intention oder in der originären Wahrnehmung eines neuen Jetzt als Erfüllung der Intention fort. Diese „schon in der Sphäre der Passivität oder bloßen Rezeptivität“ statthabenden universalen „Funktionen der erfüllenden Bewahrheitung“ (ebd. 66) betreffen das gesamte Feld äußerer Wahrnehmung. Dies belegt auch, wie die assoziative genetische Struktur des inneren Zeitbewußtseins synthetisch vereinheitlichend am Werk ist, indem sie durchgängig Identität der Synthesis in allen Phasen herzustellen bestrebt ist: in der Verbindung zwischen Vergangenen und Jetzt durch die Ermöglichung der Reproduktion, in der Verbindung von Künftigem und Jetzt in der Ermöglichung der anschaulichen Antizipation: „In jeder Phase haben wir Urimpression, Retention und Protention, und Einheit kommt im Fortgang dadurch zustande, daß die Protention jeder Phase sich in der Urimpression der kontinuierlich angrenzenden Phase erfüllt.“ (Ebd.) Somit ist das Wahrnehmungserlebnis „ein stetiges Sich-erfüllen,



eben damit eine Einheit stetiger Einstimmigkeit“ (ebd.). Bewahrheitung, besagt, daß weder im Falle der Wahrnehmung noch der Wiedererinnerung faktisch eine volle Realisierung der intendierten Erfüllung zu erlangen ist: Bewahrheitung ist die in Schritten sich vollziehende relative Erfüllung vorgezeichneter Intentionen vor dem Hintergrund der „im Unendlichen liegenden Idee“ (ebd. 20) absoluter Selbstgegebenheit im Falle der Wahrnehmung und der „im Endlichen liegenden Idee“ (ebd. 275) im Fall der Wiedererinnerung. Damit ist Bewahrheitung eine stete ‚Mischung‘ von Intention und Erfüllung, von Intention, die im Vorgriff *Einheit* konstituiert und den Prozeß der Bewahrheitung immer weiter treibt, und Erfüllung, *Einstimmigkeit*, mit relativ bleibender Habe garantiert.

Sofern sich im Prozeß der Bewahrheitung aufgrund des in Horizonte Eindringenkönnens und aufgrund kontinuierlicher Erfüllungen der Vorzeichnungen die Idee einer vollkommenen, wenn auch faktisch nie zu erlangenden Selbstgebung konstituiert, tritt zu den Bestimmungen von Welt als Boden und Horizont die Bestimmung von Welt als *Idee* hinzu. Der Sinn von Welt als Idee wird dort gestiftet, wo Subjektivität ihr Absehen auf Dinge von den wirklich erfahrenen gegenständlichen Einheiten löst und ‚freischwebende‘ Komplexionen von solchen Einheiten bis hin zu einer umfassenden Einheit bildet (Typik bzw. Platonische Idee) oder ihr Tendieren von passiver Intention und Bewahrheitung auf dem Untergrund assoziativer Synthesis in den offen-endlosen Universalhorizont hinein kontinuierlich verlängert und in der Verlängerung ‚begrenzt‘, d. h. in einem idealen Pol festmacht, der als apriorische Entität zugleich über das Kontinuum hinaus und ihm vorweg gesetzt wird (Kantische Idee). Auch die Bestimmung von Welt als Idee ordnet sich den Bestimmungen von Boden und Horizont zu. So ist Roberto Walton zuzustimmen, daß für Husserl der universale Leerhorizont als Totalhorizont die gemeinsame Struktur darstellt, die schon erworbene Habe, immer neu erfolgende Antizipation und die Idee vollkommener Erfüllung verklammert,<sup>142</sup> sofern alle drei Momente

---

<sup>142</sup> „[...] daß ein und derselbe universale Horizont sich in einer bestimmten Hinsicht als Idee, in einer anderen als Boden darstellt.“ (Roberto Walton, „Welt als Horizont, Idee und Boden bei Husserl“ [für die Veröffentlichung vorgesehenes Manuskript]).



in solchem tendieren, das prinzipiell nicht mehr selbst gegeben werden kann.

Die Wirksamkeit des Weltglaubens resultiert aus einer gegenseitigen Wechselwirkung von Intention und Erfüllung im unabschließbaren Prozeß der Bewahrheitung. Zwar können Meinungen auch mittels anderer mit ihnen zusammenstimmender Meinungen in ihrem Glaubenscharakter bekräftigt werden (vgl. ebd. 99);<sup>143</sup> doch nur im Zusammenwirken der Intentionen in ihrer unablässigen Tendenz zur Bewahrheitung mit einer ebenso steten Gewinnung und einem bereits gewonnenen Bestand von Selbstgebungen, die in die Vergangenheit versinken und dort zum Ausgangspunkt für neue Intentionen, Intentionen der Weckung, werden können, konstituiert sich die Einheit des Weltbewußtseins und korrelativ die Einheit der Welt in Glaubensgewißheit.<sup>144</sup> Die

---

<sup>143</sup> Intentionen können anschaulichen Gehalt besitzen auch ohne aktuellen Rekurs auf Erfahrungsevidenz. Die Explikation dieses binnenintentionalen Gehalts nennt Husserl „Enthüllung“, im Gegensatz zur Erfüllung von intentionalen Vorzeichnungen durch Selbstgebung. Freilich wird man sagen müssen, daß aller binnenintentionaler Gehalt früherer Erfahrungsevidenz entstammt. - Somit ist G. Brand zuzustimmen, wenn er in seinem Aufsatz „Husserls Lehre von der Wahrheit“ (*Philosophische Rundschau* 17 [1969] 57-94) die Annahme, erst Erfüllung aufgrund von Erfahrungsevidenz stelle Wissen über die Wirklichkeit bereit, während Intentionen den Status ‚bloßer Meinungen‘ hätten, zurückweist. Das allen Erfahrungs- und Denkakten zugrundeliegende Gerichtetsein auf die Welt in schlichter Glaubensgewißheit sei, so Brand, alles andere als „bloße Intention“, „Bewußtsein als ein Leeres“ verstanden, „das von der Wirklichkeit erfüllt werden muß“ (62); tatsächlich setze „die als unerfüllt betrachtete Intention, die durch die Anschauung von der Sache erfüllt wird, eine Intentionalität voraus, die schon von der Sache herkommt und nicht erst auf sie hingehet“ (63).

<sup>144</sup> W. Marx resümiert seine Überlegungen zum Verhältnis von Lebenswelt und Sonderwelten bei Husserl (*Die Phänomenologie Edmund Husserls*, München 1987) mit der Feststellung: „Was bleibt nun vom Sinn der Welt erhalten? Erhalten bleiben die Bestimmungen einer offenen Totalität und Ganzheit, eines Einstimmigkeit und Zusammengehörigkeit begründenden Bodenseins und das zuletzt genannte Zwecktsein. Diese Bestimmungen haben eher mit den thetischen Charakteren der Setzungsart von Welt zu tun, so daß wir zu dem Ergebnis kommen, daß das, was Husserl unter dem Titel ‚Lebenswelt‘ dem Gehalt nach dachte, eigentlich eine Pluralität von Sonderwelten ist.“ (131) Marx arbeitet klar heraus, daß Einstimmigkeit und Einheit des Weltbewußtseins keine ‚substantiellen‘ Bestimmungen von Welt sind (auch die relativ verharrenden doxischen Gehalte sind in der Tat als Korrelate einer transzendentalen Aufklärung jeweiliger Umwelten, Sonderwelten anzusehen). Allerdings sind es gerade diese thetischen Charaktere, die für das

Einheit der Welt erweist sich in der transzendental-konstitutiven Befragung somit als das Geflecht passiver Intentionalität in seiner Ordnungsfolge tendenziösen Strebens. Die Einheit ‚der‘ Welt löst sich auf in die einheitliche Richtungsform dieses Strebens: „Der Welt entspricht für uns die universale Synthesis zusammenstimmender intentionaler Synthesen, zu ihr gehörig eine universale Glaubensgewißheit.“ (Ebd. 101) Dieser einheitlichen Richtungsform wächst als Konstitutionsgebilde ‚Welt‘ Seinssinn zu (vgl. EU 33) - sozusagen ‚primärer‘ Seinssinn -, den sie als universaler Weltglauben an alles seiend Vermeinte weitergibt. Einheit der Welt und universale Glaubensgewißheit sind also Korrelate; statt ‚Glaubensgewißheit‘ kann es auch heißen: universale Gewißheit vom „durchgehenden Bewußtsein einer und derselben Welt“ (Hua XI, 98). Einheit der Welt ist für Husserl vom transzendentalen Standpunkt mithin „ein universaler geistiger Erwerb“, „ein Sinngebilde“ (Hua VI, 115), ein „Geltungsganzes“ (ebd. 471). Dieses Geltungsganze ‚Welt‘ konstituiert sich aus sedimentierter Doxa, die aufgrund eines in ihr wirksam werdenden Richtungssinns in immer neuen Erfahrungsverläufen immer weiteren Zuwachs an Evidenz erhält. Mit der Seinskraft dieser erworbenen Habe entwirft die geradehin auf Gegenständliches (Innenhorizont) und über Gegenständliches hinaus (Außenhorizont) gerichtete Intentionalität den Raum für allen weiteren Verlauf des Erwerbenkönnens ins Offen-Endlose; mit der vereinheitlichenden Kraft der Intentionen motiviert Doxa die Setzung dessen, was selbst nicht gegeben, aber aufgrund des einstimmig Gegebenen als seiend geglaubt wird, zuhöchst den aufgespannten Raum selbst als den Totalhorizont aller in ihm terminierenden Abzielungen: als *die* Welt.

Wie sich für Husserl Welt im Ineinander von (relativer) Einstimmigkeit und Einheitlichkeit konstituiert, soll auch die Person als „Willenssubjekt“ (Hua IX, 413) in „Willensentschiedenheit“ ihr „gesamtes personales Leben zur synthetischen Einheit“ gestalten (Hua VI, 272), und zwar „in widerstreitloser Einstimmigkeit“ all ihrer Zwecke (Hua IX, 413). Hier ist es jene schon genannte

---

welterfahrende Leben Kohärenz stiften, so daß es verfehlt wäre, wollte man die Lebenswelt nur als Summe von Weltgehalten ansehen.

Einheitsstiftung eines sich in seinem Ganzheitscharakter überschaubaren Lebens, das die größtmögliche Gewähr für Einstimmigkeit bieten, d. h. Modalisierung weitgehend abwehren soll. Konzidiert Husserl, daß durch die Einnahme der transzendentalen Position die größtmögliche Übersicht über das mundane Leben als transzendentales erreicht ist, kann er diesem Befund ein wesentliches Indiz für die (permanent zu erneuernde) Erfüllung des mundanen Triebes auf Selbsterhaltung durch die transzendentalphänomenologische Theorie entnehmen.

Die Ausführungen dieses Teils begannen mit dem Hinweis auf Husserls Auffassung von der „Prinzipalkoordination von Ich und Welt“ und explizierten Husserls Auffassung bezüglich der Einheitsbildungen von Ich- und Gegenstandspol im Medium des welterfahrenden Lebens. Sofern für Husserl die Tendenz auf Selbsterhaltung für die universale Einheitsleistung des Weltlebens aufkommt, ist abschließend zu fragen, in welchem Zusammenhang Selbsterhaltung und die universale Geltung von Welt als Totalhorizont stehen. Es hieß zum einen, daß Selbsterhaltung im Rahmen der Ich-Mensch-Apperzeption zuerst an Binnenweltliches verwiesen sei, von da her motiviert werde. In diesem Sinn ist alle Weltpraxis vom Lebensinteresse, der Sorge um universale und standhaltene Befriedigung in allen Sonderinteressen, bestimmt. Zum anderen wurde zu belegen gesucht, daß die Bewegung der Selbsterhaltung letztlich nicht aus dem Binnenweltlichen verständlich gemacht werden kann. Kann dies jetzt, mit Blick auf den transzendentalen Sinn von Welt, genauer aufgewiesen werden?

Die Einstimmigkeit der Welterfahrung, die Kontinuität der Vernunftsetzungen, ist prinzipiell der Bedrohtheit ausgesetzt: In jedem Moment können erwartete Erfüllungen sich als Schein erweisen, kann Enttäuschung eintreten. Wir sahen, daß für Husserl die Möglichkeit von Enttäuschung die Lebenssorge motiviert, die Sicherung des Erfüllungstrebens zu intendieren. In der Struktur des Weltlebens selbst liegen jedoch schon Strategien bereit, gegen die Bedrohung der Modalisierung zu Feld zu ziehen. Indem nämlich Weltleben passive Intentionalität und die Tendenziosität des Bewahrheitungsstrebens ausbildet, rettet es in gewissem Sinn vor einem tatsächlichen Gleiten in den Abgrund der völligen Zerfa-



serung in einem nicht mehr zusammenstimmenden Erfahrungs-  
verlauf: Es garantiert, daß sich stets ein einheitlicher Zusammen-  
hang von Erfahrungsevidenzen, wenn auch von nicht erwarteten,  
herstellt. Auch die Bildung der Idee einer vollkommenen Erfülltheit  
- motiviert in der Vorstellung einer sich kontinuierlich erfüllenden  
Reihe von Selbstgebungen -<sup>145</sup> kann als ein Versuch gelten, die  
unsichere Wegstrecke der Vorzeichnungen dadurch gewisser zu  
machen, daß man sich im Vorgriff eines absoluten und als solchen  
im Unerreichbaren liegenden Zielpunkts versichert. Natürliches  
Weltleben nimmt vielleicht selbstverständlich an, daß alle Aus-  
richtung in etwas ‚Festem‘, Eindeutigem und damit relativ Sicherem  
tendiert, wenngleich dieses Feste zumeist nicht näher bestimmt sein  
mag. Zugleich geht Weltleben darauf, dieses ‚irgendwie Feste‘ zu  
sichern, ihm Namen zu geben (z. B. das All der Dinge). Die  
Namengebung ist der Beginn eines Prozesses der Substantialisie-  
rung von etwas, das nicht unter die Kategorie eines substanzhaften  
Seins zu bringen ist, und erreicht seinen Höhepunkt im Ideali-  
sierungsgeschehen der neuzeitlichen Mathematisierung der Natur  
(vgl. unten IV.1.).

Andererseits liegt in der Struktur von Intentionalität und Be-  
wahrheitung selbst der auslösende Faktor, der jene Bedrohung  
heraufbeschwört: Diese Struktur bildet den Maßstab, der es erst  
erlaubt, errungene Evidenz an der vorgezeichneten Erwartung zu  
messen. Solcherart ist das System von Intention und Erfüllung von  
einem eigentümlichen inneren Ungleichgewicht gekennzeichnet,  
indem es einem Faktor, dessen Entstehung es selbst ermöglicht hat,  
ohnmächtig gegenübersteht. Sichtbar wird dies im Strebensprozeß  
der Selbsterhaltung: Sofern Selbsterhaltung beständig in der Gefahr  
des Scheiterns von Absichten steht, läßt sie an sich selbst die innere  
Verwerfung des Gefüges von Intention und Erfüllung sehen und  
weist damit implizit darauf hin, daß sie selbst diesem Gefüge nicht  
entspricht. Nur weil sie ihm nicht entspricht, bildet sie sich mundan  
zur Sorge aus und sucht zuerst an den sichtbaren Dingen Halt zu

---

<sup>145</sup> Der „Glaube an ein wahres Sein der Welt: das ist eine regulative Idee, ebenso  
wie die Idee einer ethischen Menschengemeinschaft und meiner selbst als ethischen  
Ich“ (B I 21 IV, 37).



gewinnen. Auch dies läßt sich umkehren: Weil sich Selbsterhaltung im labilen Gefüge von Intention und Erfüllung zur Sorge ausbilden muß, kann sie ihm nicht entsprechen und verendlicht sich in endlichen Dingen. Sofern sie jenem Gefüge nicht entspricht, zeigt sie jedoch ebenso an, daß ihre Herkunft nicht in ihm liegen kann. Das System von Intention und Erfüllung kann somit selbst als Indiz dafür genommen werden, daß die Strebensform der Selbsterhaltung letztlich nicht der Tendenziösität dieses Systems entstammt. Somit ist es die innere Inkonsequenz im System von Intention und Erfüllung, die es erforderlich macht und implizit fordert, den universalen Horizont, den dieses System bildet, das Terminieren im Welthorizont, mit der Durchführung der transzendentalphänomenologischen Epoché zu überschreiten. Folglich steht der Akt der Epoché, wie Husserl wiederholt betonte, nicht mehr *in* der Geradehin-Einstellung, sondern löst sich als Akt der Reflexion daraus und stellt sich *darüber*. Dies verdeutlicht, warum der Akt der Epoché Husserl zufolge das strömende Weltleben nicht unterbricht: Er ‚erhebt‘ sich über dieses. Dies bezeichnet die „völlige Umstellung des gesamten Lebens“ (Hua VI, 153), die Husserl in der *Krisis* charakterisiert als Einstellung „über der Geltungsvorgegebenheit der Welt, über der Unendlichkeit des Ineinander der verborgenen Fundierungen ihrer Geltungen immer wieder auf Geltungen, über dem ganzen Strom des Mannigfaltigen, aber synthetisch Vereinheitlichten, worin die Welt Sinngehalt und Seinsgeltung hat und neu gewinnt“ (ebd., vgl. auch 155).<sup>146</sup>

Mit dem Vollzug der Epoché lebt der phänomenologische Zuschauer nicht mehr im Verwiesensein der Praxis auf jeweils letzte Zwecke im Welthorizont. Indem er das Terminieren der Praxis „hinsichtlich des darin waltenden Subjektiven“ selbst zum Thema macht, „verwandelt sich für ihn der naive Seinssinn der

---

<sup>146</sup> Vgl. auch Hua VI, 395, 399. Das *über* kennzeichnet bildlich den sich von aller Setzung von Sein oder Nichtsein freihaltenden neutralisierenden Akt der Epoché; gleichzeitig belegt das Wort den Vollzug der Unterbrechung im strömenden Geltungsleben der Welterfahrung, indem die Epoché - als radikalisierte Akt der Selbstbesinnung - ein ‚Stillhalten‘ (ebd. 471) gegenüber der universalen Setzung der Generalthese übt, sich so über sie stellt und so eine *Überschau* (vgl. Hua VIII, 154, 157, 462) ermöglicht.

Welt überhaupt in den Sinn ‚Polssystem einer transzendentalen Subjektivität‘, welche Welt und darin Realitäten ‚hat‘, so wie sie eben Pole hat, sie konstituierend“ (ebd. 180). Da Praxis für Husserl bedeutet, auf Zwecke gerichtet zu sein, die endliche Ziele für das praktische Handeln vorzeichnen, ist mit dem Überstieg in die transzendente Sphäre alle Praxis insofern überstiegen, als alles Abzielen-auf in seiner Sinn- und Geltungsstruktur zum Thema konstitutiver Untersuchungen wird. Die Generalthesis der Welt zum transzendentalphänomenologischen Thema zu machen ist somit gleichbedeutend mit der Einklammerung aller Lebensvollzüge der Praxis.