

Wachen und Schlaf in der Phänomenologie Edmund Husserls

Inaugural – Dissertation
zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie

Fachbereich A
Geistes– und Kulturwissenschaften
der Bergischen Universität Wuppertal

Vorgelegt von
Yuh An Shiau
(aus Taiwan)

Wuppertal Mai 2004

Die phänomenologische Vorbesinnung.....	4
I. Statischer Teil: Die Phänomenologie des Wachens	18
1. Die Grundgestalt der Husserlschen Phänomenologie	18
1.1 Die Grundgestalt der Husserlschen Phänomenologie: ego-cogito-cogitatum.....	18
1.2 Intentionalität als das Grundwesen des Bewußtseins	20
1.3 Korrelation und Konstitution.....	22
1.4 Die transzendente Phänomenologie	24
2. Wachen und Schlaf im weiteren Sinn	28
2.1 Wachbewußtsein als Horizontbewußtsein.....	28
2.2 Schlaf, die Unwachheit des Wachbewußtseins als Bewußtseinshorizont	35
2.3 Der schlafende Bewußtseinshintergrund	39
2.4 Der schlafende Bewußtseinsuntergrund	49
3. Wachen und Schlaf im engeren Sinn.....	55
3.1 Das Wachleben als Weltbewußtsein und seine Wachheit als Weltoffenheit	55
3.2 Der Schlaf als Weltverschlossenheit	62
4. Die Phänomenologie des Wachens	69
4.1 Das transzendente Erwachen als Beruf der Phänomenologie	69
4.2 Die Doppeldeutigkeit der Phänomenologie des Wachens	76
4.3 Der Schlaf als Erprobung des phänomenologischen Berufes und die Grenze der Phänomenologie	84
II. Genetischer Teil: Die Phänomenologie des Schlafes	94
1. Die genetische Gestalt der Husserlschen Phänomenologie	94
1.1 Die Kontur der genetischen Phänomenologie	94
2. Wachen und Schlaf im weiteren Sinn	103
2.1 Das passiv-affektiv-leidende Wachleben.....	103
2.2 Der statisch-phänomenologisch verstandene schlafende Bewußtseinshintergrund als genetisch-phänomenologisch zu verstehendes Bewußtseinsvorfeld	110
3. Wachen und Schlaf im engeren Sinn.....	116
3.1 Das Wachleben als Entladung der schlafenden Lebendigkeit des immanent- hyletisch-affektiven Unbewußtseins	116
3.2 Die schlafende Lebendigkeit des immanent-hyletisch-affektiven Unbewußtseins 121	
4. Die Phänomenologie des Schlafes.....	129

4.1	Die Doppeldeutigkeit der Phänomenologie des Schlafes.....	129
4.2	Die Motive der Phänomenologie	131
4.3	Die Suche nach der letztursprünglichen Genesis und die Grenze der genetischen Phänomenologie	139
III.	Generativer Teil: Die Phänomenologie der Geschichte als des Ganzen von Wachen und Schlaf.....	146
1.	Die generative Phänomenologie	146
2.	Die Lebensgeschichte als das Ganze von Wachen und Schlaf.....	153
3.	Die Geschichte der Philosophie als das Ganze von Wachen und Schlaf.....	159
	Literaturverzeichnis	169

Die phänomenologische Vorbesinnung

Die absolut zu begründende Wissenschaft als Leitidee

Die Frage, ob es in der Menschheitsgeschichte jemals eine Wissenschaft gegeben hat, die sich ohne Vorgaben und absolut begründet, beantwortet Husserl mit einem klaren Nein. Selbst die Philosophie, die diesen Anspruch „seit den ersten Anfängen“ (PasW, 7) erhebt, „sei“, so Husserl, „noch keine Wissenschaft, sie habe als Wissenschaft noch keinen Anfang genommen“ (PasW, 8). Diese Aussage erscheint paradox, denn die Philosophie wird heute ganz selbstverständlich als Wissenschaft angesehen. Sie soll noch keinen Anfang genommen haben?

Tatsächlich unterstreicht Husserl seine Einschätzung „mit der schroffen Betonung der Unwissenschaftlichkeit aller bisherigen Philosophie“ (PasW, 10). Bislang haben die Philosophen den Anfang entweder fehlgedeutet oder gar nicht aufgegriffen. Um nicht selbst, wie alle anderen Philosophen, in die Falle des scheinbaren Anfangs zu tappen, will Husserl sich von vermeintlichen Anfängen distanzieren und die *Philosophie als strenge Wissenschaft* begründen, die auf keine vermeintliche Anfänge zurückgreift. „Wir müssen uns“, so Husserl, „alles, was an philosophischen Anfängen geworden ist, allererst selbst erwerben“ (I, 53).

Wie aber, mag man Husserl kopfschüttelnd entgegen, sollen wir mit dem Philosophieren beginnen, wenn es keinen Ausgangspunkt für die Philosophie geben soll? Peinlich berührt stehen wir „vor den Fragen des Anfangs“ (VIII, 26 und 355). Die Peinlichkeit besteht darin, daß man, indem man nach dem Anfang sucht, ja bereits schon angefangen haben muß (zu philosophieren). Die Lösung des Dilemmas kann nur diese sein: Eine strategische Suche nach dem Beginn darf erst überhaupt nicht stattfinden. Die Wendung zur Voraussetzungslosigkeit ist notwendig, und zwar eine so radikale, daß man nicht einmal die Möglichkeit „präjudizieren“ (I, 49) darf, ob ein Anfang überhaupt zu finden ist. Der Anfang darf „nicht ein willkürlich zu wählender, sondern [muß ein] in der Natur der Sachen selbst begründeter Anfang“ (I, 53) sein. Der Anfang, ob es möglich oder unmöglich ist, ihn zu finden, muß sich selbst zeigen.

Die Leitidee einer Philosophie, die sich absolut begründen will, darf uns deshalb nicht fertig vorgelegt sein, sondern kann nur im Anfang liegen, der sich selbst zeigen muß. Diesen Anfang muß man nicht im Sinne von Positivum verstehen. Selbst wenn es uns unmöglich ist, diesen Anfang zu finden, so ist das Sich-selbst-als-unmöglich-Zeigen der evidente Anfang, der sich selbst zeigt.

Der Anfang charakterisiert sich sodann eben als das, was sich selbst als es selbst zeigt. „Es heißt Evidenz“ (I, 51). Im Anfang liegt die Evidenz, in der das, was ist, sich als es selbst bekundet. Ferner ist die Evidenz die Leitidee, „welche in allen Wissenschaften und in ihrem Streben nach Universalität die ständig leitende ist.“ (I, 52)

Dennoch weist uns Husserl durch die „Differenzierungen der Evidenz“ (I, 55) darauf hin, daß nicht alle Wissenschaftsevidenzen als diese sich im Anfang selbst zeigende Evidenz gelten können. Hierbei meint er die Wissenschaften, die ihre Wahrheiten „auf unvollkommene, aber immerhin verbesserungsfähige Weise“ (VIII, 37) bestreben. Denn auf diese Art und Weise unterscheiden sie sich grundsätzlich kaum vom „Alltagserkennen“ (I, 53).

Die Evidenz, die für Marktwahrheiten „im vorwissenschaftlichen Leben ihre beständige Rolle“ (I, 52) spielt, ist eine derartige, die immerhin korrigiert und verbessert werden kann. Ferner sind die Wissenschaftsevidenzen in der Approximation wie die Alltagsevidenzen in der Meinungsrelativität nur „Evidenzen: mehr oder minder vollkommener“ (I, 55). Die approximativen Evidenzen sind die „inadäquaten Evidenzen“ (ebd.), weil sie an der Unklarheit, der Unvollkommenheit, der Unvollständigkeit, kurzum an den „Evidenzmängeln“ (VIII, 32) leiden.

Die Evidenzmängel deuten aber darauf hin, daß bei approximativem, relativem Durchgang die sich selbstgebende, -begründende Evidenz maßgebend standhält. Das heißt, daß die Evidenz sich als diejenige – als sie selbst - zeigt, die jene durchgängige Evidenz „erprobt“ (VIII, 33) und „in der Probe des Durchgangs“ (VIII, 35) als inadäquate, verbesserungsbedürftige bewährt. Die Evidenz resultiert aus sich selbst und ist daher apodiktisch.

„Wir können diese Eigenheit adäquater Evidenz auch als ihre Apodiktizität bezeichnen“ (ebd.). Sie beinhaltet „die höchste Dignität“ (I, 56). Diese apodiktische Evidenz „hat die ausgezeichnete Eigenheit, daß sie nicht bloß überhaupt Seinsgewißheit der in ihr evidenten Sachen oder Sachverhalte ist, sondern sich durch eine kritische Reflexion zugleich als schlechthinnige Unausdenkbarkeit des Nichtseins derselben enthüllt; daß sie also im voraus jeden vorstellbaren Zweifel als gegenstandslos ausschließt“ (ebd.). Damit tritt die absolute „Sicherheit“ (I, 55), „Zweifellosigkeit“ (ebd.) oder „Gewißheit“ (VIII, 32) auf, welche eine Wissenschaft „aus absoluter Rechtfertigung“ (VIII, 31), d. h. die „schlechthin vollkommene Rechenschaftsabgabe“ (ebd.) gewährleisten kann, sofern „das allgemeinste Prinzip der Rechtfertigung“ (VIII, 32) für die Wissenschaft gilt.

Nur die adäquat-apodiktische Evidenz kann als „Leitprinzip“ (VIII, 36) einer Wissenschaft dienen, die sich absolut begründen will. Das Wissenschaftserkennen und –urteilen muß sich, um Erkenntnisse und Urteile „als fertige, als nicht nur gültige, sondern ‚endgültige‘“ (VIII, 30)

zu begründen, der Evidenz als Leitidee unterwerfen. „Urteilen ist ein Meinen und im allgemeinen ein bloßes Vermeinen. [...] [D]as Urteil (das, was geurteilt ist) ist dann bloß vermeinte Sache bzw. vermeinter Sachverhalt. [...] Statt in der Weise des bloß sachfernen Meinens ist in der Evidenz die Sache als sie selbst, der Sachverhalt als er selbst gegenwärtig, der Urteilende also seiner selbst inne“ (I, 51).

Die Evidenz bildet zwar die Leitidee; einige Fragen bleiben, dem vorausgehenden Zitat folgend, aber immer noch offen: Was sind die Sachen selbst? Wie kann die Wissenschaft zu den Sachen selbst vordringen? Oder konkreter formuliert: In was für Sachen darf die absolut zu begründende Wissenschaft unter der Leitidee der Evidenz gestaltet werden? Welche Sachen sind dazu ausersehen, „den ganzen Aufbau der Philosophie zu tragen“ (VIII, 36)?

Das natürliche Leben in der Lebenswelt

Um zu den Sachen selbst zu kommen und um die absolute Wissenschaft zu begründen, geht Husserl von natürlicher Lebenswelt aus.

Dieser Ansatz beinhaltet für traditionelle Philosophien sicherlich „die verächtliche Färbung der [doxa]“ (VI, 127). Husserl wird aber nicht verstanden¹, vor allem im modernen Zeitalter, in dem „die Allgemeinverbindlichkeit und universale Anwendbarkeit ‚exakter‘ naturwissenschaftlicher Methoden und Erkenntnisideale [und damit] der Stil dieser Erkenntnisweise so sehr vorbildlich geworden [ist], daß vorweg die Überzeugung besteht, die Gegenstände unserer Erfahrung seien an sich bestimmt, und die Leistung der Erkenntnis sei es eben, diese an sich bestehenden Bestimmungen in einer Approximation aufzufinden, sie ‚objektiv‘, wie sie an sich sind, festzustellen – und ‚objektiv‘, das heißt ‚ein für allemal‘ und ‚für jedermann‘“ (EU, 40).

Trotz alledem kann man mit Husserl fragen, „was für eigentümliche wissenschaftliche, also universale Aufgaben unter dem Titel Lebenswelt“ (VI, 124) aufgestellt werden können, „inwiefern hier etwas philosophisch Bedeutsames erwachsen“ (ebd.) kann und ob damit ein völlig neuer Weg zur Wissenschaft im echten Sinn versucht werden kann.

Wir leben in der Welt. Husserl redet mit uns „als Menschen des natürlichen Lebens [...], in natürlicher Einstellung“ (III/1, 56), um *die phänomenologische Fundamentalbetrachtung seiner Ideen I* zu beginnen. Seine Rede gilt uns allen als die meditative „Ichrede“ (ebd.). Wir

¹ Als ein gutes Beispiel kann der weltweit bekannte Soziologe Luhmann (1996) gelten, weil er 60 Jahre später an demselben Ort (Wien), an dem Husserl seinen bekannten *Krisis*-Vortrag hielt, einen Vortrag gehalten hat, der sich auf Husserls Vortrag bezieht. Zu Beginn des Vortrages von Luhmann *Die neuzeitlichen Wissenschaften und*

alle sind das Ich und für uns „als Menschenkinder“ (VIII, 122) ist charakteristisch, daß uns die Welt irgendwie vertraut ist. „Das Ich, das im natürlichen Leben lebt, hat [...] immerfort ein Universum von Vorgegebenheiten“ (VII, 267). Uns sind „die Typik der natürlichen Welt“ (VIII, 122) vorgegeben, die jeweils als „eine typisch bekannte, nach allen allgemeinen Formstrukturen wohlvertraute Welt für uns“ (ebd.) immer schon ausgebildet ist.

Die Lebenswelt läßt sich als meine „Umwelt“ (IV, 181 und Vgl. IX, 56) in mannigfacher Weise ansehen, sofern ich immer wieder auf die Gewissheit: „Ich bin mir einer Welt bewusst.“ (III/1, 56) zurückkommen kann.

Zuunterst gilt die Lebenswelt als die „Allnatur, [die] in sich vereinigend alle für uns seienden materiellen Gegenständlichkeiten [sind]“ (VII, 259). Die Welt „ist mindestens einer Grundsicht nach Natur, Universum der *res extensae*“ (VIII, 260). „Sie ist aber bloß eine unselbständige Struktur der konkret vollen Welt“ (VII, 259), die wir als „Bestände unserer gemeinsam uns geltenden Welt [...] unter dem Titel ‚Kultur‘“ (VIII, 261) befassen können. So kann aus der Natur „bloßer Sachen“ (IV, 25), z. B. dem materiellen Realen Holz durch die Umwandlung in das Gebrauchsding Tisch Kultur werden. Diese naturhafte Sache kann uns nicht nur zum praktischen Zweck dienen, sondern auch weiter als bedeutendes Objekt, es sei historisch, archäologisch usw. betrachtet werden. Die Lebenswelt kann nicht nur „als bloße Natur“ (VIII, 261) erfahren werden, vielmehr entfaltet sich darüber hinaus die Kulturwelt als Güterwelt, Berufswelt, Gemeinschaftswelt, Geschichtswelt, Wissenschaftswelt, Kunstwelt, Fremdwelt, Religionswelt usw.

Das natürliche Weltleben ist beständig mit faktischen Vorgegebenheiten befasst, die als Wirklichkeiten ihren fertig ausgebildeten Geltungssinne haben und somit in Lebensumwelten vorhanden sind. Die natürliche Lebenswelt läßt sich allgemein als die Welt „des Seienden, als weltlich[en] Seienden“ (EU, 37) bezeichnen. Das weltliche Seiende gilt uns - natürlichen Lebenden - als Wirklichkeit und wir nehmen sie natürlich hin. Auf das weltliche Seiende als Wirklichkeit hin vollzieht sich das natürliche Weltleben, in das ich von Natur aus hineingeboren bin. „In natürlicher Einstellung, und zwar in der Grundeinstellung geradehin (unreflektiert) dahingehenden Lebens“ (VII, 260) lebe ich als ein Weltkind und sehe z. B. den Tisch, aber eben nicht das Sehen. Demnach ergibt sich für das natürliche Weltleben, dass dieses sich beständig an die als Wirklichkeit geltende Lebenswelt hingibt, während dasselbe für sich selbst in einer eigentümlichen Notwendigkeit zurückbleibt oder gleichsam in den dunklen Hintergrund seines Dahinlebens verloren geht. „Das natürliche Leben vollzieht sich

die *Phänomenologie* kündigt er zwar an, daß es an Husserls Wiener Vorträgen „heute zu erinnern ist“. (S. 9) Diese müssen für ihn aber „heute als überholt“ erscheinen. (S. 16)

als eine ursprüngliche, als eine anfangs durchaus notwendige Welthingabe, Weltverlorenheit“ (VIII, 121).

Die Paradoxie zwischen der Wissenschaftswelt und der Lebenswelt

Die doxa wurde wegen ihrer Subjektiv-Relativität verachtet, während „eben ein in Griechenland entspringendes neues Menschentum (das philosophische, das wissenschaftliche Menschentum) sich veranlaßt sah, die Zweckidee ‚Erkenntnis‘ und ‚Wahrheit‘ des natürlichen Daseins umzubilden und der neugebildeten Idee ‚objektiver Wahrheit‘ die höhere Dignität, die einer Norm für alle Erkenntnis zuzumessen.“ (VI, 124) In der Neuzeit, in der „schließlich die Idee einer universalen, alle mögliche Erkenntnis in ihrer Unendlichkeit umspannenden Wissenschaft“ (ebd.) erwächst, wird „alles ‚bloß Subjektiv-Relative‘ von dem dem neuzeitlichen Objektivitätsideal folgenden Wissenschaftler“ (VI, 128) nach wie vor verachtet. Nun ist der moderne Zeitalter aber dermaßen zu einem Expertenzeitalter geworden, daß die „Interpretation aus der jeweiligen objektiven Wissenschaft“ (VI, 134) in die Lebenswelt so hineingetragen worden ist, daß es geradezu so zu sein scheint, als hätte man die Lebenswelt, wie sie sich uns aus objektiv-wissenschaftlichen Interpretationen vorführt.²

Zum einen ist tatsächlich so, daß „die Sätze, die Theorien, das ganze Lehrgebäude der objektiven Wissenschaften, [...] alle diese theoretischen Ergebnisse den Charakter von Geltungen für die Lebenswelt haben.“ (VI, 134) Sie können uns zum praktischen Leben nützlich sein. Reicht freilich ihre Auswirkung über den Wissenschaftsbereich als einen spezifischen Teil der Lebenswelt hinaus? In der Tat hantieren wir gar alltäglich mit ihnen, ohne davon Notiz zu nehmen und sie zu verstehen. Wir leben augenscheinlich in dieser Weise und akzeptieren, daß die Lebenswelt auf objektiv „wissenschaftlichen Wahrheiten“ (VI, 135) aufgebaut ist, nicht aber auf subjektiv-relativen „Situationswahrheiten“. (ebd.)

Zum anderen ist klar, daß Wissenschaftler „nicht immer wissenschaftliche Interessen“ (VI, 125) haben, sich „nicht immer in wissenschaftlicher Arbeit“ (ebd.) ergehen. Sie leben in der Lebenswelt nicht immer so, als würden sie ihre Wissenschaft betreiben.³ Selbst wenn sie wissenschaftlich arbeiten, mit dem Bestreben die „objektive Wahrheit“ (VI, 129) zu erkennen,

² Vgl. EU, 39, wo Husserl anführt: „Die Welt, in der wir leben [...] ist dadurch bestimmt, daß zur Welt, wie sie uns, erwachsenen Menschen unserer Zeit, vorgegeben ist, alles mitgehört, was die Naturwissenschaft der Neuzeit an Bestimmungen des Seienden geleistet hat. [...] [D]iese Welt, die uns vorgegeben ist, [...] auf Grund der Tradition der Neuzeit [...] ist uns so selbstverständlich, daß wir in ihrem Lichte jede einzelne Gegebenheit unserer Erfahrung verstehen.“

³ Vgl. IV, 183, wo Husserl anführt: „Im natürlichen Ichleben sehen wir die Welt also nicht immer, ja nichts weniger als vorwiegend naturalistisch an – als wollten wir Physik und Zoologie treiben.“

können sie auch nur „subjektiv-relativ“ (ebd.) mit z. B. Apparaten, Meßgeräten umgehen. „Die Wissenschaften bauen auf der Selbstverständlichkeit der Lebenswelt [auf], indem sie von ihr her das für ihre jeweiligen Zwecke jeweils Nötige sich zunutze machen.“ (VI, 128) Die Wissenschaftler leben „nicht bloß im ‚Selbstvertrauen‘ ihrer logisch leistenden Vernunft“ (VIII, 262), sondern grundlegend in ihrer vertrauten Lebenswelt. Klar ist, daß der Mensch im Anbeginn ohne Wissenschaften lebte, daß die Lebenswelt nicht erst mit Wissenschaften begonnen hat; diese selbst „wurzelt, gründet in der Lebenswelt.“ (VI, 132) Es scheint auch, daß „die ganze Wissenschaft in die – bloß ‚subjektiv-relative‘ – Lebenswelt“ (VI, 133) hineingetreten ist.

Die positiven Wissenschaften und ihr Grundirrtum

Die „Lebenswelt und objektiv-wissenschaftliche Welt“ (ebd.) stehen, nur soviel will Husserl zunächst sagen, ganz ursächlich und unleugbar „in einer Beziehung.“ (ebd.) Das heißt konkret, „daß sich hier paradoxe Unverständlichkeiten melden, eine angebliche Überwindung der bloß subjektiven Relativitäten durch die objektiv-logische Theorie, die doch als theoretische Praxis der Menschen zum bloß Subjektiv-Relativen gehört und zugleich im Subjektiv-Relativen ihre Prämissen, ihre Evidenzquellen haben muß.“ (VI, 135) Aus diesem Grund wird man „immer peinlichere Schwierigkeiten“ (VI, 134) haben. Denn die „paradoxen Aufeinanderbezogenheiten von ‚objektiver wahrer‘ [Welt] und ‚Lebenswelt‘ machen die Seinsweise beider rätselhaft.“ (ebd.) Husserls Nachweis über diese rätselhafte Paradoxie gilt a) als Warnung vor der voreiligen Mißdeutung der Lebenswelt

Diesen Aspekt haben weder die traditionellen noch die modernen Wissenschaften hinreichend berücksichtigt. Denn auch diese wollen sich nach dem Vorbild der empirischen Naturwissenschaft gegen die „Mächte der Tradition“ (III/1, 41) zur Geltung bringen, indem sie „sich nach den Sachen selbst richten, bzw. von den Reden und Meinungen auf die Sachen selbst zurückgehen, sie in ihrer Selbstgegebenheit befragen und alle sachfremden Vorurteile beiseitertun“ (ebd.) wollen. Diese „höchst schätzenswerten Motive“ (ebd.) erkennt Husserl an. Dennoch haben diese die Naturwissenschaft für ihn in die dogmatische Sackgasse getrieben. Die positiven Wissenschaften sehen die zu erstrebende Selbstgegebenheit der Sachen in der Lebenswelt als tatsächliche Vorgegebenheiten, als „Tatsachen“ (III/1, 41) an, sofern sie nur „mit der erfahrbaren, realen Wirklichkeit“ (ebd.) zu tun haben. Denn für sie tragen die Realitäten in sich selbst die an sich gültigen und absolut objektiven Wahrheiten, unabhängig davon, wie man zu ihnen eingestellt ist. Demnach ist die objektive Lebenswelt eine Tatsache, die die positiven Wissenschaften voraussetzen. Daß sie dabei freilich dem vermeinten

objektiven An-sich-Sein ausgeliefert sind, ist aber eine Widersinnigkeit in ihrer Wissenschaftlichkeit. Zudem ist ihre Grundhaltung „als naive Hingabe [...] an die in der Tat vorgegebene Welt“ (XVII, 233) zu charakterisieren, sie verbleiben schließlich „in natürlicher Einstellung [..., sie] nehmen das erfahrungsmäßige ‚Sein‘, so wie es sich gibt, hin, nämlich als konkret daseiend [...] als seiende Wirklichkeit geltende Welt [...] [wie] das gesamte natürliche Leben.“ (IX, 56)

b) als Aufbewahrung der Möglichkeit für die Eröffnung der Lebenswelt

Aus a) ergibt sich logischerweise die Konsequenz, uns von voreilig, willkürlich anmaßenden Wissenschaften fernzuhalten. Anders ausgedrückt heißt das, daß eine Möglichkeit für eine erneute Frage nach dem aufzuschließenden Rätsel der Lebenswelt aufgespart bleiben muß. Daß die positiven Wissenschaften sich in die objektiv-wahre Welt verirren, beweist ihre Unfähigkeit für die wahrhafte Erschließung der Lebenswelt. Es ist nicht überraschend, wenn Husserl sagt, daß „nie wissenschaftlich gefragt ist nach der Weise, wie die Lebenswelt beständig als Untergrund fungiert, wie ihre mannigfachen vorlogischen Geltungen begründende sind für die logischen, die theoretischen Wahrheiten. Und vielleicht ist die Wissenschaftlichkeit, die diese Lebenswelt als solche und in ihrer Universalität fordert, eine eigentümliche, eine eben nicht objektiv-logische, aber als die letztbegründende nicht die mindere sondern die dem Werte nach höhere.“ (VI, 127) Es ist „eine höchst wichtige Aufgabe der wissenschaftlichen Erschließung der Lebenswelt, das Urrecht dieser Evidenzen zur Geltung zu bringen, und zwar ihre höhere Dignität der Erkenntnisbegründung gegenüber derjenigen der objektiv-logischen Evidenzen.“ (VI, 131)

Der freie Willensentschluß als die reine Möglichkeit der Einstellungsänderung

Konsequenterweise muß sich an diese Einsicht die Aufforderung zur Einstellungsänderung anschließen, um „das Vorgegebensein der Lebenswelt zu einem eigenen und universalen Thema.“ (VI, 151) zu machen. Daß eine solche Einstellungsänderung möglich ist, ist eine völlig vertraute Sache in der natürlichen Lebenswelt, denn jeder kann seine Einstellung nach Belieben ändern. Das sollte auch für Wissenschaftler in ihrer Erkenntnispraxis möglich sein. Die Lebenswelt kann physisch, chemisch, biologisch, soziologisch, literalisch, theologisch, historisch usw. betrachtet werden. Es fällt uns leicht, uns „von der prinzipiellen Möglichkeit dieser Änderung zu überzeugen“ (III/1, 61), da sie „ins Reich unserer vollkommenen Freiheit“ (III/1, 62) gehört. Die Einstellung zu der Lebenswelt kann durch meinen freien Willensentschluß geändert werden.

Wozu, so mag man weiter fragen, soll eine solche Einstellungsänderung nötig sein? „Die Notwendigkeit“ (VIII, 6; 20) liegt im „Dogmatismus positiver Wissenschaft“. (VIII, 19) Selbst wenn ‚ich‘ aus freiem Willensentschluß z. B. Genforscher werde und dann den freien Willen erforschen ‚will‘, wird dieser durch die „Determination der Natur“ (VIII, 231) verraten, in der ‚ich‘ weder ‚wollen‘ noch ‚nicht wollen‘ kann. Mein freies ‚ich will‘ wird auf einen molekularbiologisch versachlichten Fremden verhängt, wie das auch immer einfallsreich gedacht werden kann.⁴ Das Dilemma meines freien „ich will“ führt jeden in „eine Abirrung von sich selbst, [in] ein Sich-selbst-untreu-werden“ (VIII, 12) und reißt somit meine freie willentliche Selbstverantwortung mit sich fort.

‚Ich kann‘ mich frei für Lebenseinstellungen, „ob vorwissenschaftlich oder wissenschaftlich“ (VIII, 13), entscheiden. Das ‚ich kann‘ als „eine praktische Möglichkeit“ (IV, 258) schließt sich aus, sobald es auf das doxische Können hin festgelegt, nicht aber dem apriorischen unterworfen wird. Husserl spricht von der „Neutralitätsmodifikation“ (IV, 262) jeder praktischen Möglichkeit, sie sei wertend, wünschend, wollend etc.. Jede praktische Möglichkeit ist aus ihrem Kern die Neutralitätsmöglichkeit. Selbst die Möglichkeit der innerhalb der natürlichen Lebenswelt oder der positiven Wissenschaftswelt stattfindenden Einstellungsänderung läßt sich als eine aus der Neutralitätsmodifikation entnommene doxische Möglichkeit auslegen. Der Willensentschluß ist wegen der dogmatischen Grundhaltung als naive Hingabe an die Vorgegebenheiten nur scheinbar frei.

Vor diesem Hintergrund muß Husserls Aufforderung zur Einstellungsänderung folgende Anforderungen erfüllen. Der Willensentschluß ist nur dann frei, wenn er a) frei von Dogmen ist. Die vorgegebenen Dogmen waren aber nicht das Grundproblem des Dogmatismus. Das eigentliche Verhängnis liegt in der Grundhaltung selbst. Der Willensentschluß als die freie Möglichkeit zur Einstellungsänderung muß deshalb b) frei von der dogmatischen Grundhaltung sein. Diese Grundhaltung kann durchbrochen werden, wenn der Willensentschluß zur Einstellungsänderung sich als bloßes Zurückhalten vollzieht. Selbst dies muß c) frei von sich als einem beabsichtigten Willensentschluß erfolgen. Im Sich-Zurückhalten darf „keine Vorlage“ (VIII, 122) enthalten sein, man darf also im Voraus nicht wissen, in welcher Richtung es nach der Einstellungsänderung gehen wird. Denn sonst wäre der freie Willensentschluß unfrei und unrein. „Doch ob das möglich ist, selbst das darf nicht

⁴ Vgl. IV, 259, wo Husserl anführt: „Wie faßt nun mein Wille an, wenn ich eine Leibesbetätigung vollziehe, was tut er unmittelbar? Muß ich dazu eine physiologische Erkenntnis haben? Objektiv-physisch [...] ‚Wieso ich ihn aber inszenieren kann, ist‘, pfllegt man zu sagen, ‚ein Rätsel‘.“

wirklich vorausgesetzt, sondern muß im Anfang in Frage gestellt sein.“ (VIII, 21) „Also in Bezug auf diese Situation bedarf es nun eines eigenen großen Lebensentschlusses: das Wagnis aufzunehmen und dafür sein Leben einzusetzen“.(VIII, 22)

Epoché als der methodische Zugang zu der freizulegenden Lebenswelt

Die uneingeschränkte Zurückhaltung bereitet den Weg vor, „die Lebenswelt zu einem independenten, ganz und gar eigenständigen Thema“ (VI, 136) zu machen, indem wir keine voreilige Anmaßung an die Lebenswelt begehen. Diese uneingeschränkte Zurückhaltung bezeichnet Husserl als Epoché, deren Wesen in folgender Weise veranschaulicht werden kann. Wenn ich mich von irgendetwas, was mich erfaßt, zurückhalte, dann vollzieht sich eine Gegenbewegung meines Zurückhaltens derart, daß es sich „dahingestellt-sein-lassen“ (III/1, 248) wird.

Wir leben in der Welt, in der uns vielfältige Umwelten wie die Naturwelt, Kulturwelt, Familienwelt, Gesellschaftswelt, Kunstwelt, Wissenschaftswelt usw. begegnen. Jede von diesen kann sich wieder vielfältig entfalten. Was die Wissenschaftswelt angeht, hat man die zersplitterte „Verselbständigung der Sonderwissenschaften.“ (XVII, 437) Die Frage muß erlaubt sein, wie wir es anstellen sollen, daß wir uns von diesem zurückhalten und ihren Seinssinn für uns außer Geltung setzen können. Ist es so, daß die Lebenswelt nicht als universales, sondern nur als „ein Teilproblem“ (VI, 123) behandelt werden kann, indem wir den Geltungssinn je einer Welt ausschalten können? Besteht das universale aus gesammelten Teilproblemen? Allein die Realisierbarkeit für die unzähligen Vollzüge der Epoché ist praktisch gleich null.

Die Fragen führen uns zu einzelnen Thesen, die an einzelnen Weltseienden angesetzt sind. Die natürliche und dogmatische Grundhaltung als naive Hingabe an die Lebenswelt ist das durchbrechende Kernproblem. Dabei weist Husserl auf „die Generalthesis“ (III/1, 61) hin, die diese Grundhaltung charakterisiert und ihrer naiven Hingabe gebührt, nämlich die Generalthesis, in der alle Thesen über Weltseiende welche Modi auch immer (Wirklich-sein, Möglich-sein, Vermutlich-sein, Zweifel-sein usw.) fundiert sind. Die Generalthesis gewährleistet als Weltgewißheit, daß die Welt, wie widersprüchlich, zerbrechlich, enttäuschend, verrückt ... sie auch immer expliziert sein mag, im Stil der immerhin neu zu übereinstimmenden Einheit durchhält.

Daß wir als Weltkinder⁵ an die einzelnen Weltseienden hingegeben sind, ist nur Ausdruck des fundamentalen Problems, das darin besteht, daß wir im naiven Weltglauben leben, daß die

⁵ Vgl. VIII, 413, wo Husserl sagt: „Weltkind sein – ‚Die Welt ist‘ bleibend haben, in bleibender Geltung.“

Welt ist. Die zersplitterte Verselbständigung der Sonderwissenschaften erklärt sich folglich daraus, daß ihr innerster Zusammenhang mit dem Weltglauben an dem Weltsein in ihrem wissenschaftlichen Bewußtsein abgeschnürt ist.⁶ Die Epoché darf kein Sich-enthalten „von allen natürlichen Wissenschaften [...] von allen Philosophien“ (VIII, 426) bleiben. ‚Die Welt ist‘ „das universale Vorurteil der Positivität.“ (VIII, 461) Die Zurückhaltung muß in ihrer radikalen Konsequenz vollzogen werden, d.h. das Weltsein außer Kraft setzen.

Sobald das Weltsein aber keine Geltung mehr besitzt, befinden wir uns in einer unangenehmen Lage. Wir leben in der Welt. Sind wir nicht auch in der Welt, wenn wir Epoché üben? Muß die Zurückhaltung als „Tun“, als „Akt“ (IX, 187, 443) nicht auch ihren innersten Zusammenhang mit dem Weltsein haben?⁷ Ist es nicht widersinnig, das Sein der Welt außer Geltung zu setzen, obwohl man doch selbst mitten im Weltsein steht?

Das Weltsein scheint ambivalent zu sein. Das Weltsein, das außer Geltung gesetzt wird, darf mich als den Vollzieher dieses Außer-Geltung-Setzens nicht betreffen. Es scheint daher, dass es ein zweites Weltsein geben muß. „Die zum Wesen der natürlichen Welt gehörige Generalthese [...] also diese ganze natürliche Welt [...] [und] alle auf diese natürliche Welt bezüglichen Wissenschaften“ (III/1, 65) sind von Epoché betroffen. Ist die Welt der Epoché damit selbst eine Ausnahme der Welt? „Die Ausschaltung der Welt besagt vielmehr die Ausschaltung der Welt als naives „Vorurteil“ [...] Vorurteil ist nicht nur Sosein, sondern schon Sein schlechthin der Welt.“ (VIII, 465) Husserls „Welt-Epoché ist hier schlechthinige, absolute.“ (VIII, 450) Es kann keine Welt neben der Welt, die von Epoché betroffen ist, geben.

⁶ Vgl. XVII, 437, wo Husserl zurecht analysiert: „Im Leben ist die Welt in der Beständigkeit eines Glaubens. [...] so auch in der Wissenschaft. Die Sonderwissenschaften haben ihre Sondergebiete: Natur, Menschheit, Kultur, tierisches Sein, Pflanzenwelt etc. [...] Die Welt aber wird nur im Willen zu einer universalen Wissenschaft, eben der Weltwissenschaft thematisch. Man kann sagen [...] Sonderwissenschaft [...] eine erkenntnispraktische Einschränkung auf ein Sonderthema – im Dienste der Universalwissenschaft. Aber [...] Verselbständigung der Sonderwissenschaften besagt, daß dieser Zusammenhang verfiel, außer Wirksamkeit geriet, wo nicht gar bewußt fallen gelassen wurde.“

⁷ Nachdem *Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie* nach Husserl von Strasser (1976) erklärt ist, stellt er auch „die bange Frage“ (S. 172); auf welchem Boden steht der die Welt phänomenologisch thematisierende Reduktionsakt selbst? „Was ist das für ein Sinneshorizont, innerhalb dessen die radikale Reflexion vollzogen wird?“ (ebd.) „Das Ergebnis dieser kritischer Überlegung ist zunächst ein negatives.“ (S. 173) Warum? Weil „sich die Welthaftigkeit der Welt durch keinerlei scharfsinnige Methoden ausschalten läßt.“ (ebd.) Das ist allerdings ein „Scheinproblem“ (S. 175), obgleich Strasser zum Schluß des Aufsatzes die Frage noch mal so formuliert; „welche Rückwirkung das Wieder-ernst-Nehmen der Weltlichkeit der Welt auf das Philosophieren des Phänomenologen haben müßte?“ (ebd.) Keineswegs ist die Konsequenz „von einem Wegfallen der Reduktion.“ (S. 177)

Es gibt die Welt nicht im Plural, sondern nur im Singular. Diese eine Welt muß paradoxerweise a) mich als den Vollzieher der Epoché und b) ihr außer Geltung gesetztes Sein in sich aufnehmen können. Die Eigenartigkeit der bloßen Zurückhaltung besteht darin, sich als die freie Möglichkeit an und für sich aufzubewahren. Die Zurückhaltung ermöglicht es uns, a) uns frei von jeglicher mundanen Welt zu halten. Das Freihalten vertieft sich darin, b) uns davon offen zu halten, daß die Welt ist. Die Offenheit des Weltseins ist insofern radikal, als ich, c) was mein Zurückhalten angeht, es offen halte, daß die Welt ist; und sie wird grundsätzlich freigegeben. In diesem Sinne sehen wir, daß die Zurückhaltung vom Weltsein keinen Widerspruch in sich trägt, und zwar deshalb, weil die Paradoxie darin aufgelöst ist, daß die Zurückhaltung, die sich als die freie Möglichkeit aufbewahrt, soeben in die durch es freigegebene Offenheit der Welt aufgefangen wird, und gelangen dazu, die Lebenswelt als universales Thema freizugeben.

Die durch Epoché ermöglichte Etablierung des vorurteilsfreien Zuschauens als reiner Rückwendung zu der Lebenswelt

Müssen wir nun damit rechnen, daß wir, wenn wir die Epoché vollziehen, nicht mehr bodenständig sind? Die Zurückhaltung, die es uns ja erst möglich macht, uns vor der voreiligen Anmaßung der Lebenswelt zu schützen, erbringt ihre Freigabe je gerade dadurch, daß die mit welchem Geltungssinn auch immer überkleidete Lebenswelt abgebaut wird. Hängen wir etwa in der Luft, weil uns selbst kein Seinsboden vorgegeben ist? Wir halten uns von jeglicher Stellungnahme zu der Lebenswelt als dem Seinsboden unseres Weltlebens zurück. Können wir wirklich nicht fragen, in welcher Stellung wir als Zurückhaltende eingenommen werden, wenn wir noch in die freigegebene Offenheit der Lebenswelt aufgefangen werden können?

Stelle ich mich nicht über meine Stellungnahme zu etwas, wenn ich mich davon zurückhalte? So heißt die oben illustrierte Bewegung für das Zurückhalten. Die Zurückhaltung verschafft uns „eine Stellung darüber“ (VI, 178), wovon wir uns zurückhalten. Allerdings meint Husserl, daß wir nur dann zum reinen, uninteressierten, unbeteiligten Zuschauer werden können, sofern wir an der Epoché festhalten. Diese durch Epoché hergestellte Position etabliert die Vorurteilslosigkeit, denn wir vollziehen beim Zuschauen keine Stellungnahme. „Der Phänomenologe muß allem voran erst phänomenologisch schauen lernen.“ (VIII, 123) Allein das Zuschauen eröffnet uns den „Blick, den die Epoché frei macht.“ (VI, 156) Der freie Blick, mit dem wir ein reines, neues Erfahrungsfeld vor Augen haben, ermöglicht „eine neue Art des Erfahrens.“ (VI, 154)

Das neuartige Erfahren darf nicht wieder als „eine ‚Auffassung‘, eine ‚Interpretation‘, die der Welt zuteilt wird“ (VI, 155), verstanden werden. Die Epoché von „der ‚Lebenswelt‘ als dem allgemeinen „Boden“ menschlichen Weltlebens“ (VI, 158) vollzieht sich, so daß sie völlig freigegeben werden kann. Und wir schauen sie im Einklammern zu. Dieses neu erfahrende Zuschauen darf nicht als eine Wiederholung dessen, was im Einklammern gesetzt worden ist, angestellt werden. Merkwürdig ist, daß die uns als Wirklichkeit geltende Lebenswelt durch die Epoché nicht „verschwunden“ (VIII, 110, vgl. VI, 179) ist. Wir selbst üben die Epoché auch nur in bestimmter Berufszeit. „Breche ich [die Epoché] ab, so bin ich wieder natürlicher Mensch und setze mein natürliches Leben fort.“ (VIII, 425) Entsteht dem zu folge nicht auch das Bedürfnis, unser Verhältnis zu der Lebenswelt, von der wir keinen Gebrauch machen, zu erklären?

Die Epoché ist keine Askese, keine „Abwendung“ (VI, 179) von „alle[n] natürlichen menschlichen Lebensinteressen.“ (VI, 179) Das ergibt sich schon insofern, als daß ich als der Zuschauer doch irgendwie etwas von der natürlichen Lebenswelt erfahre, auch wenn ich mich ihr gegenüber als uninteressierter Zuschauer begreife. Also, ich muß doch irgendwie etwas von der natürlichen Lebenswelt dargestellt zum Zuschauen bekommen, auch wenn ich ein daran uninteressierter Zuschauer sein will. Die Epoché verbietet mir das natürliche Weltleben in der Lebenswelt nicht, denn selbstverständlich lebe ich auch wie andere Menschen in der Lebenswelt. Aber mir wird erst durch die Epoché die Möglichkeit gegeben, mein natürliches Weltleben zu durchleben. „So ist es in der Tat. In gewisser Weise muß also auch der Philosoph in der Epoché das natürliche Leben „natürlich durchleben“.“ (VI, 180)

Die Lebenswelt im Rückgang auf das freizulegende subjektive Weltleben

Die Freigabe der Lebenswelt ist nicht die Preisgabe der natürlichen Lebenswelt, sondern verschafft uns bloß die freie und reine Möglichkeit, sie als den Seinsboden des menschlichen Weltlebens zu durchschauen. Wenn es Husserl hierbei um die Untersuchung „der verachteten doxa, die auf einmal die Würde eines Fundamentes für die Wissenschaft, die episteme beanspruchen soll“ (VI, 158), geht, heißt das nicht, daß „die Situationswahrheiten“ (VI, 159) restituiert werden. Nach Husserl stehen wir noch völlig vor dem Anfang. Was wir können, ist nur, ohne jeglicher Vorannahme den Grundstil der natürlichen Lebenswelt zu durchgehen. Er liegt „konkret in ihrer mißachteten Relativität und nach allen ihr wesentlich zugehörigen Weisen der Relativität.“ (VI, 158)

Der Weg, den wir durchlaufen, muß uns zum Anfang führen, wenn wir überhaupt noch vor dem Anfang stehen, nämlich jenem Anfang, worauf Husserl seine Phänomenologie als die

letztbegründete Wissenschaft aufbauen will. Diesen Weg bezeichnet Husserl „in Abhebung gegen den ‚cartesianischen Weg‘“ (VI, 156) als einen neuen Weg. Die beiden Wege werden „zu demselben Desiderat“ (VIII, 251) für seine Phänomenologie als *Erste Philosophie* führen. Der letztere hat „den großen Nachteil [...] in einer scheinbaren Inhaltsleere“ (VI, 158), während bei dem neuen von „einer konkreten Auslegung“ (VI, 159) die Rede ist. Dies kann uns aber nicht daran hindern, den cartesianischen Weg dann zu berühren, wenn wir den neuen Weg, die subjektive Relativität der natürlichen Lebenswelt zu durchgehen.

Auf diesem Weg ist zuerst „die Frage nach dem Wie der Vorgegebenheit der Welt“ (VI, 156) zu stellen. Wie ist mir die Lebenswelt vorgegeben? Was ist die Lebenswelt als Vorgegebenheit? Es ist „die Welt, in der wir anschaulich leben, mit ihren Realitäten, aber so, wie sie [sich] uns zunächst in der schlichten Erfahrung geben“ (VI, 159), also die „Erfahrungswelt“ (IX, 94). Husserls These im systematischen Teil des *phänomenologischen Psychologie*: Einzelrealitäten erfahren und die Welt erfahren sind „untrennbar“. (IX, 95) berechtigt, uns mit den Realitäten durchgehend zu befassen, wobei ihre subjektive Relativität zum Vorschein kommen muß.

Der Gebrauch des Begriffes ‚Realität‘ kann „eine Verwirrung“ (IX, 100) hervorrufen. Husserl will damit sagen, daß uns die lebensweltliche Realität eigentlich nur „das bloße ‚[D]ies‘, ein leeres X“ (III/1, 83, 112), „dies da“ (VI, 174) gibt. Er spricht „von ausgedehnter Substanz“ (IV, 34), wo er im ersten Abschnitt seiner *Ideen II* - die Konstitution der materiellen Natur - fragt, „was Realität überhaupt“ (IV, 34) besagt? Offenbar stellt sich ‚dies da‘ als „res extensa“ (IV, 33) dar. Wir haben res als „[K]örperliches“ zwar immer nur in seiner „extensio“ (IV, 28). „Aber die körperliche Extension ist nicht in demselben Sinn Strahl des realen Seins, sie ist nicht in gleicher Weise (‚eigentlich keine‘) reale Eigenschaft, sondern eine Wesensform aller realen Eigenschaften“ (IV, 31). Die reale Eigenschaft des Körpers ist nicht „ein Nichts“ (ebd.), sofern er sich als das Materielle erweist. Dieses bietet sich als die Substanz, d. h. als das Fundament zum Ausweis seiner realen Eigenschaften dar.

Aber durchaus ist möglich, daß ein Raumkörper seine extensiven Eigenschaften, aber dafür „keinen Anhalt am Wahrnehmungssinn hat“ (IV, 36). Er ist nämlich ein Phantom, also „kein materielles Ding“ (ebd.). Das Phantom dient Husserl dazu, uns auf den „Überschuß“ (ebd.) des materiellen Dinges hinzuweisen. Das materielle Ding zeigt sich in seinem „Schema“ (IV, 37) oder, wie Husserl sagt, in seiner „Apparenz“ (ebd.). Die Materialität und das Schema können nicht gleichartig angesehen werden. Jene kann z. B. unverändert bleiben, aber vielfarbig erscheinen, es sei denn, daß das letztere sich durch die wechselnde Beleuchtung verändert. So ist von dem „Ausweis der Materialität des Dinges durch seine Abhängigkeit von

Umständen“ (IV, 41) die Rede. Jede reale Eigenschaft „als Zustand der realen Substanz“ (IV, 43) kann immer nur unter Umständen bestehen. Dabei stellt sich die Kausalität: „Unter gleichen Umständen gleiche Folgen“ (IV, 42) heraus.

„Realität oder, was hier dasselbe ist, Substantialität und Kausalität gehören untrennbar zusammen.“ (IV, 45) Aber worin soll die Kausalität gewahrt sein? Bei dieser Frage begeht die Naturwissenschaft den fatalen Grundfehler, daß sie eine Realität „zumutet“ (III/1, 115). Klar ist, daß das hierfür Zuständige nichts anderes ist als das in der Lebenswelt lebende Subjekt, das den Vorgang der Kausalität erfährt. Der Fehler ist, daß die Naturwissenschaft betrieben wird, indem das subjektive Weltleben „vergessen“ (IV, 55) wird. Aber wie läßt sich die Zuständigkeit des subjektiven Weltlebens zu den kausalen Umständen zählen? Wer so fragt, bleibt im Grundirrtum der Naturwissenschaft befangen. Denn man begeht den Fehler, das subjektive Weltleben kausal in die Lebenswelt einzuordnen, und zwar so, daß die Kausalität „zu einem Band“ (III/1, 114) zwischen der Lebenswelt als dem vermeintlich an sich seienden Objekt und dem Weltleben als dem darauf reagierenden Subjekt gemacht wird. Husserl mahnt: „Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen“ (VI, 4).

Die aufzuschließende Lebenswelt muß auf das subjektive Weltleben zurückgeführt werden. Aus objektiv-kausalen Umständen ergibt sich zwar ein Aspekt für die subjektive Relativität der Lebenswelt. Aber der subjektiv-relative Weltlebensstil kann nie auf objektiv-kausale Umstände zurückbezogen werden. Wie ist das subjektive Weltleben freizulegen?

- I. Statischer Teil: Die Phänomenologie des Wachens
1. Die Grundgestalt der Husserlschen Phänomenologie

1.1 Die Grundgestalt der Husserlschen Phänomenologie: ego-cogito-cogitatum

Vorweg darf uns „ein lächerliches, obschon leider gewöhnliches Mißverständnis“ (VI, 193), Husserl zu den Cartesianern zu zählen, nicht irritieren, wenn wir nun den cartesianischen Weg beschreiten, um die Grundgestalt der Husserlschen Phänomenologie zu zeigen. Mag sein, daß Husserl selbst dem Publikum den Eindruck vermittelt hat, Cartesianer zu sein, als er 1929 in Paris - wie er nennt - als der „ehrwürdigsten Stätte französischer Wissenschaft“ (I, 3) zum Vortragsbeginn *Cartesianische Meditationen* anführte, weil „Frankreichs größter Denker, Rene Descartes“ (ebd.) als der „Erzvater“ (ebd.) seiner Phänomenologie zu verehren und diese als „einen neuen Cartesianismus zu nennen“ (ebd.) gestattet ist. Gleichzeitig notiert er aber in dem Manuskript auch noch, daß ihm Descartes so sehr „neue Impulse [...] Motive“ (I, 43) für seine Phänomenologie gegeben hat, daß er „fast den ganzen bekannten Lehrgehalt der Cartesianischen Philosophie“ (ebd.) ablehnen muß.

Das subjektive Weltleben muß sich für die Lebenswelt, wie sie ist, verantworten. Das heißt, daß das subjektive Weltleben als Schlüsselfigur, also als „der archimedische Punkt“ der Phänomenologie Husserls angesehen wird. Wie ist aber das subjektive Weltleben freizulegen? Diese Frage müssen wir im Auge behalten, indem wir den cartesianischen Weg beschreiten und dabei die Grundgestalt der Husserlschen Phänomenologie zeigen.

Als Husserl die cartesianischen „*Meditationes de prima philosophia*“ (I, 3) vortrug, hatte er zunächst nur Descartes' „Motive“ (ebd.) im Auge. Die Frage ist, wie Descartes zur Philosophie als „*sapientia universalis*“ (I, 4) gelangen kann? Uns ist bekannt, daß Descartes seinen „merkwürdigen Zweifelsmethode“ (I, 45) entwickelt und somit eine „Ewigkeitsbedeutung“ (ebd.) in der Geschichte statuiert hat. Descartes' Gedankengang geht vom „Umsturz aller ihm bisher geltenden Wissenschaften“ (I, 44) aus, und zwar durch „eine skeptische Verzweiflung“ (II, 30). „Er versagt sich, [...] etwas als seiend gelten zu lassen“ (I, 45), indem er am Seienden so konsequent zweifelt, bis ihm nicht mehr möglich ist, überhaupt noch irgendetwas zu bezweifeln. Der Vorgang des Anzweifeln muß so radikal sein, daß er am Ende nur noch zu sagen hat: „nichts steht mir sicher, alles ist mir zweifelhaft“ (ebd.). Und so kommt er zu dem Ergebnis „unzweifelhaft, daß ich so urteile“ (II, 30), d. h., daß er so zweifelt. Daher kam er zu dem bekannten Ergebnis: ‚Ich denke, so bin ich‘.

Wenn Husserl sich an die Überzeugung von ego cogito anknüpft, so beabsichtigt er damit keineswegs darauf, „sie zu übernehmen“ (I, 47). Husserl dient Descartes' Zweifelsversuch nur

soviel wie ein „methodischer Behelf“ (III/1, 62). Die Epoché festhaltend sieht Husserl als der unbeteiligte Zuschauer, daß Descartes' „universeller Zweifelsversuch“ (III/1, 64) als „ein Versuch universeller Negation“ (ebd.) zur Schau gestellt werden kann. Vor allem sieht er eine Widersinnigkeit in Descartes' Zweifelmethode. „Äquivalent ausgedrückt: Wir können dieselbe Seinsmaterie nicht zugleich bezweifeln und für gewiß halten“ (III/1, 63). Wenn ich z. B. das Weltsein bezweifle, so erscheint dies widersinnig, denn ich ‚bezweifle‘, daß es mir ‚gewiß ist‘, daß die Welt ‚ist‘.

Die Eigentümlichkeit der Epoché besteht darin, Husserls Nachweis des cartesianischen Widersinnes aus dem cartesianischen Zweifel „herauszulösen“ (III/1, 64), d. h. jenen nicht wiederum als einen Zweifel an diesem anzusehen. Das heißt, daß sich weder „eine Umwandlung der Thesis in die Antithesis, der Position in die Negation“ (III/1, 63) noch „in Vermutung, Anmutung, in Unentschiedenheit, in einen Zweifel“ (ebd.), sondern die Epoché, also das Sich-Enthalten, die Einklammerung, die Ausschaltung u. dgl. phänomenal ereignet. Descartes und Husserl dürfen von daher nicht in einem Atemzug genannt werden, da das Residuum der Weltvernichtung sich als ego cogito für Descartes durch Zweifel, für Husserl aber durch Epoché ergibt. Wir müssen noch zeigen, wie die Epoché phänomenal, d. h. wie ego cogito als Phänomen verstanden werden kann.

Wer die Epoché konsequent ausübt, wird - so Husserl - zum Phänomenologen. Er übt die Epoché aus und hat, worauf es uns ankommt:

1 das Sich-Enthalten in der Gestalt ego cogito, indem die seiende Lebenswelt für jedweden Sinn außer Geltung gesetzt ist, und somit dennoch

2 die nicht preisgegebene, aber zu verantwortende Lebenswelt vor Augen. Diese hat wie gesagt keinen „Wirklichkeitsanspruch“ (I, 59), wenn das Weltsein als das universale Vorurteil schlechthin ausgeschaltet ist. Sie wird nur noch als „ein bloßer Seinsanspruch“ (I, 58) aufgenommen, den das subjektive Weltleben in seiner freigelegten Gestalt ego cogito zu verantworten hat. Daher wird die Weltwirklichkeit „nur als Wirklichkeitsphänomen“ (I, 71), die Weltgeltung „nur [als] ein Geltungsphänomen“ (I, 58), das Weltsein „nur [als ein] Seinsphänomen“ (I, 59) in Anspruch genommen.

„Die Welt ist für mich überhaupt gar nichts anderes als die in solchem *cogito* bewußt seiende und mir geltende. Ihren ganzen, ihren universalen und speziellen Sinn und ihre Seinsgeltung hat sie ausschließlich aus solchen *cogitationes*. In ihnen verläuft mein ganzes Weltleben, wohin auch mein wissenschaftlich forschendes und begründendes Leben gehört“ (I, 60). Dabei beschränkt sich das cogito nicht auf das intellektuelle Denken, sondern wird „im weitesten Cartesianischen Sinn genommen“ (I, 70). Doch hat Husserl bekanntlich das reine

Bewußtsein vor Augen, sofern wir einsehen können, „daß Bewußtsein in sich selbst ein Eigensein hat, das in seinem absoluten Eigenwesen durch die phänomenologischen Ausschaltung nicht betroffen wird. Somit bleibt es als ‚phänomenologisches Residuum‘ zurück, als eine prinzipiell eigenartige Seinsregion, die in der Tat das Feld einer neuen Wissenschaft werden kann – der Phänomenologie“ (III/1, 68).

Die Lebenswelt, was sie ist, ist nur, wie sie mir erscheint. Wir leben in der Welt, die sich nun als Phänomen erschließt. Das heißt, daß mir die Welt nicht mehr als Wirklichkeit, sondern als Wahrgenommenes, Gedachtes, Geliebtes usw. als solches gegeben ist, indem mein Weltleben sich als Wahrnehmen, Denken, Lieben usw. als solches vollzieht. Erkennbar ist, daß „jedes *cogito* [...] in sich selbst sein jeweiliges *cogitatum*“ (I, 71) trägt. So kann „ein dreifacher Titel: *ego cogito cogitatum*“ (I, 14, Vgl. IX, 420 und VI, 174) die Grundgestalt der Husserlschen Phänomenologie zum Ausdruck bringen. „Wir haben also immerzu als allgemeinste Struktur Bewußtsein als ein Ich – Bewußtsein – Bewußtes“ (IX, 480). Ich habe die Welt nicht mehr als Wirklichkeit vor mir, sondern als meine Bewußtseinsgegebenheit, die nur im Rückgang auf mein Weltleben als Bewußtseinsleben zurückzuführen ist. Die Lebenswelt, was sie ist, ist die Bewußtseinsgegebenheit nur, wie sie mir erscheint, in welcher Bewußtseinsweise sie gegeben ist.

1.2 Intentionalität als das Grundwesen des Bewußtseins⁸

Da, wo es Husserl auf „die universale Problematik der Intentionalität“ (VI, 235) als „die Aufgabe einer reinen Auslegung des Bewußtseins als solchen“ (ebd.) und „als phänomenologisches Hauptthema“ (III/1, 187) ankommt, gehört es für Husserl, sich für den „Schüler Brentanos“ (IX, 33) „des außerordentlichen Verdienstes [seines Lehrers] zu gedenken“ (VI, 236). Husserl wurde von „den Brentanoschen Impulsen [...], daß Intentionalität die Grundeigenschaft des psychischen Lebens sei“, beeinflusst, wenn er seine *Logischen Untersuchungen* nicht nur als „eine volle Auswirkung Brentanoscher

⁸ „Im Begriff der Intentionalität und seiner Entfaltung ist bereits von Anfang an eine *Dimension des Fragens* erreicht, die ihrem Sinne nach *jenseits der Alternative von Subjektivismus und Objektivismus*, von Subjekt (Innenwelt) und Objekten (Außenwelt) steht. Das ist wenigstens die innerste Tendenz, die von Husserl freilich durch die Aufnahme der traditionabelasteten Begriffe immer wieder verdeckt wird.“ (S. 323) Das heißt, daß Husserls *Intentionalität* eine entscheidende Rolle dafür spielt, seine Phänomenologie von der traditionellen Transzendentalphilosophie zu unterscheiden, wenn Landgrebe (1973) die Frage: *Ist Husserls Phänomenologie eine Transzendentalphilosophie?* beantwortet. Vgl. auch S. 248 in *Husserls Idee der Philosophie* (1988) von Schuhmann.

Anregungen“ (IX, 33) bezeichnet, sondern vielmehr „als reife Ausführung“ (VI, 237), die Brentano nie anerkennen wollte bzw. konnte, weil er einschließlich „seiner ganzen Schule“ (ebd.) „in seine[m] Gedankenkreis“ (IX, 34) verblieben ist. Die Folge war, daß er und seine Schüler die eigentliche Tiefe der Intentionalität, d. i. „überhaupt eine tief eindringende Einsicht in Bewußtsein und Bewußtseinsleistung“ (IX, 36) nie gesehen haben.

Brentanos „Reformversuch der Psychologie“ (VI, 236), der als ein Lösungsangebot auf die dualistische Wissenschaftslage - die „wechselseitige Abgrenzung der Psychologie und Naturwissenschaft“ (XIX/1, 370) - beabsichtigt war, wurde von Husserl „als Wegbereiter“ (IX, 31) anerkannt, aber nicht akzeptiert, weil Brentano „im Wesentlichsten in den Vorurteilen der naturalistischen Tradition befangen“ (VI, 236) war, d. h. den Dualismus nicht überwunden hatte. Für Brentano ist die „Intentionalität“ (XIX/1, 379) einer von sechs Charakteren, die dem Wesen des Bewußtseins zugeschrieben werden können, wichtig. Sie ist, an Descartes' ego-cogito-cogitatum anknüpfend, als das ‚Bewußtsein von‘ etwas „unverkennbar“ (XIX/1, 380), aber unhaltbar, wenn sie als psychische „Realität“ (XIX/1, 382) angenommen wird, wobei diese der „Klassifikation der ‚psychischen Phänomene‘“ (XIX/1, 380) bei Brentano seinerseits nicht ohne den Einfluß von mittelalterlicher Scholastik unterstellt ist.

Psychische Phänomene als reale Vorkommnisse können keine ernsthafte Konsequenz mit sich bringen. Denn, so stellt sich die nächstliegende Frage, wie sollten solche Phänomene als real psychische Erlebnisse „ins Bewußtsein treten‘ [...] ‚ins Bewußtsein aufgenommen werden‘“ (XIX/1, 385) können. Irreführend müßte das Bewußtsein bezüglich der Intentionalität als „Innenschau“ (XIX/1, 366) oder „innere Wahrnehmung“ (ebd.) fungieren, als wäre es ein Korrespondent, der beständig deskriptiv über intentionale Bewußtseinslebnisse berichtete. Diese lägen ihrerseits als die intentional psychischen Daten so fertig da, als müßten sie nur noch ins Bewußtsein als eine Schachtel hineinschneien. Die Intentionalität als solche psychologische Beziehung zwischen dem Bewußtsein und dem Bewußten beinhaltet nach Husserl bereits die dualistische „Denkgewohnheit“ (VI, 248 hrvg. von mir). Demzufolge kann die Psychologie nie erkennen, daß sie in Wirklichkeit nur der dualistische Gegenspieler der der „Physis“ (VI, 249) zugewandten Naturwissenschaft ist.

Zu beachten ist nicht nur, daß die Brentanosche Intentionalitätslehre an den psychologischen „Mißdeutungen“ (XIX/1, 384) des Bewußtseinslebens gescheitert ist. Wichtig ist noch, daß man weder „von einer Beziehung“ (III/1, 74) noch von einem „Verhältnis“ (XIX/1, 385) für die phänomenale Intentionalität sprechen kann. Sie kann zwar als das ‚Bewußtsein von‘ etwas expliziert werden; dieses ‚von‘ als phänomenologischer Befund hat in sich aber nicht etwa

einen Überbrückungscharakter wie ein Zwischen für „zwei Sachen“ (XIX/1, 386), ob real oder reell. Mag sein, daß eine sich auf reale sowie reelle Bewußtseinserebnisse beziehende Intention beliebig und sogar in dem „unendlichen Regreß“ (XIX/1, 366) hergestellt werden kann. Diese Intention gilt letztendlich nur „von veräußerlichten Intentionalitäten“ (VI, 252), weil sie als das ‚Bewußtsein von‘ etwas eo ipso keinerlei Beziehung, sondern das reine und immanente Grundwesen, das im Bewußtsein ‚a priori‘, in unbedingter Notwendigkeit beschlossen ist“ (III/1, 74), besagt.

Jedes cogito trägt sein cogitatum in sich. So haben wir die Bewußtseinsweise: Wahrnehmen, Erinnern, Urteilen usw. und die Bewußtseinsgegebenheit: Wahrgenommenes, Erinnertes, Geurteiltes usw. Phänomenologisch sind sie das Bewußtsein als solches und das Bewußte als solches. Die Intentionalität darf man aber nicht als eine phänomenale Beziehung im reinen und immanenten Bewußtseinsleben verstehen. Die Epoché verbietet uns, das Bewußte als etwas Fertiges vorauszusetzen. Die Intentionalität kann nicht von einer Beziehung ausgehen. Die Erscheinung von etwas, also das Bewußte als solches, kann nicht fertig im Bewußtsein als solchem vorgegeben sein. Die Intentionalität wird nur dann ersichtlich, wenn in „das reine In-sich- und Für-sich-Sein“ (VI, 248) des immanenten Bewußtseinslebens eingedrungen ist. Jedes cogito trägt sein cogitatum in sich, d. h. cogito-cogitatum ist „eo ipso [...] ‚intentional gegenwärtig‘ [...] ‚immanent gegenwärtig‘“ (XIX/1, 386). Die Bewußtseinsintentionalität ist phänomenal als die Befindlichkeit des Bewußt-seins als des ‚Bewußtseins von‘ etwas.

1.3 Korrelation und Konstitution

Die Intentionalität nicht als Beziehung, sondern als reine Immanenz des Bewußtseins kann die phänomenologische Bedeutung dafür haben, das dem Bewusstsein jenseitige Beziehungsglied als fertig Vorgegebenes zu versperren, wie die phänomenologische Epoché und Reduktion zeigen, daß das reine Bewußtsein als das phänomenologische Residuum in seinem absoluten Eigensein übrig bleibt und die ausgeschaltete Welt nicht verlorenght. Das Weltsein wird zum Weltphänomen, das für uns keine Seinsgeltung, sondern nur den Seinsanspruch hat.

Wir folgen der Frage weiter: Wie kann das reine Bewußtsein aus seinem absoluten Eigensein diesen Anspruch intentional erfüllen?

Das immanente Bewußt-sein als das ‚Bewußtsein von‘ etwas ist intentional, d. h. cogito-cogitatum. Dieses intentionale ‚von‘ zeigt die Bewußtseinsphänomenalität, nämlich „Sinn zu haben, bzw. etwas ‚im Sinn zu haben‘“ (III/1, 206 und 202). Das Bewußtsein ‚hat etwas im Sinn‘, sofern dieses etwas nur von ihm selbst immanent intentional vermeint ist. Wir dürfen es aber nicht so verstehen, als meinte das Bewußtsein etwas und hätte es dann im Sinn. Denn

das ‚Etwas-im-Sinn-Haben‘ ist immanent in dem intentionalen Vermeinen des Bewußtseins. Derart kann die ausgeschaltete Welt als Weltphänomen intentional in Anspruch genommen werden.

„Alle realen Einheiten sind ‚Einheiten des Sinnes‘. Sinneseinheiten setzen [...] sinngebendes Bewußtsein voraus, das seinerseits absolut und nicht selbst wieder durch Sinngebung ist. [...] über den Sinn der Welt letzte Auskunft suchend [...], daß die Welt selbst ihr ganzes Sein als einen gewissen ‚Sinn‘ hat, der absolutes Bewußtsein, als Feld der Sinngebung, voraussetzt“ (III/1, 120). Die Bewußtseinsintentionalität ist nämlich keine zusätzliche Bewußtseinsaktivität neben der Sinngebung. Sie ist die Sinngebung oder die „Sinnbildung“ (VI, 171) als die Bewußtseinsleistung. Dabei handelt es sich nicht etwa um „eine metaphysische Konstruktion“ (III/1, 119), sondern um die „Bewußtseinskonstitution“ (XVII, 251).

Es ist kein konstruiertes Argument, sondern phänomenologisch durchaus aufweisbar, daß alle Sinneseinheiten (Sinngebilde) „im alltäglichen Leben“ (XVII, 239) wie „in der Wissenschaft“ (ebd.) auf die Bewußtseinsleistung intentional konstitutiv zurückzuführen sind. „Erfahrung ist die Leistung, in der für mich, den Erfahenden erfahrenes Sein ‚da ist‘, und als was es da ist, mit dem ganzen Gehalt und dem Seinsmodus, den ihm eben die Erfahrung selbst durch die in ihrer Intentionalität sich vollziehende Leistung zumeint“ (XVII, 240). Daher erschließt die Lebenswelt sich als die, welcher das Bewußtseinsleben intentional konstitutiv Rechnung trägt.

„Was mir irgend als seiender Gegenstand entgegentritt, hat für mich [...] seinen ganzen Seinsinn aus meiner leistenden Intentionalität [...] eben der konstituierenden Intentionalität, aus der, wie gesagt, sein ganzer Sinn entsprungen ist. Diese selbst auslegen, das ist aus der Ursprünglichkeit der Sinn-konstituierenden Leistung den Sinn selbst verständlich machen“ (XVII, 242). „Intentionalität ist der Titel für das allein wirkliche und echte Erklären, Verständlichmachen“ (VI, 171). Denn „es gibt keine erdenkliche Stelle, wo das Bewußtseinsleben durchstoßen und zu durchstoßen wäre und wir auf eine Transzendenz kämen, die anderen Sinn haben könnte als den einer in der Bewußtseinssubjektivität selbst auftretenden intentionalen Einheit“ (XVII, 242).

Die Bewußtseinsintentionalität fungiert als die Seiende konstituierende Bewußtseinsleistung. Dieses intentionale Bewußtsein ‚von‘ etwas erweist sich als konstitutiv, nicht aber als beziehungsartig, so, als bezöge sich jedes cogito auf sein cogitatum. Statt dessen bezeichnet Husserl cogito-cogitatum als korrelativ. Jedes cogito korreliert mit seinem intentional konstituierten cogitatum. Die Korrelation des cogito-cogitatum, also Bewußtseinsweise-

Bewußtseinsgegebenheit erkennt man am Beispiel: ‚die Zahlen im Zählen‘. Und „überall ist in der Wesensbetrachtung dieser zunächst so wunderbaren Korrelation nachzugehen“ (II, 74): Phantasie im Phantasieren, Illusion im Illusieren, Gedanken im Denken, Wahrgenommenes im Wahrnehmen usw. Wesentlich ist unverkennbar die Korrelation als solche, nämlich das Bewußtsein als solches–das Bewußte als solches, d. i. „*Bewußtseinskorrelat*“ (I, 84).

Daher ist phänomenologisch „die natürliche Welt als Bewußtseinskorrelat“ (III/1, 99) aufzufassen, d. h. konkret: „Niemals ist ein an sich seiender Gegenstand ein solcher, den Bewußtsein und Bewußtseins-Ich nichts angehe“ (III/1, 101). In diesem intentionalen ‚von‘ bekundet sich „eine Wesensnotwendigkeit“ (VI, 169), die sich „in Wesensallgemeinheiten“ (ebd.) umsetzen läßt. Hinter diesem ‚von‘ verbirgt sich die Wahrheit „eines universalen Apriori“ (VI, 161), besser gesagt: Das intentional konstitutive ‚von‘ als Korrelation ist „das universale Korrelationsapriori“ (VI, 161).

1.4 Die transzendente Phänomenologie

„Das transzendente Problem“ (IX, 288) erscheint als höchst bedeutungsvoll, wenn nach dem Bewußtseinssubjekt gefragt wird. Wir müssen der Frage nachgehen: Wer ist das ego des ego-cogito-cogitatum?

Der Berührungspunkt mit der Ichfrage bestand bereits in der reduktiven Zurückhaltung als dem vorurteilsfreien methodischen Zugang zur freizugebenden Lebenswelt. Die vorurteilsfreie Epoché dient zur Freigabe der Lebenswelt, indem die Welt schlechthin, also „das ‚Weltall‘, das ‚All des Seienden‘ [...] des Seienden der mundanen Erfahrung, <des> objektiv Seienden“ (VIII, 69) ausgeschaltet wird. Die Frage ist: Bin ‚ich‘ nicht auch ein Weltseiendes? Die Lösung für diese paradoxe Situation war, daß ich als der rein und frei Zurückhaltende in die freigegebene Lebenswelt aufgenommen werden kann. Das Ich kann in Frage gestellt werden, weil meine Zurückhaltung von Anfang an „eine Ichspaltung“ (I, 72) mit sich führt. Ich etabliere mich als den uninteressierten Zuschauer in Rückwendung zu der Lebenswelt, in der ich aber auch mitenthalten bin. Ich lebe in der Welt und habe nicht nur mit Weltobjekten zu tun, sondern kann mich selbst in der Welt vorfinden.

Aber inwiefern? Inwiefern läßt sich die Ichspaltung ausweisen? Nehme ich die Ichspaltung zur Kenntnis, ist über sie überschauend „ein notwendiges Dabei“ (III/1, 180), das wiederum in der Ichrede formuliert werden und „ich nicht durchstreichen kann“ (VIII, 410). Abgesehen davon, daß die Ichspaltung zur unendlichen Iteration weitergeführt werden kann, ist in ihr doch ein Selbst in einer paradoxen „Verdoppelung“ (IX, 292) erkennbar.

Wir formulieren die Frage noch einmal: Wie läßt sich die Frage nach diesem fraglichen Ich lösen? Aber nach welchem ‚Ich‘ denn eigentlich? Der Antwort auf diese Frage steht die Aufgabe voran, die phänomenologische Ausweisung für die Ichspaltung und die Selbstverdoppelung zu belegen.

Die Bewußtseinsintentionalität leistet die Weltkonstitution, also die konstitutive Sinngebung für die in Erscheinung tretende Lebenswelt. In der Immanenz des intentionalen Bewußtseinslebens besteht eine nun hervorzuhebende Eigenheit. Das Bewußte ist das durch die intentionale Sinngebung konstituierte Bewußtseinskorrelat. Eigentümlich ist, daß das Bewußte sich nicht als der reelle Bestandteil des immanenten Bewußtseinslebens ordnen läßt. Ich sehe z. B. einen brennenden Baum, ohne daß meine Wahrnehmung als Bewußtseinserlebnis auch brennt. Das Bewußte trägt offensichtlich einen Charakter in sich, der auf die Komponenten hinweist, die dem Bewußtsein „nicht reelle“ (III/1, 203) sind. Die Epoché und die Reduktion festhaltend ist dieser irreelle Charakter des Bewußten, des Bewußtseinskorrelats nur auf die intentionale Bewußtseinsleistung, auf die intentionale Konstitution des immanenten Bewußtseinslebens zurückzuführen. Demzufolge erweist sich die Bewußtseinsintentionalität als derartige immanente Leistung, die die Eigenheit von ‚plus ultra‘ in sich hat. Das heißt konkret, daß das Bewußtsein etwas konstitutiv leisten kann, was über seine Immanenz hinausreicht. Das Bewußtsein konstituiert etwas transzendent und trägt die Verantwortung für diese von ihm selbst konstituierte Transzendenz; seinerseits ist es aber „eine eigenartige - nicht konstituierte - Transzendenz, eine Transzendenz in der Immanenz“ (III/1, 124).

Was die Ichfrage betrifft, fragen wir, inwiefern sich das transzendente Bewußtsein für die Ichspaltung und die Selbstverdoppelung verantworten kann. Husserl spricht von „einer sehr merkwürdigen Sachlage“ (VIII, 70). Die Bewußtseinsintentionalität fungiert so, daß ich mich als „ein Objekt meiner mundanen Erfahrung unter anderen“ (VIII, 71) vorfinden oder, so sagt Husserl auch, in der „Selbstobjektivation“ (VIII, 77) verweltlichen kann. Bin ich dort „das Subjekt für alle Objekte, für das Weltall“ (VIII, 71), so bin ich hier „das Ichsubjekt für das Ichobjekt“ (ebd.). Merkwürdig ist, daß dabei die Ichspaltung und die Selbstverdoppelung miteinander so verflochten sind, daß die Ichfrage auf das Ich, das das Ich-Selbst als „wahres und wirkliches Selbst“ (VI, 264) ist, übertragen werden kann. Vor allem muß es ein solches Ich sein, das seine „Selbstheit“ (VIII, 73) in sich selbst zu tragen und mithin die „Paradoxie“ (VI, 265): Ichspaltung und Selbstverdoppelung als Scheinproblem aufzulösen vermag. Genau an der Stelle, so warnt Husserl, liegen „gewaltige Schwierigkeiten“ (VI, 265). Damit verbindet sich für Husserl der Wendepunkt, an dem entschieden wird, ob ich „in

mundaner Selbsterfahrung“ (VIII, 73) verbleibe oder „in transzendentaler Selbsterfahrung“ (ebd.), also zu einer „Lebensform, die alle bisherige Lebenserfahrung völlig übersteigt“ (IX, 276), aufsteige.

Es hört sich provokant an, wenn Husserl sagt, daß wir transzendentalphänomenologisch kein „Mensch“ (VIII, 77, Vgl. VI, 265 und IX, 339) sind. Diese scheinbare Provokation hat mit der Schwierigkeit zu tun, d. i. der Tatsache, daß in der „Alltäglichkeit des natürlichen Lebens“ (VI, 264) unsere „Selbsterkenntnis und Menschenerkenntnis“ (ebd.), in der Vertrautheit mit unserer mundanen Welterfahrung verwurzelt, fest befangen sind, daß uns die menschliche Selbstbestimmung überhaupt selbstverständlich ist und diese sogar zum Grundsatz aller zu legitimierenden Legalität erhoben werden kann.

Dies machen auch die positiven Wissenschaften von Gebrauch. Vor allem ist hier die Psychologie wegen ihrer eigentümlichen, aber abzugrenzenden Parallelität mit der Phänomenologie Husserls zur transzendentalen Kritik gemeint. Husserls Kritik ist im Grunde genommen „eine bloße Konsequenz der universalen Epoché“ (IX, 293). Strikt oder, wie Husserl sagt, in der „Habitualität“ (IX, 293) halten wir uns an der Epoché fest und setzen das Weltall, „mein Menschsein inbegriffen [...] als bloßes Phänomen“ (IX, 293). Das Ich-Subjekt, welches in der natürlichen Lebenswelt wie auch immer deklariert werden mag, gilt phänomenologisch nur, wenn es auf das intentionalen Bewußtseinsleben reduziert wird.

Ob ich ein Mensch, eine Person, ein mit Leib beseeltes Lebewesen, ein Europäer usw. bin, all dies sind nur „als intentionale Gebilde“ (IX, 336), „als Geltungskorrelat [...], geltend als Objekt, nämlich als Inhalt einer Selbstobjektivierung (Selbstapperzeption)“ (IX, 343) zu bezeichnen, nur als verweltlichte, selbstobjektivierte, selbstapperzierte, transzendente Erscheinungen, d. h. die konstituierten Korrelate meines transzendentalen Bewußtseinslebens. Die Psychologie liefert aber nichts als mundane Selbsterfahrung, sofern sie im mundanen Selbstverständnis des Subjektes befangen ist. In der Tat folgt solche Selbsterfahrung nur dem transzendentalen „Zirkel“ (XVII, 260), der den transzendentalen „Widersinn“ (ebd.) in sich schließt. Denn widersinnig ist, daß man dem Ichobjekt, das seinerseits als Transzendentes konstituiert ist, die transzendente Aufgabe zur Erklärung für seine transzendente konstitutive Ichsubjektivität „zumutet“ (ebd.).

Die transzendentalphänomenologische Epoché und Reduktion entlarvt den „Psychologismus“ (XVII, 261) mit seinem Anspruch auf „Erkenntnispsychologie“ (ebd.) als den transzendentalen Schein; er selbst wird zu einem transzendentalen „Problem“ (ebd.). Die Entlarvung hat den Sinn, daß die transzendente Reduktion als „Zugangsmethode“ (IX, 342) bzw. als Rückführung des mundanen Subjektes auf das die Welt transzendental konstituierende

Subjekt dient. Nur so kann sich die transzendente Wendung oder, so nennt Husserl auch, die „koperkanische Wendung“ (IX, 341) vollziehen.

Mir als Menschen wird das Erfahrungsfeld eröffnet, in dem der Ich-Mensch als das Scheinsubjekt, d. i. das intentionale Erscheinungskorrelat konstituiert ist. Das Scheinsubjekt als Transzendentes verweist uns auf die Transzendenz im immanenten Bewußtseinsleben zurück und für diese Transzendenz ist das immanente Bewußtseinsleben selbst in seinem absoluten Eigenwesen der Intentionalität verantwortlich, d. h. das immanente Bewußtseinsleben erweist sich selbst als das transzendental fungierende Subjekt.

Wir sehen, daß uns als mundanen Subjekten die Epoché ermöglicht, das transzendental fungierende Subjekt in dem immanenten Bewußtseinsleben des mundanen Subjektes aufweisen zu können. Die an der Epoché habituell festgehaltene Aufweisung ist offensichtlich wegen ihrer Nichtstellungnahme - wie gesagt - nicht argumentativ, sondern erweist sich als die transzendentalphänomenologische Selbsterfahrung, Selbsterkenntnis des mundanen Subjektes, d. i. nichts anderes als die Selbsterhellung seiner transzendental konstitutiven Subjektivität. Und diese Art von Selbsterfahrung, Selbsterkenntnis ist apodiktisch evident, weil sie sich als die sich selbstenthüllende Selbstgebung des absolut begründeten Erfahrungsfelds zeigt, dessen Subjekt, das transzendente Subjekt in seiner immanenten Bewußtseinsintentionalität, d. i. der sinngebenden Selbstgebung konstitutiv fungiert. Diese sich absolut evident selbstgebende Selbsterfahrung, Selbsterkenntnis liegt nicht in einem Jenseits, „Außen“ (XVII, 257), vielmehr kann sie jeder Mensch als mundanes Subjekt erreichen, sofern er sich konsequent und habituell an der Epoché und Reduktion festhält. Und so wird er zum transzendentalen Subjekt und ist eben der Transzendentalphänomenologe selbst.

2. Wachen und Schlaf im weiteren Sinn

2.1 Wachbewußtsein als Horizontbewußtsein

Was heißt Wachen? „Wir beginnen unsere Betrachtungen als Menschen des natürlichen Lebens, vorstellend, urteilend, fühlend, wollend ‚in natürlicher Einstellung‘“ (III/1, 56). „Die natürliche Einstellung ist die des normalen wachen Dahinlebens; das ist seinem Grundzug nach ein Wach-in-die-beständig-und-naiv-vorgegebene-Welt-Hineinleben“ (VIII, 458). Das natürliche Leben ist das wache Leben. Wir sind wach und leben in die beständig und naiv vorgegebene Welt hinein. Im alltäglichen Leben begegnet mir die Welt immer in jeweiliger Vorgegebenheit als mein Alltagsthema, nämlich „die Welt, die für mich in jedem wachen Moment bewußtseinsmäßig ‚vorhanden‘ ist“ (III/1, 57). Die Welt ist mir gegeben, sofern ich wahrnehme, mich an etwas erinnere, über etwas nachdenke, mich über etwas freue oder ärgere, mir etwas wünsche, mich für etwas entscheide usw. Das wache Moment ist die Bewußtseinsweise; in „dieser Weise finde ich mich im wachen Bewußtsein allzeit“ (III/1, 58). Es ist das uns schon bekannte ‚cogito. Im natürlichen Dahinleben lebe ich immerfort in dieser Grundform alles ‚aktuellen‘ Lebens“ (III/1, 59). Das natürliche Wachleben entspricht dem Bewußtsein im prägnanten Sinn, d. h. in der Aktualität.

Das Bewußtsein ist „das Auszeichnende“ (XVII, 362), das „dem wachen Seelenleben den Charakter der Wachheit“ (ebd.) gibt. Die Wachheit zeichnet sich als die Aktivität des natürlichen Lebens aus. Wer aktiv ist, ist wach. „Das Seelenleben ist wach, d. h., das Ich ist wach, und das ist es, sofern es spezifische Ichfunktionen in aktueller Weise vollzieht“ (ebd.). Das wache Ich vollzieht die Lebensaktivitäten, in denen sich die Lebenswachheit bekundet. Ich bin wach immer in der Aktualität. Meine wache Aktivität ist meine Bewußtseinsaktivität. „Das Ich als waches übt Akte im spezifischen Sinn. Zum Beispiel. Ich gewahre wahrnehmend, ich ‚betrachte‘ es, ich bin erinnernd auf Vergangenes gerichtet, erfasse es, übe betrachtende Vergegenwärtigung, ich expliziere den Gegenstand, ich bestimme ihn als Substrat ihm zugehöriger Eigenschaften, ich beziehe ihn auf andere Gegenstände, vergleiche und unterscheide, ich werte als schön und häßlich, ich denke ihn mir anders und schöner, wünsche, daß er anders sei“ (IX, 209) usw. Dabei ist zu erwähnen, daß Husserl das Wahrnehmen als das Paradigma seiner Phänomenologie betrachtet; denn die sinnliche Wahrnehmung hat „die Rolle einer Urerfahrung, aus der alle anderen erfahrenden Akte einen Hauptteil ihrer begründenden Kraft ziehen. Jedem wahrnehmenden Bewußtsein ist eigen, daß es Bewußtsein der leibhaftigen Selbstgegenwart eines individuellen Objektes ist“ (III/1, 81). Das wache Ich

ist das Ich der „Aktionen“ (IX, 208). Das Wachleben ist das aktive Leben, d. h. es beinhaltet die Bewußtseinsakte im aktuellen Vollzug.

Das Wachleben ist das Wach-in-die-vorgegebene-Welt-Hineinleben. „Das menschliche Leben hat die Form des in die Welt Hineinlebens“ (IX, 427) und das ist als das Bewußtseinsleben in der Aktualität ausgezeichnet. Das Hineinleben in die vorgegebene Welt charakterisiert sich dadurch, daß das wache Ich „weltlich gerichtet“ (IX, 428) ist, „und zwar bewußtseinsmäßig“ (ebd.). Ich bin wach, d. h. auf einen aktuellen Bewußtseinsgegenstand gerichtet. „Die Vorgegebenheit der Welt besagt für die Ichsubjekte, daß sie als Menschensubjekte immerfort auf die Welt ‚gerichtet‘ sind“ (IX, 427). Das subjektive Gerichtetsein-Auf ist im Wesen des Bewußtseins auszuweisen. Die weltliche Vorgegebenheit gilt als Bewußtseinsgegebenheit, die ich habe, wenn ich einen spezifischen Bewußtseinsakt aktuell vollziehe.

„Ist ein intentionales Erlebnis aktuell, also in der Weise des cogito vollzogen, so ‚richtet‘ sich in ihm das Subjekt auf das intentionale Objekt“ (III/1, 75). Das subjektive Gerichtetsein-Auf besagt, daß die Bewußtseinsweise mit der von ihr konstituierten Bewußtseinsgegebenheit korreliert. „Zum Cogito selbst gehört ein ihm immanenter ‚Blick-auf‘ das Objekt, der seinerseits aus dem ‚Ich‘ hervorquillt, das also nie fehlen kann“ (III/1, 75). Das subjektive Gerichtetsein-Auf als die konstitutive Korrelation, die das phänomenologische Wesen des Bewußtseins ist und dieses in seiner Immanenz trägt, ist, die Bewußtseinsintentionalität. „Die Intentionalität ist es, die Bewußtsein im prägnanten Sinn charakterisiert“ (III/1, 187). Das Wachleben als das Wach-in-die-vorgegebene-Welt-Hineinleben, das das Gerichtetsein-Auf die Welt heißt, ist das intentionale Bewußtseinsleben.

Man kann sagen, daß die Wachheit des natürlichen Lebens die Bewußtseinsintentionalität ist. Das wache Ich hat etwas im Bewußtsein, sofern eine Strahlung von ihm auf den intentionalen Bewußtseinsgegenstand gerichtet ist. Husserl spricht, „wo immer von ‚Aufmerksamkeit‘ die Rede ist“ (III/1, 214), auch „im Gleichnis vom ‚geistigen Blick‘ oder ‚Blickstrahl‘ des reinen Ich“ (ebd.). „Der aufmerkende Strahl gibt sich als vom reinen Ich ausstrahlend“ (III/1, 214), wenn das Ich einen Bewußtseinsakt vollzieht und korrelativ sein intentionales Objekt ans Licht tritt; d. h. mir erscheint etwas, wobei man „die Aufmerksamkeit mit einem erhellenden Lichte zu vergleichen“ (III/1, 213) pflegt.

In jedem aktuellen Aktvollzug eines jeden wachen Moments ist die Aufmerksamkeit aufweisbar. „Alle ‚Aktvollzüge‘ setzt positive Aufmerksamkeit auf das voraus, wozu das Ich Stellung nimmt“ (III/1, 214). „Allgemein ist Aufmerksamkeit ein zur Wesensstruktur eines spezifischen Aktus des Ich (eines Ichaktes im prägnanten Wortsinne) gehöriges Tendieren des

Ich auf den intentionalen Gegenstand hin“ (EU, 85). Husserl will sagen, daß „die Aufmerksamkeit eine auszeichnende Funktion ist, die zu Akten in dem oben präzisierten Sinn von *intentionalen* Erlebnissen gehört“ (XIX/1, 423). Die Aufmerksamkeit kann phänomenologisch als die intentionale Wachheit des natürlichen Lebens angesehen werden. Man muß sich allerdings nach Husserl davor hüten, die Aufmerksamkeit „in normaler Rede“ (XIX/1, 424), wie sie als „ein Hauptthema der modernen Psychologie“ (III/1, 215 Fußnote) behandelt wird, zu verstehen. „Gewiß, von Aufmerksamkeit kann nur die Rede sein, wo wir das, worauf wir aufmerksam sind, im Bewußtsein haben“⁹ (XIX/1, 424).

Die Aufmerksamkeit ist keine Zusatzfunktion neben dem intentionalen Bewußtseinsakt, nämlich so, als hätte ich das intentionale Objekt im Bewußtsein und dann den aufmerkenden Strahl darauf. „Der Strahl trennt sich nicht vom Ich, sondern ist selbst und bleibt Ichstrahl“ (III/1, 214). Die Aufmerksamkeit selbst ist nicht wieder als ein eigener Akt zu betrachten, sondern phänomenologisch als das immanente Wesen in jedem Bewußtseinsakt anzusehen. „Der Umfang des einheitlichen Begriffes Aufmerksamkeit ist“, so sagt Husserl, gar „der Begriff des Bewußtsein von etwas“ (XIX/1, 168). Die Aufmerksamkeit kann als die Befindlichkeit des intentionalen Wachlebens, als das Bewußtsein von etwas verstanden und als die intentionale Wachheit des natürlichen Lebens in der Bewußtseinsimmanenz ausgelegt werden.

Die Aufmerksamkeit ist keine zusätzliche Tätigkeit neben der wachen Aktivität, sondern immanente Wesenskomponente des intentionalen Wachlebens. Insofern spricht Husserl noch von „Achtsamkeit“ (III/1, 77), die in jedem Akt konstitutiv ist. Ich bin wach, weltlich gerichtet und habe etwas als mein aktuelles Thema, sofern mein intentionaler Bewußtseinsakt aktuell im Vollzug ist und in ihm die Aufmerksamkeit, die Achtsamkeit konstitutiv so waltet, daß mir etwas „im Blick, im geistigen Auge“ (III/1, 75), also „im cogito“ (ebd.) ist.

Mir ist etwas als aktuelles Thema bewußt. Landläufig könnte man auch sagen, daß ich für etwas interessiert bin. Wenn „im weitesten Sinn von Interessiertsein, von Interesse gesprochen wird, so drückt sich damit das Grundwesen aller Akte aus; ‚das Ich ist für irgendetwas interessiert‘ – ‚es ist intentional darauf gerichtet‘ besagt dasselbe“ (IX, 412). Das Interesse ist von Husserl aber nicht im mundanen Sinne gemeint. „Es ist kein Interesse, das so etwas wie Absichten und willentliche Handlungen aus sich hervortriebe“ (EU, 91). „Man könnte ja in einem weitesten, aber nicht gebräuchlichen Sinn von Interesse des Ich bei jede[m]

⁹ Husserls eigene Korrektur für den zitierten Satz: „Gewiß, von Aufmerksamkeit kann nur die Rede sein, wo unser ‚Bewußtsein‘ auf das, worauf wir aufmerksam sind, ‚gerichtet‘ ist“.

Akte sprechen. Denn in jedem Akte ist das Ich als reines Ich beteiligt und *interest*; es ist auf etwas gerichtet und daran betätigt“ (XVII, 369).

Mit Husserl „kann man einen weiteren Begriff von Interesse, bzw. von Akten des Interesses bilden“, so wörtlich, „des Dabeiseins (inter-esse) des Ich“ (EU, 92). Ich bin wach, d. h. ich bin bei etwas als meinem aktuellen Thema. Mein intentionales Wachsein ist phänomenologisch gleich der „Erfahrung als dem bei den Objekten selbst Dabeisein, sie selbst Erfassen“ (IX, 428). Das Interesse als das intentionale Wachsein des Ich heißt, daß das Ich bei den Sachen selbst ist. Ein „erfaßtes Objekt“ (III/1, 75) ist ein „intentionales Objekt eines Bewußtseins“ (ebd.), also Bewußtseinskorrelat, wobei sich das Erfassen mit dem Achten im obigen Sinn „deckt“ (ebd.). Das intentionale Objekt ist auf „die intentionale Leistung der Selbstgebung“ (XVII, 166) zurückzuführen. „Genauer gesprochen ist sie die allgemeine ausgezeichnete Gestalt der ‚Intentionalität‘, des ‚Bewußtsein von etwas‘, in der das in ihr bewußte Gegenständliche in der Weise des Selbsterfaßten, Selbstgesehenen, des bewußtseinsmäßigen Bei-ihm-selbst-seins bewußt ist“ (ebd.).

Das Ich ist wach, d. h. das Ich ist bei intentionalem Objekt, das die vom Bewußtsein selbst korrelativ konstituierte Bewußtseinsgegebenheit aus seiner immanent intentionalen Leistung der Selbstgebung ist. Das Interesse kann deshalb auch als das immanente Wesenskomponent des intentionalen Wachlebens und phänomenologisch als das intentionale Wachsein des natürlichen Lebens gelten. In dem Sinne ist das Wachleben, d. i. das Wachbewußtsein „das urtümliche Bewußtsein: ‚es selbst‘ erfasse ich“ (ebd.). Daher bezeichnet Husserl die intentionale Leistung der Selbstgebung als ‚Evidenz‘ (ebd.). „Insofern sind die Selbstgebungen, die evidentes Recht schaffenden Akte, schöpferische Urstiftungen des Rechtes, der Wahrheit als Richtigkeit – eben weil sie für die jeweiligen Gegenständlichkeiten selbst als für uns seiende ursprünglich konstituierende, ursprünglich Sinn und Sein stiftende sind“ (XVII, 167). Das urtümliche Interesse des intentionalen Wachlebens ist nach Husserl die Wahrnehmung. „Der Urmodus der Selbstgebung ist die Wahrnehmung. Das Dabei-sein ist für mich als Wahrnehmenden bewußtseinsmäßig mein Jetzt-dabei-sein: ich selbst bei dem Wahrgenommenen selbst“ (XVII, 166).

In der alltäglichen Erfahrung, daß ich für etwas interessiert, bei dem weltlichen Objekt als meinem aktuellen Thema bin, kann das Interesse phänomenal aufgeschlossen werden. Das phänomenale Interesse ist kein Bewußtseinsakt, sondern als das immanente Grundwesen des Bewußtseins zu betrachten. Das wache Ich vollzieht aktuell einen Bewußtseinsakt und ist bei dem intendierten Objekt als aktuellem Thema; das intentionale Objekt ist als der thematische „Zielpunkt“ (III/1, 214) getroffen, sofern der Ichstrahl auf ihm gerichtet ist. Man kann sagen,

daß in jedem wachen Moment, „ob wir wahrnehmend, phantasierend, erinnernd anschauen oder ob wir in empirischen und logisch-mathematischen Formen denken, ein Vermeinen, Intendieren vorhanden ist, das auf einen Gegenstand abzielt, ein Bewußtsein, das von ihm Bewußtsein ist“ (XIX/1, 170).

Das heißt, daß das intentionale Interesse des Wachlebens nicht ziellos ist. „In jedem *actus* ist also das Ich kontinuierlich-bewußtseinsmäßig bei seinem Ziel als *Telos*“ (IX, 412). Das Wachbewußtsein hat in sich „ein Sich-richten des Ich auf ein *Telos*, auf das Objekt selbst in seinem wahren Sein und Sosein“ (VII, 80). Das Objekt selbst, das das Ziel des Wachlebens ist, darf nicht als ein Transzendentes, welches religiös, mythisch u. dgl. gedeutet werden kann, verstanden, sondern nur auf das transzendente Bewußtsein zurückgeführt werden. Das Ich ist wach und auf transzendentes Objekt als aktuelles Ziel gerichtet; diese Zielgerichtetheit ist nicht ein Äußerliches und „jeder *actus* des Ich ist intentionales Gerichtet-sein des Ich auf etwas, auf ein dem Akte immanentes Ziel“ (IX, 411). Die Zielgerichtetheit des Wachlebens geht auf die transzendente Bewußtseinsimmanenz zurück. „Vermeinen überhaupt, Bewußtsein überhaupt jeder Art und Sondergestalt untersteht einer möglichen teleologischen Beurteilung“ (VII, 80). Das intentionale Wachleben hat sein *Telos* und trägt es transzendental in seiner eigenen Bewußtseinsimmanenz. Worauf wir hier nicht weiter eingehen können, ist eine Teleologie, die transzendentalphänomenologisch zu gestalten und im transzendentalen Bewußtseinsleben aufzuschließen ist.

Das Wachleben zeichnet sich als das Bewußtsein im prägnanten Sinn aus, also *ego-cogito-cogitatum* in der Aktualität. „Vermöge der Polarität, die zum Wesen des *cogito* gehört, ist das wache Ich intentional bezogen auf das Gegenständliche der vollzogenen Cogitationen“ (IV, 108). Das Ich ist wach, vollzieht aktuell einen Bewußtseinsakt und ihm erscheint die Welt, d. i. sein Bewußtseinskorrelat, das Bewußte. Es scheint, daß *ego-cogito-cogitatum* sich in einer Linie aufspannt. Hat die Polarität mit einer Punktartigkeit, etwa so: *ego cogito cogitatum* zu tun? Diese Polarität ist keineswegs punktiert, obwohl uns die Welt eigentlich immer nur „einseitig“ (XI, 3), „abschattungsmäßig“ (XI, 5) gegeben sein kann. So sehen wir eigentlich immer nur eine Seite z. B. von einem Tisch, aber niemals „allseitig“ (XI, 3). Die Welt erscheint mir immer nur perspektivisch.

Unsere Alltagserfahrung spricht aber dafür, daß normalerweise nicht die Abschattung des Bewußtseinsgegenstandes thematisch für das Wachleben, sondern dieser, wie Husserl sagt, als „Vollthing“ (XI, 4) ist. Der Umstand hat die phänomenologische Bedeutung darin, daß ich die Welt in der wachen Aktualität mehr ‚sehe‘, als ich sie eigentlich sehe. Daraus folgt, daß das Wachbewußtsein sich intentional auf den Bewußtseinsgegenstand, d. i. Bewußtes bezieht, das

sich aber in der wachen Aktualität nicht auf die eigentliche „Sichtigkeit“ (XI, 4) beschränkt, sondern „das Unsichtige“ (VIII, 146) auch mit einschließt. Das intentionale Wachleben, also ego-cogito-cogitatum muß offenbar anders als punktuell-lineal verstanden werden.

Das Unsichtige in der wachen Aktualität kann zwar nicht mit gegeben sein, ohne von dem Sichtigen als „Erscheinungskern“ (XI, 5), den das Unsichtige als seinen „Anhalt“ (ebd.) hat, auszugehen. Es kann aber den noematischen Erscheinungskern als einen zusammenhanglosen nicht geben. Klar ist wenigstens, daß die wache Aktualität das Sichtige und das Unsichtige in sich aufnehmen muß. Die Konsequenz daraus ist, daß das Wachbewußtsein, das Ichzentrum des Wachlebens sich nicht als einen punktartigen Pol darstellen darf. Das Sichtige ist mir in der wachen Aktualität anschaulich bewußt, wobei mir das Unsichtige in derselben Aktualität „unanschaulich‘ bewußt“ (VIII, 146) sein kann. Und „dieses anschauungsleere Bewußtsein ist doch Bewußtsein“ (ebd.). Das Wachbewußtsein ist das Bewußtsein vom Sichtigen und eo ipso das Mitbewußtsein vom Unsichtigen. Das Wachbewußtsein ist daher unmöglich, „ohne Horizontbewußtsein“ (ebd.) zu sein.

Das Wachleben, das sich als Phänomen erschließt, ist das transzendente Bewußtseinsleben, das für alle Transendenzen verantwortlich ist. Das Wachbewußtsein fungiert nicht punktuell, sondern horizontal; seine Horizonthaftigkeit geht auf die Bewußtseinsimmanenz zurück. Aber: Wie trägt das transzendente Bewußtsein die Verantwortung für die Horizonthaftigkeit?

Die Wachheit des natürlichen Lebens ist als Bewußtseinsintentionalität charakterisiert. Das Wachbewußtsein ist das Horizontbewußtsein, sofern „jedes cogito als Bewußtsein zwar im weitesten Sinn Meinung seines Gemeinten ist, aber daß dieses Vermeinte in jedem Momente mehr ist (mit einem Mehr Vermeintes), als was im jeweiligen Momente als *explizit* Gemeintes vorliegt“ (I, 84). Die Horizonthaftigkeit nimmt das ‚Bewußtsein von‘ etwas in sich auf, wenn die Bewußtseinsintention die Meinung von Gemeintem und eo ipso die ‚*Mehrmeinung* von demselben heißt“ (ebd.). Dieses horizonthaftige *Mehr* geht auf Bewußtseinsimmanenz zurück, die intentional-transzendental fungiert.

Man kann auch sagen, daß die Bewußtseinsintentionalität, das ‚Bewußtsein von‘ etwas nicht nur einstrahlig, sondern mehrstrahlig fungiert. Das wache Ich ist nämlich intentional auf etwas gerichtet und dieses Gerichtetsein-auf-Etwas muß sich eo ipso als das Über-sich-hinaus-Richten bewähren. „Dieses in jedem Bewußtsein liegende Über-sich-hinaus-meinen muß als Wesensmoment desselben betrachtet werden“ (ebd.). Das Über-sich-hinaus-Meinen, das Über-sich-hinaus-Weisen bewährt die Horizonthaftigkeit als ein Wesensmoment der Bewußtseinsimmanenz. Die Bewußtseinsintention versteht sich aus seinem immanenten Wesen von daher immer als „transzendierende“ (IX, 184). Die transzendente Funktion der

Bewußtseinsimmanenz ist konstitutiv nicht nur für das ‚Bewußtsein von‘ etwas (transzendentes), sondern auch für dieses als Horizontbewußtsein. Die transzendente Bewußtseinsintentionalität ist verantwortlich für „die Horizontstruktur der Erfahrung“ (EU, 28).

Die menschliche Lebensform in ihrer Natürlichkeit ist das Wach-in-die-vorgegebene-Welt-Hineinleben. Die Wachheit ist die Bewußtseinsintentionalität, in der ich „einen Zielpunkt momentaner Akte“ (IX, 412) als mein aktuelles Thema haben kann. Das aktuell intentionale Gerichtet-sein-auf-Etwas ist aber nicht „erstmalig“ (EU, 26). Die Bewußtseinsintentionalität ist eo ipso die Horizontintentionalität, aufgrund deren das Wach-in-die-vorgegebene-Welt-Hineinleben näher charakterisiert werden muß.

Man kann sagen, daß die Wachheit - die Bewusstseinsintentionalität - heißt, daß das Wach-in-die-vorgegebene-Welt-Hineinleben nach intentionalen Gegenständen tendiert. Der intentionale Zug des Wachlebens, das Tendieren des Ich nach intentionalen Gegenständen ist nicht ohne die „Aufmerksamkeit als Ichtendenz“ (EU, 84). Diese aufmerksame Ichtendenz „ist zwar auf das Objekt gerichtet, aber zunächst bloß abzielend darauf“ (EU, 87). Denn die Bewußtseinsintentionalität ist eo ipso die Horizontintentionalität, die sich auch im genannten Zuge, d. h. Tendieren zeigen muß. Sofern das aktuell intentionale Gerichtetsein-auf-etwas eo ipso das Über-sich-hinaus-Richten, -Meinen oder -Weisen ist, so ist klar, daß die abzielende Intention des Wachlebens „noch nicht zu ihrem Abschluß gekommen“ (ebd.) ist.

Die abzielende Intention muß eo ipso erzielend sein und ist „eine Intention, die über das Gegebene und seinen momentanen Gegebenheitsmodus hinaus tendiert auf ein fortgehendes plus ultra“ (ebd.). Das heißt, daß das intentionale Tendieren des Ich nach intentionalen Gegenständen aus seiner Horizonthaftigkeit eo ipso „tendenziös“ (XI, 83) ist. Das Wach-in-die-vorgegebene-Welt-Hineinleben ist deshalb tendenziös, „hintendierend, hinstrebend“ (IX, 427). „Die natürliche Einstellung, die des natürlichen in die Welt Hineinlebens der Menschen ist eine konsequente Beständigkeit des geradehin unmittelbaren oder mittelbaren Intendierens auf Gegenstände hin“ (IX, 429). Das „menschliche Leben ist ein tendierendes, strebendes, in Tätigkeiten auslaufendes“ (IX, 427). Das wache Ich lebt in der Aktualität, in der ein spezifischer Bewußtseinsakt im Vollzug ist. „In jedem Akte liegt“, so sagt Husserl, „einmal aufmerksam geworden auf den Grundsinn des Ich als Subjekt beständiger Strebungen, ein besonderer Strebenszug“ (IX, 411). Dieser endet nicht mit dem aktuell intendierten Bewußtseinsgegenstand. Ist „das Ich Zentrum als waches Ausstrahlungszentrum des Strebens in Aktion“ (XI, 85), dann heißt das, daß der Strebenszug als solcher „der Grundzug des intentionalen Lebens überhaupt“ (I, 93) ist. Die Wachheit, die Bewußtseinsintentionalität ist

eo ipso die Horizontintentionalität, die aus der transzendentalen Funktion das Streben als solches für den Grundzug des Wachlebens zum Ausdruck bringt.

Was ist die Konsequenz für den Grundzug des Bewußtseinslebens, für das Streben als solches? Die Welt erscheint mir immer nur perspektivisch. Husserl spricht „von kontinuierlichen Erscheinungs- und Abschattungsmannigfaltigkeiten“ (III/1, 85), die als Bewußtseinskorrelate im intentionalen Strebenszug gegeben sind. So ist auf der noetischen Seite die Rede von „der Eigentümlichkeit des Bewußtseins“ (III/1, 156), so Husserl, ein „verlaufendes Fluktuieren zu sein“ (ebd.). Das Wachleben, das sich in der immanenten Sphäre des Bewußtseinslebens ausweist, stellt sich daher als „ein beständiger Fluß“ (III/1, 84) dar. Jeder Aktvollzug stellt sich als „ein Dahinströmendes im Lebensstrom“ (IX, 411) dar und man stößt schließlich „auf die mannigfaltigen *cogitationes*, also auf das strömende Bewußtseinsleben“ (I, 70). Das Wachleben gilt nun als „das reine Ichleben selbst, das mannigfaltige Bewußtseinsleben als das dahinströmende ‚ich nehme wahr‘, ‚ich erinnere mich‘“ (IX, 315; Vgl. VII, 53) usw. Die menschliche Lebensform, das Wach-in-die-vorgegebene-Welt-hineinleben ist „der Strom intentionaler Erlebnisse, der *cogitationen*“ (IX, 388); „und die Stromform ist „eine alle Erlebnisse eines reinen Ich notwendig umspannende Form“ (III/1, 184; Vgl. IX, 200). So nennt Husserl den „Stil“ (VI, 159; 357) des natürlichen Wachlebens „Heraklitischen Fluß“ (ebd.). Das heißt, „daß das Reich der Bewußtseinsphänomene so recht das Reich Heraklitischen Flusses ist“ (I, 86).

2.2 Schlaf, die Unwachheit des Wachbewußtseins als Bewußtseinshorizont

Wir haben über das Horizontbewußtsein gesagt, daß das Unsichtige als das horizonthafte Mehr in dem eigentlichen Sichtlichen mitgegeben ist. Das Horizontbewußtsein ist das Wachleben. Daß wir auf das Horizontbewußtsein noch näher eingehen werden, muß uns dazu führen, auf den Bewußtseinshorizont vorzustoßen.

„Jede Erfahrung hat ihren Erfahrungshorizont“ (EU, 27). „Jede Erfahrung, was immer sie im eigentlichen Sinne erfährt, als es selbst zu Gesicht bekommt, hat eo ipso, hat notwendig ein Wissen und Mitwissen hinsichtlich eben dieses Dinges, nämlich von solchem ihm Eigenen, was sie noch nicht zu Gesicht bekommen hat“ (ebd.). Das Mitwissen ist das Mitbewußtsein, das sich auf das Unsichtige bezieht. Von der prägnanten Wachheit aus heißt es, daß mir das Unsichtige unanschaulich bewußt ist. M. a. W.: Ich habe das anschauungsleere Bewußtsein von dem, was unsichtlich ist; und es ist auch konstitutiv in meiner wachen Aktualität und gehört zum Wachbewußtsein als Horizontbewußtsein. Daher ist „ein Gemisch von

Vollkommenheit und Unvollkommenheit, von Fülle und Leere“ (IX, 433) in der wachen Aktualität. Auf die Leere bezieht sich offenbar das unsichtige, horizonthafte Mehr.

Was liegt in diesem Mehr, „in unanschaulicher Leere“ (I, 82)? Diesbezüglich unterscheidet Husserl „unanschaulichen Innenhorizont“ (VIII, 147) und „unanschaulichen Außenhorizont“ (ebd.). Das wache Ich hat immer ein bestimmtes intentionales Thema in seinem aktuellen Wachsein. Meine aktuelle Wachheit richtet sich immer auf eine Bestimmtheit. Sofern jede Bestimmtheit sich intern auf den intentionalen Gegenstand als einem „Identitätspol“ (I, 83) bezieht, ist der in dieser wachen Aktualität mitgegebene Leerhorizont der unanschauliche Innenhorizont. Um den Tisch herum sehe ich Vorder-, Hintenseite usw. Das wache Ich „zentriert“ (VIII, 147) um den intentionalen Gegenstand, kann aber darüber hinaus eine externe Bestimmtheit zum aktuellen Thema machen. Der Tisch verweist mich auf den Stuhl usw. Jede thematische Bestimmtheit hat deshalb auch den unanschaulichen Leerhorizont als den unanschaulichen Außenhorizont.

Das wache Ich hat abzielend ein Bestimmtes als sein aktuelles Thema, das „einen Kern der Gegebenheit“ (EU, 28) als den „Gehalt an unmittelbar selbstgegebenen Bestimmtheiten“ (EU, 27), nämlich den „Kern bestimmten Soseins [...] des eigentlich als ‚selbst da‘ Gegebenen“ (ebd.) darbietet. Aber „die eigentliche Selbsterfassung“ (IX, 433) von dem, „was wir schon selbst erfassen, als es selbst“ (ebd.); „diese Selbsthabe ist ihrem eigenen intentionalen Sinn nach ein verschmolzenes Ineinander von“ (ebd.) der sichtlichen Bestimmtheit als Fülle und der unsichtlichen Unbestimmtheit als Leere. Die Leere, das unsichtige Mehr bezieht sich auf den „noch leeren, noch inhaltlich unbestimmten Horizont“ (EU, 30), d. h. auf den Leerhorizont der Unbestimmtheit oder der „Unbekanntheit“ (EU,34).

Der Leerhorizont bedeutet, daß es ihm daran fehlt, mir prägnant anschaulich bewußt zu sein. Es fehlt ihm an der Auszeichnung des Wachlebens, d. i. der wachen Aktualität. Wenn Husserl die Aktualität in der „Kontrastierung mit den Inaktualitäten“ (III/1, 73) betrachtet, so heißt das nicht, daß diese in keinerlei Beziehung zu jener steht. Die Inaktualität des Leerhorizontes ist in der wachen Aktualität mitgegeben. Der Kontrast bezieht sich auf die Aktualität, die Husserl als „den prägnanten Sinn des Ausdrucks ‚cogito‘, ‚ich habe Bewußtsein von etwas‘, ‚ich vollziehe einen Bewußtseinsakt““ (ebd.) ansieht. Die Inaktualität ist dadurch charakterisiert, daß sie zwar in der wachen Aktualität mit da ist, aber die aktuelle Wachheit, d. h. das prägnante ego-cogito-cogitatum ermangelt. Der Leerhorizont ist für das wache Ich unwach.

Einerseits halten wir fest, daß das wache Ich einen spezifischen Bewußtseinsakt vollzieht und eine intentionale Bestimmtheit als Bewußtes zum aktuellen Thema seines Wachlebens hat.

Andererseits ist klar, daß in dieser wachen Aktualität der Leerhorizont von Unbestimmtheiten mitgegeben ist, denen es an der aktuellen Wachheit fehlt. Die Unbestimmtheiten können offenbar nicht als Bewußtes, sondern als Unbewußtes auf Wachbewußtsein als Horizontbewußtsein zurückgehen. Doch, von der Inaktualität des Leerhorizontes aus bezieht das Unbewußte sich auf die Unwachheit des wachen Ich, die den Bewußtseinshorizont bedeutet. In der wachen Aktualität ist nicht nur das prägnante Wachbewußtsein, sondern auch das Unbewußtsein, mit dem das Unbewußte korreliert, aufzuschließen ist.

Husserl meint sicherlich die Aufmerksamkeit, wenn er sagt, daß es sich mit „Achten oder Erfassen nicht um den Modus des cogito überhaupt, um den Modus der Aktualität, sondern genauer besehen, um einen besonderen Aktmodus, den jedes Bewußtsein, bzw. jeder Akt, der ihn noch nicht hat, annehmen kann“ (III/1, 76), handelt. Wir haben über die Aufmerksamkeit gesagt, daß „das ‚Gerichtetsein auf‘, das ‚Zugewendetsein zu‘, das die Aktualität auszeichnet“ (III/1, 73), in der wachen Aktualität ist. „Das ‚Gerichtetsein-auf‘ des reinen Ich im cogito“ (III/1, 75) entscheidet, daß mir etwas als intentionales Bewußtseinsobjekt gegeben sein, erscheinen kann. So kommt es der wachen Aktualität nicht auf die Modi des cogito, sondern auf „die Modi der Aufmerksamkeit“ (III/1, 214) an, die als die Bedingung der Möglichkeit des Bewußtseinslebens gilt und somit für „den Charakter der Subjektivität“ (III/1, 214) von Bedeutung ist. Unterscheidet die wache Aktualität sich „von dem Modus der Inaktualität; von dem, was wir schlechthin Unaufmerksamkeit nennen, dem Modus des sozusagen toten Bewußthabens“ (III/1, 213), dann muß man die Unaufmerksamkeit mit der Unwachheit des wachen Ich, nämlich dem „Bewußtseinshorizont, in den aber kein Strahl des Aktiv-gerichtet-seins hineinzielt“ (VIII, 146), rechnen.

Die Unaufmerksamkeit des Wachbewußtseins, also die Unwachheit des wachen Ich darf aber nicht als „Bewußtlosigkeit“ (XIX/1, 163) im Mills Sinn verstanden werden, den Husserl als „eine unnütze und, genau genommen, sogar absurde Fiktion“ (ebd.) vorwirft. Was real nicht bewußt, beachtet, aufgemerkt ist, verschwindet nicht in dem phänomenalen Sinn. „In den häufigen Fällen, wo wir im Hinblick auf eine anschauliche Einzeltatsache die entsprechende Allgemeinheit aussprechen, bleibt das Einzelne vor unseren Augen, wir sind für das Individuelle des Falles nicht plötzlich blind geworden; sicherlich nicht, wenn wir z. B. auf diesen blühenden Jasmin hinblicken und, seinen Duft einatmend, aussagen: Jasmin hat einen berausenden Duft“ (ebd.). Das Unbewußte, auf das der intentionale Blick, Ichstrahl des Wachlebens nicht gerichtet ist, liegt nicht in der „Helligkeit“ (III/1, 213), sondern in der „Dunkelheit“ (ebd.) des Wachbewußtseins. Die Unaufmerksamkeit, die Unwachheit des wachen Ich stellt sich als ein „Schatten“ (III/1, 259) des Wachbewußtseins dar.

Das Leben ist der Heraklitische Fluß. Von dem Bewußtseinsstrom ist deshalb die Rede, weil jeder transzendental fungierende Bewußtseinsakt eo ipso plus ultra im Vollzug ist und sich somit in seinem Grundzug als dem intentionalen Streben ereignet. Der aktuelle Vollzug des Bewußtseinsaktes zeigt sich als das intentionale Streben, weil es sich nicht nur abzielend als das Gerichtetsein-auf Bestimmtes, sondern eo ipso erzielend als das Über-sich-hinausrichten-Auf Unbestimmtheiten auswirkt. „Ein ‚waches‘ Ich können wir als ein solches definieren, das innerhalb seines Erlebnisstromes kontinuierlich Bewußtsein in der spezifischen Form des cogito vollzieht“ (III/1, 73). Man kann fragen, wie die Unwachheit des wachen Ich sich in den Bewußtseinsstrom einordnen läßt, wenn Husserl mit der genannten Definition „natürlich nicht meint, daß es diese Erlebnisse beständig, oder überhaupt, zu prädikativem Ausdruck bringt und zu bringen vermag. Es gibt ja auch tierische Ichsubjekte“ (ebd.). Mag sein, daß Husserl für das wache Ich „von vornherein auch Tiere mit“ (Marbach, 1974, S. 149) begreift, deren cogitatives Bewußtsein „sich hier bloss durch das Fehlen der Sprache und der an die Sprache gebundenen cogitativen Erlebnisse vom Bewußtsein des Menschen zu unterscheiden“ (ebd.) scheint. Worauf uns Husserl hinweisen will, scheint mir schlicht darin zu bestehen, daß „der Erlebnisstrom“, wie Husserl sagt, „nie aus lauter Aktualitäten bestehen“ (III/1, 73) kann, weil selbst die Menschen nicht beständig so wach sein könnten, daß im Bewußtseinsstrom die Erlebnisse nicht bestehen würden, welche im Modus der Inaktualität, in der Unwachheit sind und nicht zum prädikativen Ausdruck gebracht würden.

Das Wachleben ist „explizites Bewußtsein von seinem Gegenständlichen“ (III/1, 72). „Das cogito überhaupt ist die explizite Intentionalität“ (III/1, 262) in Bewußtseinsaktualität. Wenn die Intentionalitätsanalyse leisten kann, die „in den Bewußtseinsaktualitäten *implizierten* Potentialitäten“ (I, 83) zu enthüllen, dann kann man das Bewußtsein im Modus der Inaktualität als „implizites, bloß potentielles“ (III/1, 72) ansehen. Durch den „Gegensatz von Potentialität und Aktualität“ (III/1, 262) kann das Bewußtseinsleben im Modus der Inaktualität und der Aktualität derart verdeutlicht werden, daß „es [das explizite cogito] Intentionalitäten in sich“ (ebd.) birgt. Das Wachleben, „das explizite intentionale Erlebnis“ (ebd.) als „ein ‚vollzogenes‘ ‚Ich denke‘“ (ebd.) enthält die intentionalen Implikationen in sich. Die Enthüllung der Bewußtseinsintentionalität als der Horizontintentionalität zeigt, daß die Bewußtseinsaktualität mit der Bewußtseinspotentialität in einem phänomenalen Zusammenhang besteht.

Wenn das Wachleben als das intentionale Streben „in ichlicher Hinsicht“ (I, 85), d. h. im Hinblick auf „die Modi der Aufmerksamkeit“ (ebd.) betrachtet wird, dann kann man „von einer Art merkwürdiger Bewußtseinswandlungen“ (III/1, 211) reden. Das intentionale Streben

des Wachlebens stellt sich als die phänomenale Wandlung der Aufmerksamkeit dar. Es handelt „vom ‚geistigen Blick‘ oder ‚Blickstrahl‘ des reinen Ich, von seinen Zuwendungen und Abwendungen [...] von ‚Aufmerksamkeit‘ [...] von attentionalen Wandlungen“ (ebd.). Das intentionale Streben des Wachlebens ist die phänomenale Wandlung der Aufmerksamkeit; es ist die explizite Bewußtseinsaktualität und geht eo ipso auf die in ihr implizierten Bewußtseinspotentialitäten, -horizonte hinaus.

Aktualität/Potentialität und Aufmerksamkeit/Unaufmerksamkeit stehen „in naher Beziehung“ (III/1, 254), die uns erlaubt, das intentionale Streben als die phänomenale Wandlung zwischen der aktuellen Wachheit und der inaktuellen Unwachheit des Wachlebens aufzufassen. „Dieses Leben bedeutet nicht das Sein von irgendwelchen ‚Inhalten‘ in einem Inhaltsstrom, sondern eine Mannigfaltigkeit von beschreibbaren Weisen, wie das reine Ich in gewissen intentionalen Erlebnissen, die den allgemeinen Modus des cogito haben, als das ‚freie Wesen‘, das es ist, darinnen lebt. Der Ausdruck ‚als freies Wesen‘ besagt aber nichts anderes als solche Lebensmodi des Aus-sich-frei-herausgehens oder In-sich-zurückgehens“ (III/1,214). „Zum Wesen des Erlebnisstromes eines wachen Ich gehört, daß die kontinuierlich fortlaufende Kette von cogitationes beständig von einem Medium der Inaktualität umgeben ist, diese immer bereit, in den Modus der Aktualität überzugehen, wie umgekehrt die Aktualität in die Inaktualität“ (III/1, 73).

2.3 Der schlafende Bewußtseinshintergrund

In ichlicher Hinsicht, d. h. im Hinblick auf Aufmerksamkeitsmodi hat sich herausgestellt, daß das wache Ich in der Bewußtseinsaktualität, in der aufmerkenden, intentionalen Wachheit nur aufgeht, wenn die impliziten Bewußtseinspotentialitäten, nämlich die intentionale Unwachheit in dem wachen Moment konstituiert sind. Diese ist als der Bewußtseinshorizont erwiesen, der für das wache Ich unwach ist und das aktuell-prägnante Wachleben beständig umgebend begleitet. Die Rede von der Umgebung des unwachen Bewußtseinshorizontes um die wache Bewußtseinsaktualität besagt, daß der unwache Bewußtseinshorizont als die Spannweite des wachen Ichzentrums, d. h. der schlafende Bewußtseinshintergrund als die Breite des Wachbewußtseins dargestellt werden kann.

Die Annahme für den schlafenden Bewußtseinshintergrund als Bewußtseinsbreite kann man z. B. mit einer Alltagserfahrung bestätigen, Husserl wie jeder von uns kann einen Schreibtisch betrachtend wahrnehmen, indem rings um den Schreibtisch Papier, Bücher, Stifte usw. „in gewisser Weise auch ‚wahrgenommen‘ (III/1, 71), perzeptiv da, im ‚Anschauungsfelde‘ (ebd.) sind, das ‚einen Erfahrungshintergrund‘ (ebd.) des Schreibtisches bezeichnet. Hierbei handelt

es sich um ‚einen Hof von Hintergrundsanschauungen‘ (ebd.), ‚das ist ein ‚Bewußtseinserlebnis‘ [...] ‚Bewußtsein‘ [...] ‚von‘ all dem, was in der Tat in dem mitgeschauten gegenständlichen ‚Hintergrund‘ liegt“ (ebd.). Wenn dabei „die Rede von dem, was ‚objektiv‘ in dem objektiven Raume, der dem geschauten Hintergrunde zugehören mag, zu finden ist“ (III/1, 72), eine phänomenologische Bedeutung haben soll, dann ist sie für Husserl die Rede „ausschließlich von dem Bewußtseinshofe“ (ebd.). Husserl spricht davon, „daß die aktuellen [Erlebnisse] von einem ‚Hof‘ von inaktuellen [Erlebnissen] umgeben sind“ (III/1, 73).

„Wenn ich einen Gegenstand wirklich wahrnehme, d. h. auf ihn hinsehe, ihn beachte, erfasse, betrachte, so wird es dabei nie fehlen können an einem unbeachteten, unerfaßten gegenständlichen Hintergrund“ (XVII, 363). Die Gegenstände im Wahrnehmungshintergrund stehen aber nicht unter derselben Unwachheit des Wachbewußtseins. „Wir unterscheiden dabei das sekundär Beachtete von dem wirklich Unbeachteten. Im allgemeinen werden neben dem Gegenstand, der primär beachtet ist, mit dem ich in vorzüglicher Weise betrachtend beschäftigt bin, noch einzelne Gegenstände mit-beachtet, sie mögen in zweiter oder dritter Linie noch miterfaßt sein“ (ebd.). In dem Bewußtseinsfeld kann die Unwachheit des Bewußtseins im verschiedenen Grad sein. Das wache Ich hat „primär Aufgemerktes“ (III/1, 213), „noch eben mitbemerkt“ (ebd.) und „völlig unbemerkt“ (ebd.) in seinem Anschauungsfeld. „D. h. während wir jetzt dem reinen Gegenstand in dem Modus „cogito“ (III/1, 189) zugewendet sind, „erscheinen“ (ebd.) doch vielerlei Gegenstände, sie sind anschaulich „bewußt“ (ebd.), fließen zu der anschaulichen Einheit eines bewußten Gegenstandsfeldes zusammen“ (ebd.).

Das „in dem spezifischen Sinn Aufgemerkte“ (III/1, 213) als Bewußtes in der aktuellen Wachheit ist mit einem Grad der intentionalen Wachheit im Aktualitätsfeld relativierbar, so daß es „sich in dem mehr oder minder hellen Lichtkegel“ (ebd.) befindet und insbesondere „auch in den Halbschatten und in das volle Dunkel rücken“ (ebd.) kann, wenn die attentionale Wandlung berücksichtigt wird. Das wache Ich, das im prägnanten Wachbewußtsein lebt, hat den zentralen Stellenwert im Verhältnis zu den Unwachheiten, zu dem schlafenden Bewußtseinshintergrund; seine intentionale Wachheit kann aber in keinem absoluten Sinn abgehoben werden. Der Umstand ergibt wenigstens, daß die „Erlebnisse des Aktualitätshintergrundes“, so sagt Husserl, „in verschiedenen Stufen der Hintergrundsferne, oder wie wir auch sagen können, der Ichferne und Ichnähe [gehören], da das aktuelle, in jeweiligen cogitationes lebende reine Ich der Beziehungspunkt ist“ (III/1,189).

Wir wissen, daß es Husserl nicht nur um den „Wahrnehmungshintergrund“ (III/1, 257) geht, nämlich nicht nur um die „perzeptiv miterscheinende, besonderer Daseinsthesen ermangelnde dingliche Umgebung“ (ebd.) eines speziell erfaßten Dinges, sondern um den unwachen Bewußtseinshintergrund, der als die schlafende Breite des Wachbewußtseins dargestellt werden kann. „Ebenso“, wie Husserl deshalb z. B. auch behauptet, „bei der Erinnerung hinsichtlich ihres Erinnerungshintergrundes“ (ebd.). Es geht grundsätzlich um die Wesensgestalt des Wachlebens *ego-cogito-cogitatum*. Insofern können wir sagen, „daß das wache Leben eines Ich nicht lauter solche Icherlebnisse enthält, in denen das zentrale Ich als aktuelles Funktionszentrum auftritt und so seinen Erlebnissen (mit Descartes zu reden) die Gestalt gibt *ego cogito*. Das wache Leben hat sozusagen beständig und nach ewiger Notwendigkeit einen Hintergrund der Unwachheit“ (XVII, 363).

Das Wachleben (*cogito*) bezeichnet „den eigentlichen Akt des Wahrnehmens, Urteilens, Gefallens usw.“ (III/1, 263). „Das Ich ist hier überall dabei als in diesen Akten lebendes, als sie vollziehendes, als durch sie auf das Wahrgenommene, Geurteilte, Gewollte bezogenes“ (XVII, 363); „als waches Ich bin ich darauf in einem *ego cogito* noch bezogen. Aber demgegenüber haben wir ein weites Erlebnissfeld oder, wie wir auch sagen können, ein Bewußtseinsfeld, das zu dem Ich oder zu dem das Ich nicht in solche Beziehung getreten ist“ (XVII, 364). Im Bewußtseinshintergrund als Bewußtseinspotentialität wird nach Husserl mit Hintergrunderlebnissen gerechnet, also mit „jedem Bewußtsein, in dem das reine Ich nicht von vornherein als es ‚vollziehendes‘ lebt, das also nicht von vornherein die Form des ‚cogito‘ hat“ (III/1, 259). Es ist der „Schatten“ (ebd.) von dem eigentlichen Akt, nämlich „ein uneigentliches, ein nicht ‚wirklich‘ setzendes *cogito*“ (ebd.), worin das Ich „nicht als ‚vollziehendes Subjekt‘“ (III/1, 263) lebt.

Daraus folgt jedoch nicht, daß ein dumpfes Ich als vorhandenes neben dem aktuellen wachen Ich angenommen werden kann. „Ob wir sagen dürfen, es sei an Stelle dieses aktuell vollziehenden ein dumpfes Ich als ein anderer Ichmodus vorhanden, es sei ein ebensolcher auch als Umgebungsmodus des aktuellen Ich (dem dunklen Hintergrund entsprechend) überall vorhanden, das könnte bezweifelt werden“ (IV, 107). Husserl denkt statt dessen, daß das wache wie dumpfe Subjekt auf die transzendente Subjektivität reduktiv zurückgeführt werden muß. „Was wir als reines Ich in absoluter Klarheit und Zweifellosigkeit zu erfassen bekommen, ist nicht von diesem postulierten Modus“ (IV, 108).

Sofern das Ich nur im aktuellen Aktvollzug aufgehen kann, heißt das, daß es den unwachen Hintergrunderlebnissen an der Wachheit des Ich fehlt. „Das wache Ich mit seinen Erlebnissen der spezifischen Wachheit, Erlebnissen des *ego cogito*, hat also einen beständigen, weiten

Horizont von Hintergrunderlebnissen, denen das Ich nicht ‚ein’wohnt und beiwohnt“ (XVII, 364). Heißt das, dass Hintergrunderlebnisse subjektlos sind? Aber inwiefern sind sie noch subjektive Erlebnisse, wenn sie subjektlos sind? Sind Hintergrunderlebnisse noch intentional, weil bei ihnen die Bewußtseinsintentionalität ego-cogito-cogitatum nicht prägnant vorhanden ist?

„Jeder Akt im spezifischen Sinn hat den Grundcharakter eines Bewußtseins von etwas, eines ‚intentionalen Erlebnisses““ (XVII, 364), das sich auf die „Vordergrunderlebnisse“ (ebd.) bezieht. „Dabei ist der Begriff des intentionalen Erlebnisses der weitere Begriff. Denn auch Hintergrunderlebnisse sind intentional“ (ebd.). „Vordergrunderlebnisse und Hintergrunderlebnisse“ (XVII, 365) werden nach Husserl reduktiv auf das transzendente Bewußtsein zurückgeführt.

Die unwachen Hintergrunderlebnisse sind intentional, sofern die Bewußtseinsintentionalität transzendental verstanden wird. Daß die unwachen Erlebnisse im Bewußtseinshintergrund auch intentional sind, kann man mit der Erfahrung von einem geläufigen Übersehen deutlich belegen. Davon erfahren wir durch die „Wendung der Aufmerksamkeit“ (VIII, 145); „sie drückt aus, daß, worauf sie sich wendet, schon im Bewußtseinsfeld als Hintergrundgegenständlichkeit daseiend war, nur eben nicht bemerkt, d. i. nicht thematische Gegenständlichkeit eines Aktes“ (ebd.), also schon in „dem unthematischen gegenständlichen Hintergrund“ (ebd.) zugehörig.

Mit der Aufmerksamkeit, die wir als die intentionale Gerichtetheit des Subjektes in der transzendentalen Gestaltung dargestellt haben, kann erklärt werden, wie eine Scheidung „zwischen dem Vordergrundbewußtsein“ (ebd.) und „dem Hintergrundbewußtsein, dem Bewußtseinshorizont“ (ebd.) im Rückbezug auf das transzendente Bewußtsein gemacht werden kann. Die phänomenologische Reduktion auf das transzendente Bewußtsein erschließt das Bewußtsein von Hintergrunderlebnissen, die nach Husserl auch die noetisch-noematische Korrelationsstruktur des Bewußtseins in sich enthalten, obwohl sie als „nicht vollzogene“ (III/1, 263) Bewußtseinsakte, d. h. Akte ohne den Aktcharakter im Modus der Aufmerksamkeit anzusehen sind.

Das Wachleben ist das aktuell intentionale Bewußtseinsleben im prägnanten Modus. „Potentiell gilt das“, so Husserl, „aber von den Gegenständen der unvollzogenen Noesen, der im Hintergrund schlafenden, die sozusagen das Feld der Freiheit des Ich [...] das geistige Blickfeld [...] das Aktualitätsfeld des Ich“ (IV, 109) ausmachen. Husserl bezeichnet den Bewußtseinshintergrund als schlafenden, der durch die Wendung der Aufmerksamkeit, d. h.

durch das Wachleben enthüllt werden kann. Diese Wendung gilt als der „Übergang von jenem [schlafenden] zu diesem [wachen] Modus“ (VIII, 145).

Enthüllt werden Hintergrunderlebnisse als meine Bewußtseinerlebnisse, obwohl diese nur „nachträglich“ (III/1, 262) gesehen werden kann. Ich kann das von mir Übersehene zwar immer nur nachträglich sehen. Ich habe etwas aber nur übersehen können, wenn ich es in der Tat ‚gesehen‘ haben muß. „Ein universales Leben, das durch und durch Bewußtseinsleben ist, umspannt die spezifischen Akte, die des spezifischen Ichbewußtseins, und das Hintergrundbewußtsein“ (XVII, 365).

Wir sind offensichtlich dazu gelangt, Wachen und Schlaf nach Husserl im weiteren Sinn aufzufassen. „Also das wache Ichleben unterscheidet sich von dem unwachen, dem im weiteren Sinn dumpf schlafenden dadurch, daß im letzteren überhaupt kein Erlebnis der spezifischen Wachheit und kein aktuelles Ich als sein Subjekt da ist, während in dem anderen Fall eben ein solches waches Ich als Subjekt spezifischer Akte da ist“ (XVII, 364). Der das aktuelle Wachbewußtsein umgebende Bewußtseinshorizont, also der unwache Bewußtseinshintergrund, um bildhaft zu sagen, kann als die schlafende Breite des Wachbewußtseins dargestellt werden.

Husserls Intentionalitätsanalyse angesichts der Modi der ichlichen Aufmerksamkeit zeigt, daß das Ich als waches in den Bewußtseinerlebnissen auftritt, die die Vordergrunderlebnisse sind, weil sie sich als Bewußtseinsakte im Modus der intentionalen Aufmerksamkeit vollziehen, während der Bewußtseinshorizont, in dem das wache Ich noch die Hintergrunderlebnisse hat, als der unwache Bewußtseinshintergrund bezeichnet wird, weil Hintergrunderlebnisse dem Aktvollzug des Bewußtseins mit dem Modus der intentionalen Unaufmerksamkeit je nach der Gradualität zugeschrieben werden können. Der unwache Bewußtseinshintergrund, der das Wachbewußtsein umgibt, wird als die schlafende Bewußtseinsbreite illustriert, die als der gegenständliche Anschauungsfeld im räumlichen Sinn vorgestellt werden kann; abgesehen davon berücksichtigen wir, was sich vorhin aus dem Intentionalitätsanalyse ergibt. Es wurde festgestellt, daß das ‚Bewußtsein von‘ etwas dank der immanenten Selbsttranszendenz horizontal fungiert. Daraus folgt noematisch bzw. noetisch, daß die transzendente Funktion des Bewußtseins seinen Grundzug als das intentionale Streben mit sich bringt, das heißt, daß das Bewußtseinsleben sich als den Bewußtseinsstrom, den Heraklitischen Fluß erschließt. So fragen wir nun, wie alle Bewußtseinerlebnisse in dem Bewußtseinsstrom auszuweisen sind. Die Vorder- wie Hintergrunderlebnisse müssen auf den Bewußtseinsstrom zurückbezogen werden. Wie kann die schlafende Bewußtseinsbreite, die mit dem unwachen Anschauungsfeld im räumlichen Sinn illustriert ist, in dem Bewußtseinsstrom wiedergegeben werden. Welche

phänomenologische Bedeutung gewinnen wir für die schlafende Bewußtseinsbreite in ihrem Rekurreren auf den Bewußtseinsstrom?

Die Antwort auf die Fragen lag uns eigentlich schon in der Hand, als wir nach Husserl den Bewußtseinsstrom unter dem Gesichtspunkt der ichlichen Aufmerksamkeit transzendental als die phänomenale Wandlung der ichlichen Aufmerksamkeit betrachtet haben. Erkannt wurde, daß die Wendung der Aufmerksamkeit für das wache Ich bedeutet, daß die unwachen Hintergrunderlebnisse zur Enthüllung, d. h. zu wachen Vordergrunderlebnissen gebracht werden können. Diese Enthüllung trägt mir das Übersehene, das doch ‚gesehen‘ war, zur Gesicht nach. So ist klar, daß alle Bewußtseinserebnisse, sofern sie auf den Bewußtseinsstrom zurückgehen, an die Stromform, die „Urform des Bewußtseins“ (III/1, 185) als sukzessives Nacheinander gebunden sein müssen.

Die Enthüllung des Übersehenen verweist uns aber darauf zurück, daß das Übersehene und das Gesehene in dem simultanen Anschauungsfeld waren. „Das sagt, daß jedes Erlebnis jetzt einen Horizont von Erlebnissen hat, die eben auch die Originaritätsform des ‚Jetzt‘ haben, und als solche den einen Originaritätshorizont des reinen Ich ausmachen, sein gesamtes originäres Bewußtseins-jetzt“ (III/1, 184). „Jedes Erlebnisjetzt, sei es auch das der Einsatzphase eines neu auftretenden Erlebnisses, hat notwendig seinen Horizont des Vorhin [...] aber auch seinen notwendigen Horizont des Nachher“ (ebd.).

Husserl spricht von „dem Wesensgesetz“ (ebd.), „daß jedes Erlebnis nicht nur unter dem Gesichtspunkt der zeitlichen Folge in einem wesentlich in sich geschlossenen Erlebniszusammenhang steht, sondern auch unter dem Gesichtspunkt der Gleichzeitigkeit“ (ebd.). Das Rekurreren aller Bewußtseinserebnissen auf den Bewußtseinsstrom bringt deshalb die Konsequenz, daß alle Bewußtseinserebnisse „hinsichtlich ihrer zeitlichen Gegebenheitsweisen“ (I, 85) betrachtet werden müssen. „Jedes Erlebnis hat seine Erlebniszeitlichkeit“ (I, 79). Die Bewußtseinserebnisse müssen hinsichtlich ihrer Zeitmodi aufgezeigt werden.

„Die Rede vom Erlebnishorizont“ (III/1, 185), der im Unterschied von den Vordergrunderlebnissen im „Modus der Erblickten“ (ebd.), d. h. im „Modus der ‚Aufmerksamkeit‘“ (ebd.) als der „Horizont nichterblickter Erlebnisse“ (ebd.), d. h. der „Horizont hintergründlicher Unaufmerksamkeit mit relativen Unterschieden der Klarheit und Dunkelheit, sowie der Abgehobenheit und Unabgehobenheit“ (ebd.) dargestellt worden ist, muß „den Horizont phänomenologischer Zeitlichkeit“ (ebd.) bedeuten. Demzufolge muß der Bewußtseinshorizont der Hintergrunderlebnisse, der angesichts der Modi der Aufmerksamkeit als der unwache Bewußtseins hintergrund bzw. als die schlafende

Bewußtseinsbreite illustriert ist, erwiesen werden als „das ganze phänomenologische Zeitfeld des reinen Ich, das es von einem beliebigen ‚seiner‘ Erlebnisse nach den drei Dimensionen des Vorher, Nachher, Gleichzeitig durchmessen kann“ (ebd.).

Die wache Aktualität scheint nur jetzt sein zu können. Denn: „Das aktuelle [J]etzt ist notwendig und verbleibt ein Punktuell, eine verharrende Form für immer neue Materie“ (III/1, 183). Die wache Aktualität, die sich mit dem intentional-aufmerkenden Wachbewußtsein verbindet, ist nach dem Zeitmodus immer jetzt. Jetzt richte ich meine Aufmerksamkeit auf den Tisch, dann sind Papier, Bücher, Stifte, Tintenfaß usw. für mich je nach dem Grad nicht aufgemerkt, also inaktuell und unwach. Sind die letzteren für mich nicht auch jetzt und stehen sie für mich als der Erlebnishorizont nicht jetzt gleichzeitig? Die Erfahrung des Übersehens kann nie mit der Erfahrung von ihm in derselben wachen Aktualität zusammenfallen. „Man kann dazu auch sagen: Notwendig knüpft sich an das Bewußtsein des Jetzt das des soeben Vergangenen, welches Bewußtsein selbst wieder ein Jetzt ist“ (III/1, 184). Mit der Nachträglichkeit des mit dem Wachbewußtsein jetzt gleichzeitig seienden Erlebnishorizontes ist das wache Ich schon immer auf „seinen Horizont des „gleichzeitig gewesen“ (III/1, 185) angewiesen. Dies deutet darauf hin, daß die schlafende Bewußtseinsbreite für das wache Ich schon immer mit dem Erlebnishorizont als seiner Vergangenheit verbunden sein kann.

Das Wachbewußtsein ist das, das den intentionalen Gegenstand „in ursprünglicher Anschaulichkeit“ (EU, 136) hat. Sowie „eine neue Seite sichtig wird, wird eine eben sichtig gewordene allmählich unsichtig, um schließlich ganz unsichtig zu werden“ (XI, 9). Nach dem Rekurs der Bewußtseinslebnisse auf den Bewußtseinsstrom ist das Bewußtseinsleben „ein zeitlicher Erlebnisabfluß“ (XI, 7), der sich als beständige „Erfüllung von Intentionen“ (ebd.) und „Entleerung schon voller Intentionen“ (XI, 8) darstellt. Das Wachbewußtsein hat zwar den „Modus des ursprünglichen Auftretens im Jetzt“ (EU, 137), aber daran schließt sich sein „allmähliches Herabsinken in die entsprechenden nichtursprünglichen Modi“ (ebd.) an. Das Herabsinken kann für Husserl als ein solches weiter gehen, das „schließlich das Versinken in die gänzlich leere, unlebendige Vergangenheit“ (ebd.) ist. Die leere und unlebendige Vergangenheit des Wachbewußtseins bezeichnet die schlafende Bewußtseinsbreite, den Bewußtseinshintergrund, in dem das wache Ich die unwachen Hintergrunderlebnisse hat, d. h. auf diese unaufmerksam ist. Dies weist darauf zurück, daß das transzendente Bewußtsein das Unbewußtsein, dem das Wachbewußtsein als das Horizontbewußtsein Rechnung trägt, konstituiert, nämlich so, wenn wir fragen, wie das wache Ich sich zu seiner Vergangenheit verhält, wenn sie für es im zeitlichen Versinken leer und unlebendig geworden ist?

„Dieses Erlebnis selbst mit dem in ihm konstituierten Gegenständlichen mag ‚vergessen‘ werden“ (ebd.). Das heißt, daß das Vergessen als Schlaf im transzendentalen Wachbewußtsein konstituiert ist. Ist „das Alte dem Griff des Interesses“ (XI, 9) des wachen Ich dann entglitten? „Keine Erfassung ist etwas bloß Momentanes und Vorübergehendes“ (EU, 137). Ein Vordergrunderlebnis wird zwar zum Hintergrunderlebnis und schließlich vergessen; „damit ist es aber keineswegs spurlos verschwunden, sondern bloß latent geworden“ (ebd.). Es ist „ein habitueller Besitz“ (ebd.), weil das Wachbewußtsein sich als „ein Niederschlag habitueller Kenntnis“ (ebd.) abgibt. Insofern kann Husserl „den Prozeß der Wahrnehmung als einen Prozeß der Kenntnisnahme“ (XI, 8) beschreiben.

Es ist „ein Prozeß der näheren Kenntnisnahme“ (ebd.), „nicht nur einer momentanen Kenntnisnahme, sondern zugleich ein Prozeß der Aufnahme in die bleibende, habituell werdende Kenntnis“ (ebd.), die „zur ursprünglichen Erwerbung“ (XI, 9) und „zum bleibenden Kenntnisbesitz“ (ebd.) des wachen Ich wird. Solange wir das Bewußtseinsleben als den Bewußtseinsfluß aus Bewußtseinserebnissen „innerhalb der immanenten Zeitlichkeit“ (IV, 103) in Betracht halten, können wir konstatieren, daß jedes cogito im Erlebnisfluß „entsteht oder vergeht“ (ebd.). „Aber das reine Subjekt entsteht nicht und vergeht nicht, obwohl es in seiner Art ‚auftritt‘ und wieder ‚abtritt‘. Es tritt in Aktion und tritt wieder außer Aktion“ (ebd.). Nach der phänomenologischen Konstitutionsgestalt des Wachlebens ego-cogito-cogitatum ist das „transzendente ego unabtrennbar von seinen Erlebnissen“ (I, 99). Das wache Ichzentrum gilt für Husserl nie als „ein leerer Identitätspol“ (I, 100). Das transzendente Subjekt ist kein Abstraktionsgebilde, sondern durch die reine und reduktive Intuition in dem vorphänomenologischen Wachleben konkret aufweisbar.

Wir achten auf das immanente Bewußtseinsleben und können das wache Ich „als Substrat von Habitualitäten“ (ebd.) sehen. Das zeigt Husserl in Beispielen: Entscheidung, Überzeugung, Stellungnahme, Meinung (I, 100, Vgl. IV, 111, IX, 212). Gemäß ego-cogito-cogitatum sind die Bewußtseinserebnisse „als Icheigenheiten, die ich aus eigenen ursprünglich stiftenden Tätigkeiten her habe“ (IX, 214), anzusehen. Ein Bewußtseinsakt, der „erstmalig“ (IV, 311, Vgl. auch 113) vollzogen ist, „ist [die] ‚Urstiftung‘ einer bleibenden Eigenheit“ (ebd.) für das wache Ich. Keine Icheigenheiten sind als „flüchtige Erlebnisse“ (IX, 214, Vgl. I, 100) im immanenten Bewußtseinsfluß anzunehmen. Die Bezeichnung „das Sich-einprägen“ (EU, 136) für den habituellen Niederschlag der Explikation ist im Hinblick auf die immanenten Bewußtseinserebnisse als immanente Icheigenheiten zutreffend. Jedes Bewußtseinserebnis als Icheigenheit prägt sich als einen Niederschlag in dem immanenten Bewußtseinsfluß ein. Sie werden schließlich als „habituelle“ (IV, 111) insofern genannt, als daraus sich „eine

personale Individualität“ (IX, 215) des wachen Ich, also eine sich in Wechsel seiner Akte „konstituierende und identisch verharrende Einheit“ (ebd.) desselben ergibt.

Das wache Ich konstituiert sich aus seinen habituell sich einprägenden, d. h. vergangenen Bewußtseinslebnissen „als identisches Substrat bleibender Ich-Eigenheiten“ (I, 101) und „auch als *stehendes und bleibendes* personales Ich.“ (ebd.) Das verdeutlicht Husserl noch 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.“ (IX, 215) Einen solchen immanenten „Habitus“ (IV, 111) des wachen Ich nennt Husserl auch als „einen bleibenden Stil“ (I, 101), „einen *personalen Charakter*“ (ebd.).

Husserl betont, daß es sich „nicht um einen gewohnheitsmäßigen Habitus“ (IV, 111) handelt, „als ob das empirische Subjekt reale Dispositionen, die da gewohnheitsmäßige heißen, gewinnen würde“ (ebd.). Wir haben mit dem phänomenalen Habitus des immanenten Bewusstseinslebens zu tun, in dem die empirisch habituierten Gewohnheiten sich ausweisen müssen. „Der Habitus, um den es sich hier handelt, gehört nicht zum empirischen, sondern zum reinen Ich“ (IV, 111). Der immanente Habitus, der für das wache Ich aus den vergangenen Bewußtseinslebnissen im Bewußtseinsstrom ausgeprägt ist, kann als schlafende Bewußtseinsbreite bezeichnet werden, weil er den unwachen Bewußtseinshintergrund, der von Hintergrunderlebnissen für das wache Ich nicht aufgemerkt ist, indizieren kann. Die vergangenen Habitualitäten sind deshalb keine reellen Erlebnisbestandteile für das wache Ich.

Ferner: Die vergangenen Habitualitäten können im Bewußtseinsstrom von Bewußtseinslebnissen nicht so unterbracht werden, wie ich meine vergangenen Erlebnisse in den chronologischen Lebenslauf eintragen kann. Denn so wird das objektive Zeitverständnis vorausgesetzt, durch das die Lebensgeschichte aus der phänomenologischen Sicht unfruchtbar bleibt. Der durch die phänomenologische Epoché gewonnenen Konstitutionsgestalt ego-cogito-cogitatum zufolge kann die Geschichte des Bewußtseinslebens nur zum Phänomen werden. Das heißt, daß die Bewußtseinsgeschichte für das wache Ich da ist, wenn sie zu seinem intentionalen Gegenstand wird. Meine Lebensgeschichte muß phänomenologisch als mein Bewußtseinskorrelat betrachtet werden. Dafür ist der aktuelle Aktvollzug des wachen Ich erforderlich. Ich muß mich wiedererinnern können, um meine Kindheit, Jugendzeit usw. zu vergegenwärtigen. Parallel zum Vergessen bezeichnet das Wiedererinnern das phänomenologische Erwachen, das im Wachbewußtsein

als transzendentelem konstituiert ist. Durch den aktuellen Aktvollzug, das Wiedererinnern kann die Bewußtseinsvergangenheit für das wache Ich erwacht werden, da sie als der unwache Bewußtseinshintergrund durch die intentionale Aufmerksamkeit des Wiedererinnerns aktuell thematisch, d. h. vergegenwärtigt werden kann.

Das Wiedererinnern selbst ist ein Bewußtseinserlebnis, das sich im Bewußtseinsstrom vorwärts vollzieht, d. h. sein Nachher vor sich hat. Ich bin der „Besitzer meines Vergangenheitshorizontes“ (IX, 476) sein und kann mich dessen wiedererinnern, sofern ich im Rekurs auf den dahinströmenden Bewußtseinsstrom „einen Zukunftshorizont“ (ebd.) vor mir habe. „Also die Zeit ist aus der Vergangenheit gewonnen, die Vergangenheit aber wieder aus der Zukunft“ (ebd.). Das Künftige ist das, was noch nicht jetzt ist, d. h. noch nicht in die wache Aktualität eingetreten ist. Das wache Ich hat deshalb die Bewußtseinserlebnisse, die zwar nicht im Modus der Aufmerksamkeit ist, aber künftig noch vorkommen werden.

Die Bewußtseinszukunft kann als der unwache Bewußtseinshintergrund angesehen werden, weil sie für das wache Ich noch unthematisch ist. Das Vergessen kann nicht für die Bewußtseinszukunft als schlafende Bewußtseinsbreite gelten. Denn vergessen kann ich nur, wenn ich das Vergessene erlebt habe. Hingegen kann ich offenhalten, was ich noch nicht erlebt habe. Das Offenhalten weist auf die Ungewißheit der Zukunft für das wache Ich hin. Der Zukunftshorizont „ist darum doch ein leerer, ein Horizont von Unbestimmtheiten, Unbekanntheiten als bestimmbar, als zur Kenntnis und Bekanntheit zu bringenden“ (EU, 35).

Aber wie ist die Ungewißheit der Bewußtseinszukunft bestimmbar? Die Bestimmbarkeit der Unbestimmtheit der Bewußtseinszukunft ist nach der beschriebenen Konstitutionsgestalt ego-cogito-cogitatum in dem aktuellen Aktvollzug des wachen Ich, also in dem Wachbewußtsein aufbewahrt. Ich muß also erwarten können, um meine kurz-, mittel- oder langfristige Zukunft vorveranschaulichend zu vergegenwärtigen. Vermöge der erworbenen Habitualitäten kann sich „eine Typik“ (EU, 140) erhalten, die dem Bewußtseinsleben „in einer vorgängigen Vertrautheit“ (ebd.) vorzeichnet. Diese Vorzeichnung wird von Husserl als „Induktion‘ oder Antizipation“ (EU, 28) beschrieben. Sie gilt „als ein Abwandlungsmodus ursprünglich stiftender Erkenntnisaktivitäten, von Aktivitäten und ursprünglicher Intention, also ein Modus der ‚Intentionalität‘“ (ebd.). „Habe ich die Rückseite eines unbekanntes Gegenstandes einmal gesehen und kehre ich wahrnehmend zur Vorderseite zurück, so hat die leere Vordeutung auf die Rückseite nun eine bestimmte Vorzeichnung, die sie vordem nicht hatte“ (XI, 9).

Die Bewußtseinserlebnisse sind die Icheigenheiten. „In den Entscheidungen, so wie im erfaßten Zusammenhang schon bekannter Entscheidungen dieses Ich erwachsen, bekunden

sich apperzeptiv und erkenntnismäßig diese oder jene Charaktereigenschaften und so die Individualität überhaupt“ (IX, 215). Es wird deutlicher, wie die erworbenen Habitualitäten die Bestimmbarkeit der Unbestimmtheit der Bewußtseinszukunft vorzeichnend stiftet, wenn Husserl noch sagt: „In der assoziativ-induktiven Erfahrung bilden sich Erwartungen aus, wie nach dem bisherigen Verhalten die betreffenden Personen (oder meines Ich für mich selbst — in welchem die Erfahrung meine eigene über mich selbst ist) sich verhalten werden“ (ebd.). Das Erwarten kann als das phänomenologische Erwachen betrachtet werden, weil die Ungewißheit der Bewußtseinszukunft, in der das wache Ich die Hintergrunderlebnisse hat, durch den aktuellen Aktvollzug, also das Erwarten vorzeichnend bestimmbar, d. h. der unwache Bewußtseinshintergrund erwacht werden kann. Die durch Habitualitäten gestifteten Vorzeichnungen sind nur Vorveranschaulichungen, die sich dann in ihre Selbstgegebenheit abwandeln können. Das wache Ich erfährt die „Bestätigung des ganz bestimmt Erwarteten“ (EU, 144). Doch diese intentionale Erfüllung der Erwartung kann ausfallen, so daß es sich „um Enttäuschung einer bestimmten antizipatorischen Vorzeichnung im ‚nicht so, sondern anders‘“ (ebd.) handelt. Das Ich kann auch in dem extremen Fall ausgesetzt werden, daß die durch Habitualität gestifteten Vorzeichnungen versagen, so daß „die Antizipation so unbestimmt ist, daß die Erwartungen nur auf kommendes Neues“ (ebd.) als solches richtet. Der Stil –Es kommt.– bleibt für das wache Ich im allgemeinen als die primitive Erwartung. Doch, die Möglichkeit der ausfallenden Erfüllung weist darauf hin, daß das erwartende Wachbewußtsein letztlich einen vorläufigen Bewußtseinshorizont als Schlaf hinnehmen muß.

2.4 Der schlafende Bewußtseinsuntergrund

Husserls Zeitproblematik ist für uns in Frage gekommen, indem wir es versucht haben, Vordergrund- und Hintergrunderlebnisse auf den Bewußtseinsstrom zurückzubeziehen. Die uns leitende Frage war danach gerichtet, wie dementsprechend das aktuelle Wachbewußtsein und sein unwacher Bewußtseinshintergrund im Bewußtseinsstrom wiedergegeben werden können. Sie können als die zeitlichen Gegebenheiten wieder gefunden werden, sofern das sukzessive Nacheinander für das Verhältnis vom Erlebnis zum Erlebnis im Rekurs auf den Bewußtseinsstrom charakteristisch ist. Die wache Aktualität des Bewußtseinslebens entspricht dem zeitlichen Jetzt, dessen Vergangenheits- und Zukunftshorizont die unwache Inaktualität desselben dimensioniert. Das Wachbewußtsein ist mit der Bewußtseinsaktualität als dem Jetzt verbunden, während die schlafende Bewußtseinsbreite sich auf Bewußtseinsvergangenheit und Bewußtseinszukunft bezieht. Diese sind aber transzendentes, welches nach Husserls Konstitutionsgestalt ego-cogito-cogitatum auf das Wachbewußtsein

zurückweist, an dem auch noch gezeigt wurde, wie Vergessen/Wiedererinnern sowie Überraschen/Erwarten als Schlaf/Erwachen sich im strömenden Bewußtseinsleben konstituieren können. Wenn die Bewußtseinsvergangenheit und die Bewußtseinszukunft nur in der Konstitution des Wachbewußtseins aufgeschlossen werden können, so müssen wir fragen, wie das Wachbewußtsein sich selbst als die Gegenwart konstituiert. Wie gibt es das Wachbewußtsein? Die Frage nach dem Ursprung der lebendigen Gegenwart als die Frage nach der Selbstkonstitution des Wachbewußtseins zu beantworten, wird die folgende Aufgabe sein, die für uns vor allem die Funktion hat, das immanente, aber transzendental fungierende Zeitbewußtsein als den schlafenden Bewußtseinsuntergrund zu entdecken, der sich dabei als die schlafende Bewußtseinstiefe, die für das wache Bewußtseinsleben anonym konstitutiv fundiert, erweist.

Ein in dem letzten Paragraph von uns unterlassenes Problem zum Ausdruck zu bringen, kann uns behilflich sein, um auf die Frage: Wie gibt es das Jetzt? einzugehen. Einerseits scheint das jetzige Wachbewußtsein immer schon auf seine Vergangenheit angewiesen zu sein und von ihr „herzuleiten“ (Bernet, 1983); andererseits scheint diese sowie die Bewußtseinszukunft auf jenes zurückgewiesen zu sein und „als abgeleitete Modifikation des Jetzbewußtseins“ (ebd.) auf dieses konstitutiv zurückzuleiten. Das Problem, das wir zum Ausdruck bringen wollen, sieht Bernet „in der zirkelhaften Definition des urimpressionalen Jetztbewußtseins“ (ebd.) bei Husserl. Dies gilt Bernet dann als eine Bestätigung für die „Unfähigkeit, das Jetzt durch das Jetzt zu definieren“ (ebd.), in Husserls Analyse der Gegenwart. Wie kann man aber der Gegenwart als einem phänomenologischen Problem gerecht werden? Bernets Aufsatztitel: *Die ungegenwärtige Gegenwart* scheint sich dafür zu verraten, „daß das Verdrängte wiederkehrt“ (ebd.), nämlich der Zirkel. Man bleibt letztendlich in nichts anderes als in der Sache selbst, d. i. der Gegenwart eingefangen. Gibt sich das Jetzt nicht schon immer als unser unbeirrbarer Ausgang zu ihm selbst? Scheint es nicht so, daß das Jetzt und sodann der Zirkel nicht als ein Fehlausgangspunkt für Husserls Zeitanalyse angenommen werden kann? Es kann für uns statt dessen eine Aufgabe sein, zu prüfen, wie der Zirkel sich in Husserls Analyse des Zeitbewußtseins auflöst. Der scheinbare Zirkel muß als ein phänomenologisches Problem statt eines Mangels in seiner Zeitanalyse aufgenommen werden. Der Ort, worin der Zirkel aufzulösen ist, bleibt unverzichtbar als das Jetzt. Sobald der Zirkel - das beständig strömende Angewiesensein des jetzigen Wachbewußtseins auf seine Vergangenheit/Zukunft und das Zurückgewiesensein der Bewußtseinsvergangenheit/Bewußtseinszukunft auf das immerwährend im Jetzt stehende Wachbewußtsein - aufgelöst ist, stellt sich der Weg frei, um

die Frage: Wie ist das Jetzt gegeben? zu beantworten. Das Paradox, das das Jetzt in sich hat, ist sein stehend-strömender Grundzug.

Feststeht, daß das Jetzt, mit dem wir jetzt zu tun haben, sich nicht auf „die objektive Zeit“ (X, 121), sondern auf „die präempirische Zeit“ (ebd.) bezieht. Diese bezeichnet sich als „phänomenologische“ (X, 124) durch die „Ausschaltung“ (X, 4) jener, d. h. durch die phänomenologische Reduktion „auf das immanent-phänomenologische Gebiet“ (X, 126), in dem für Husserl „jede Aufklärung des Wesens der Zeit“ (ebd.) nur erfolgen kann. Husserls Absicht „auf eine phänomenologische Analyse des Zeitbewußtseins“ (X, 5) hat nämlich „nicht die Zeit der Erfahrungswelt, sondern die immanente Zeit des Bewußtseinsverlaufes“ (ebd.) im Sinn. Denn nach der Konstitutionsgestalt ego-cogito-cogitatum läßt sich „die Konstitutionsstufen der Zeit und der Zeitobjekte“ (X, 73) dergestalt aufbauen, daß „die Dinge der Erfahrung in der objektiven Zeit“ (ebd.) auf „die konstituierenden Erscheinungsmannigfaltigkeiten“ (ebd.), d. i. „die immanenten Einheiten in der präempirischen Zeit“ (ebd.) zurückgehen. Was sind diese immanenten Einheiten? „Akt‘ oder ‚intentionales Erlebnis‘“ (X, 76, 84 und 372) sind „die immanenten Inhalte“ (ebd.), die schon als „die immanente Zeiteinheit“ (ebd.) konstituiert sind. Werden die „Erscheinungen transzendenter Objekte als konstituierte Einheiten“ (X, 75) erwiesen, wird es um die „Evidenz der immanenten Inhalte“ (X, 85) in Erwägung gezogen, ob noch „eine weitere Frage nach dem Ursprung“ (ebd.) zulässig ist. Eine solche Frage ist für das immanente Bewußtseinsleben, das „in sich selbst nichts mehr von möglichen Fraglichkeiten“ (ebd.) enthält, auszuschließen. Die Bewußtseinsakte als intentionale Bewußtseinslebnisse sind die immanenten „Bewußtseinsinhalte, Inhalte des Zeitgegenstände konstituierenden Urbewußtseins, das nicht selbst wieder in diesem Sinne Inhalt, Gegenstand in der phänomenologischen Zeit ist“ (X, 84). Das Urbewußtsein muß in dem immanenten Bewußtseinslebnis aufgewiesen werden können, während Husserl „auf einen unendlichen Regreß“ (X, 127, Vgl. I, 81) verzichtet.

Inwiefern fungiert das Urbewußtsein urzeitlich, so daß das immanente Bewußtseinslebnis schon als eine Gegebenheit, als eine „Einheit des inneren Bewußtseins“ (X, 127), des Zeitbewußtseins“ (ebd.) konstituiert ist? Die Sachlage ist unbeirrbar, daß das immanente Bewußtseinslebnis als eine konstituierte Zeiteinheit, d. i. vorzüglicherweise ein jetziges der phänomenologischen Reduktion bedarf. Es geht auf „die präphänomenale, präimmanente Zeitlichkeit“ (X, 83) zurück, die „sich intentional als Form des zeitkonstituierenden Bewußtseins und in ihm selbst“ (ebd.), d. h. als „eine urzeitliche Form“ (IX, 418) konstituiert. Dieses Prä verweist auf die Urzeit zurück, woraus das Jetzt als eine konstituierte Zeiteinheit entspringt. Damit das Bewußtseinslebnis als ein jetziges gegeben sein kann, scheint das

aktuelle Wachbewußtsein sich intentional vorerst auf intentionales Objekt in „dem Gegebenheitsmodus der Originalität, der Leibhaftigkeit“ (XI, 313) zu beziehen. Husserl nennt das als „die Urimpression“ (X, 29), die als „der Quellpunkt“ (ebd.) dient, „mit dem die ‚Erzeugung‘ des dauernden Objektes einsetzt“ (ebd.).

„Jedes aktuelle Jetzt des Bewußtseins unterliegt aber dem Gesetz der Modifikation“ (ebd.). Husserl will uns darauf hinweisen, daß „sich das einheitliche Leben uns [...] in seiner ‚Vorgangsgestaltung‘“ (IX, 418) herausstellt. Das Einheitsbewußtsein kann nicht allein durch das urimpressionale Bewußtsein gedeckt werden. Damit das Jetzt als eine konstituierte Zeiteinheit gegeben sein kann, reicht die urimpressionale Intentionalität nicht aus. Denn sonst würde man nie eine Melodie hören oder einen Vogel fliegen sehen können. „Wenn wir von ‚Modifikation‘ sprechen, so haben wir zunächst die Veränderung im Auge, gemäß der die Urimpression stetig ‚abklingt‘“ (X, 99). Das urtümliche Modifizieren der Urimpression ist kein Vorgang aus dem Aktvollzug, wie wenn ich eine Phantasie ausüben würde. Husserl versucht dennoch durch die eidetische Reduktion, „die ‚bloße Phantasieerscheinung‘“ (X, 102), nämlich das „Phantasma“ (X, 103) als den gemeinsamen Urkern von dem Phantasiebewußtsein zu abstrahieren, indem er dieses mit dem Urbewußtsein von der primären Modifikation der leibhaftig gegebenen Urimpression vergleicht. Das Urbewußtsein, durch das die vorangegangene Urimpression noch „im Griff behalten“ (X, 118) wird, beschreibt Husserl als „eine Intentionalität eigener Art“ (ebd.), also „die Retention“ (ebd.).

Das retentionale Bewußtsein, in dem das Retinierte nicht „reell“ (ebd.) gegeben ist, fungiert als ein transzendentes Wesenskomponent, das zur urtümlichen Wesensstruktur des Wachbewußtseins gehört und dieses als das Einheitsbewußtsein derart konstituiert, daß die vorangegangene Urimpression „imaginativ“ (X, 102) vergegenwärtigt werden kann. Husserl sieht das „Erinnerungsphantasma [...] gegründet auf eine imaginäre Apparenz“ (X, 104), die von „impressionaler Apparenz“ (X, 103) scheidet, womit der urtümliche Erscheinungscharakter dem urimpressionalen Bewußtsein zugeschrieben werden kann. Man darf die retentionale Vergegenwärtigung keineswegs als einen repräsentativen oder reproduktiven Bewußtseinsakt verstehen. „Die Retention ist selbst kein ‚Akt‘“ (X, 118). „Ein Phantasma zweiter Stufe gibt es nicht.“ (X, 104) Sie bezeichnet Husserl als „die primäre Erinnerung“ (X, 35), während er die Wiedererinnerung als „die sekundäre Erinnerung“ (ebd.) ansieht. Die primäre Erinnerung ist das ursprüngliche Vergangenheitsbewußtsein, das die urtümliche Vergangenheit „originär“ (X, 41) und „präsentativ“ (ebd.) konstituiert und sich mit dem urimpressionalen Bewußtsein zeitkonstituierend synthetisiert, so daß das Jetzt-Bewußtsein gegeben sein kann.

Offenbar kann das primäre Erinnerungsbewußtsein als das urtümliche Erwachen des Bewußtseinslebens betrachtet werden, weil es gewährleistet, daß die vorangegangene Urimpression „nicht aus dem Bewußtsein und dem thematischen Griff entschwunden“ (XI, 313) ist. Diese Betrachtung wäre zwecklos, wenn es nicht erwähnt wird, daß der Schwund der Urimpression die konstitutive Rolle für die primäre Erinnerung gespielt haben muß. Das Erinnern ist nicht ohne das Vergessen. Das urtümliche Erwachen wäre gegenstandslos, wenn nicht „ein phänomenales Sich-abstufen [...] Abklingen [...] Herabsinken [...] im Jetzt bis zur Unmerklichkeit“ (X, 62) konstituiert ist. „Dieses Zurücksinken ist eine eigentümliche phänomenologische Modifikation des Bewußtseins“ (X, 63). Es scheint dabei plausible zu sein, daß das primäre Vergessen als der urtümliche Schlaf des Bewußtseinslebens in Betracht gezogen werden kann.

Der Umstand läßt sich offenkundig zusammenfassen, daß eine „innere Erneuerung“ (X, 62) des Bewußtseinslebens sich aus dem urtümlichen Zusammenspiel von der primären Erinnerung als dem urtümlichen Erwachen und dem primären Vergessen als dem urtümlichen Schlaf ergibt. „Man kann sagen: die Gegenwart ist immer aus der Vergangenheit geboren“ (X, 106). Die sich erneuernden Geburt des Bewußtseinslebens erweist sich aber als die Ankunft einer neuen Gegenwart. Damit das Jetzt als eine konstituierte Zeiteinheit gegeben sein kann, muß sich das „Urbewußtsein“ (X, 38) deshalb noch als die primäre Erinnerung, nämlich die „Protention“ (ebd.) konstituieren, die als die Vorerinnerung analog der Retention als der Nacherinnerung fungiert und urtümlich gewährleistet, „daß überhaupt etwas kommen wird“ (X, 106).

Wir sehen, daß die protentionale Erwartung auch als das urtümliche Erwachen des Bewußtseinslebens eine gebürtige Rolle für die innere Erneuerung desselben spielt. „Das wache Bewußtsein, das wache Leben ist ein Entgegenleben, ein Leben vom Jetzt dem neuen Jetzt entgegen“ (ebd.). Husserl will uns auf „eine originäre Intention“ (ebd.) hinweisen, die „von Jetzt zu Jetzt geht“ (ebd.). „Die Zeit ist starr, und doch fließt die Zeit.“ (X, 64) Der „Übergang“ (X, 106) von Jetzt zu Jetzt ist „etwas Originäres“ (ebd.). Die Übergängigkeit des Jetzt ist, wie wir versucht haben, in dem präimmanent zeitkonstituierenden Bewußtsein aufweisbar, dessen Urintentionalität als urimpressional-retentional-protentional synthetisch fungiert. Dies erbringt uns die Grundlage dafür, den Aufbau für die Konstitutionsstufe, also „den absoluten zeitkonstituierenden Bewußtseinsfluß“ (X, 73) zu erklären. Wie ist es aber möglich, „von einer Einheit des letzten konstituierenden Bewußtseinsflusses zu wissen“ (X, 80)?

Der „Bewußtseinsfluß im Bewußtsein als Einheit“ (ebd.) scheint auf das ihn als Einheit Konstituierende zurückzuweisen. „Dieser Fluß ist etwas, das wir nach dem Konstituierten so nennen, aber es ist nichts zeitlich ‚Objektives‘. Es ist die absolute Subjektivität und hat die absoluten Eigenschaften eines im Bilde als ‚Fluß‘ zu Bezeichnenden, in einem Aktualitätspunkt, Urquellpunkt, ‚Jetzt‘ Entspringenden“ (X, 75). Die Selbstkonstitution des Bewußtseinsflusses ist in der urimpressional-retentional-protentionalen Übergängigkeit des Bewußtseinslebens fundiert, die „die formale Struktur des Flusses, die Form des Flusses“ (X, 83) ist. „Der Fluß des immanenten zeitkonstituierenden Bewußtseins ist nicht nur, sondern so merkwürdig und doch verständlich geartet ist er, daß in ihm notwendig eine Selbsterscheinung des Flusses bestehen und daher der Fluß selbst notwendig im Fließen erfaßbar sein muß. Die Selbsterscheinung des Flusses fordert nicht einen zweiten Fluß, sondern als Phänomen konstituiert er sich in sich selbst“ (ebd.). „Zum Wesen eines so gebauten Bewußtseins gehört es, zugleich Einheitsbewußtsein immanenter Art zu sein und Einheitsbewußtsein transzendenter Art“ (X, 91).

Die Übergängigkeit des Bewußtseinslebens ist die transzendente „Gesetzmäßigkeit“ (X, 114), die die Flußform des Bewußtseinslebens konstitutiv bestimmt. „Diese bleibende Form“ (ebd.), „die Form der Gesetzmäßigkeit“ (ebd.) „trägt das Bewußtsein des ständigen Wandels, das eine Urtatsache ist“ (ebd.). Für die urtümliche Fundierung, die dem wachen Bewußtseinsleben als dem Heraklitischen Fluß konstitutiv zugrunde liegen muß, „fehlen uns die Namen“ (X, 75). „Dieses Urbewußtsein“ (X, 119), also das innere Zeitbewußtsein, das man „nicht als einen auffassenden Akt mißverstehen“ (ebd.) darf, fungiert urzeitlich, aber unzeitlich, weil es sonst „wieder ein Zeitliches“ (X, 111) wäre, „das zurückweist auf ein konstituierendes Bewußtsein ebensolcher Art, und so *in infinitum*“ (ebd.). „Ist aber jeder ‚Inhalt‘ in sich selbst und notwendig ‚urbewußt‘, so wird die Frage nach einem weiteren gebenden Bewußtsein sinnlos“ (X, 119). Der zirkuläre Widersinn und der unendliche Regreß versperrt den Zugang zu dem transzendentalen Bewußtsein. „Die subjektive Zeit“ (X, 112), die wir durch die Antwort auf die Frage danach, wie das immanente Bewußtseinserlebnis vorzüglich als ein jetziges, eine konstituierte Zeiteinheit gegeben sein kann, ausgelegt haben, „konstituiert sich im absoluten zeitlosen Bewußtsein, das nicht Objekt ist“ (ebd.). Das dem Wachbewußtsein fundierende Urbewußtsein fungiert bezüglich seiner urimpressional-retentional-protentionalen Horizontstruktur anonym als der transzendente Untergrund für das Wachbewußtsein. Das in dem Wachbewußtsein anonym fungierende Urbewußtsein kann deswegen als die schlafende Bewußtseinstiefe bezeichnet werden, die die Bewußtseinserscheinung urtümlich ermöglicht.

3. Wachen und Schlaf im engeren Sinn

Das Kapitel beschäftigt uns mit der Frage nach Wachen und Schlaf im engeren oder, wie Husserl auch sagt, im „gewöhnlichen“ (VI, 147) Sinn. Wir werden die Frage dadurch beantworten, daß wir es versuchen, den inneren Zusammenhang für Wachen und Schlaf im weiteren und engeren Sinn herzustellen. Wir wollen nämlich zeigen, daß Husserl diese Teilung nicht als eine bloß „methodische“ (ebd.) beabsichtigt hat, die von Fink „zum Problem des ‚Unbewußten‘“ (ebd.) auch angemerkt ist. Sachlich sind Wachen und Schlaf im weiteren und engeren Sinn keineswegs zwei voneinander unabhängige Problemfelder. Ihre innere sachliche Verbindung, die wir schon aus der bisherigen Untersuchung hervorheben können, wird sich nicht aus einer bloßen Wiederholung derselben ergeben. Wir wollen zudem eigentlich darauf hinaus, das Wachleben als das Weltbewußtsein zu bestimmen, wobei wir dazu gelangen müssen, die phänomenologische Wachheit des Lebens als die Weltoffenheit aufzuzeigen. Denn dies dient uns nicht nebenbei dazu, den gewöhnlichen Schlaf zu problematisieren, sondern erhellt sich selbst noch deutlicher im Kontrast mit ihm als der Weltverschlossenheit.

3.1 Das Wachleben als Weltbewußtsein und seine Wachheit als Weltoffenheit

„Im Laufe unseres psychischen Lebens ist das wache Leben nur ein Typus, der neben sich einen anderen hat, den dumpf-traumlosen Schlaf, die Ohnmacht“ (XVII, 362). Wir werden diese beiden Typen des Lebens, also das Wachleben und den traumlosen Schlaf für unseren weiteren Untersuchungszweck im Auge behalten. Wenn „diese beiden Typen in ihrem Kontrast durch Vergegenwärtigung von wirklichen Erlebnissen des Aufwachens, durch rückschauendes Erfassen der vorangegangenen Bewußtseinsphasen unter Vergleichung mit der Wachheit selbst“ (ebd.) zu gewinnen sind, dann rückt das Wachleben offensichtlich in unser Blickfeld vor. Wir wollen es im folgenden versuchen, das Wachleben im Hinblick auf die Lebenspraxis phänomenologisch zu beschreiben, ohne die phänomenologische Konstitutionsgestalt ego-cogito-cogitatum für das bisher im weiteren Sinn untersuchte Wachleben außer Geltung zu setzen.

Wir leben in der Welt. „Die Lebenswelt ist“, so sagt Husserl, „für uns, die in ihr wach Lebenden, immer schon da, im voraus für uns seiend, ‚Boden‘ für alle, ob theoretische oder außertheoretische Praxis.“ (VI, 145) Normalerweise „halten wir uns unwillkürlich an das, was für uns im Leben allein den Sinn der Rede von Welt bestimmt: die Welt ist das All der Dinge“ (ebd.). Die Welt begegnet uns, indem wir mit Dingen zu tun haben, die sich jeweils

auf „eine konkrete Situationsgegenwart“ (XVII, 438) beziehen, die „von einem jeweiligen praktischen Interesse hinsichtlich des praktisch in Frage Kommenden bestimmt ist; Arbeitssituation, Reisesituation, Marktsituation, Erholungs- und Spielsituation etc.“ (ebd.). Nach Husserl „ist waches Sein in irgendeiner Praxis“ (ebd.), die wir „hic et nunc“ (A VI 14, 31) haben. Wir als wache Lebende tun immer etwas in unserer Praxisgegenwart. „Jeder Akt, jede Intention im spezifischen Sinne, also das was das Leben des wachen Ich charakterisiert, ist irgendein Modus des ‚ich bin tuend gerichtet‘, wir könnten auch sagen ein Modus der ichlichen Praxis, des ‚ich handle‘“ (A VI 14, 29).

Jede menschliche Praxis ist zielgerichtet, d. h. läuft auf ein zu verwirklichendes Ziel hinaus. „Das Ich als Aktsubjekt ist durch seinen *actus* hindurch kontinuierlich auf dieses Ziel gerichtet als ihm geltend, auf es meinend hinzielend. Dieses Ziel nennen wir allgemein das Aktthema“ (IX, 411). Das Aktthema spricht auch für das Praxisinteresse, das vor allem „eine eigenartige Vollzugsweise eines Aktes“ (XVII, 369) besagt, „wodurch in ihm etwas in der vorzüglichen Weise eines Themas bewußt ist, eines solchen, worauf es abgesehen ist“ (ebd.). Indem ich tue, handle, beziehe ich mich intentional auf mein Aktthema „in dem ausgezeichneten Modus der leibhaften Verwirklichung“ (IX, 411). In der Handlung bin ich bei dem Praxisziel. „Das Dabeisein des Ich“ (A VI 14, 19), das „als aktuelles Interessiertsein“ (ebd.) genannt wird, „kann zunächst verstanden werden als ‚eigentlich und wirklich‘ Dabeisein – erfahrend dabei sein, der Prozess des Tuns, welche Ziele er auch hat, ist dann verwirklichend“ (ebd.).

Die Zielgerichtetheit der menschlichen Praxis ist nie einfältig. „Z. B. der Blumenliebhaber ist nicht bloß einzelweise und zusammenhanglos für ihm entgegenkommende Blumen interessiert, sondern überhaupt liebt er Blumen“ (IX, 413). Wie ist die intentionale Struktur der menschlichen Praxis erklärbar, die ihrer mehrstrahligen Zielgerichtetheit phänomenologisch gerecht werden kann?

Äußerlich können wir das die menschliche Praxis konstituierende Handeln als „selbständige Akte“ (A VI 14, 40) oder „unselbständige Akte“ (ebd.) betrachten. Diese sind „auf Mittel für Zwecke, [auf] Zwischenziele in bezug auf Endziele gerichtet“ (ebd.), worauf jene gerichtet sind. „Alles Tun steht unter dieser Regel, daß das Ich auf irgendein Endziel gerichtet ist und daß also jedes, für sich betrachtet, entweder Tun in der Einheit einer Endzielung ist, selbständiges Tun, handelndes, oder aber unselbständiges, dienendes Tun, dienende Zielung, welche Bestandteil der Endzielung ist“ (A VI 14, 41). Die Ausführung der Praxis sieht dann so aus, daß wir „einen einheitlichen Aktus“ (A VI, 14, 40) haben, „d. h. durch ihren ganzen Prozess hindurch geht kontinuierlich eine einzige Zielung als das was das Ich im voraus

und immerfort will, und diese Endzielung geht durch alle in den verschiedenen Stadien des Prozesses nacheinander einsetzenden Sonderakte, Sonderzielungen hindurch“ (ebd.). Wie verhalten sich das Endziel und das Sonderziel in der Praxisausführung?

„Jede dieser Sonderzielungen, jede als Sondertätigkeit in ihrem Prozess der Sonderverwirklichung ist unselbständig, es hat bei ihrem Ende nicht sein Bewenden“ (ebd.). Jede Sondertätigkeit ist aber mit ihrer Sonderzielung nicht zu Ende. „Sie trägt in sich die Endzielung und nicht als von ihrer Zielung Unterschiedenes, sondern in ihr zielt die Endzielung, in ihrer Verwirklichung also in dem Sondertun vollzieht sich das Zweck-tun, die Zweckverwirklichung“ (ebd.). Daraus ergibt sich eine Relativierung für das die menschliche Praxis konstituierende Handeln, das „horizontmäßig“ (ebd.) fungiert, und zwar so, daß das Handeln sich im beständigen Übergang von dem „Modus der Abzielung“ (EU, 88) „in den Modus der Erzielung“ (ebd.) befindet.

Jeder Akt, der sich für eine Lebenspraxis einsetzt, „leistet, hat ein Ergebnis“ (A VI 14, 54), das als „seine eigene Vollendung“ (A VI 14, 56) für sich gelten kann. Denn: „In jedem Akte ist das Ich auf ‚etwas‘ als sein Thema gerichtet“ (A VI 14, 55), d. h. „auf ein Ziel, auf ein Telos, worauf das Ich hinauswill“ (ebd.). Für das Ich ist zwar „nun ein Ergebnis des Aktes da“ (ebd.), „was das Ich in der ‚Vollendung‘ des Aktes erreicht“ (ebd.), aber das Ergebnis ist nicht etwa schon „das Thema, das Ziel des Ich, bzw. das ständige Thema im aktuellen Tun“ (ebd.), das sich „aber im Modus des erzielten“ (ebd.) vollendet. Die zu erzielende „Vollendung besagt also kontinuierliche synthetische Intergration von intermediären Ergebnissen in der Einheit einer Aktkontinuität, die also auch Ergebniskontinuität ist“ (A VI 14, 56).

Daraus folgt, „daß jede Strecke des Tuns ihr „relatives Ergebnis hat“ (ebd.), das sich als „das vermittelnde Ergebnis (das ‚Mittel‘)“ (A VI 14, 57) erweist. „Der vermittelnde Akt ist eigentlich ein unselbständiger Akt mit unselbständiger Vollendung“ (ebd.), deren Ergebnis „kein eigentliches Ende“ (ebd.) und nur „als Durchgangsergebnis“ (ebd.) zu bezeichnen ist. Aber „die Akte“ (ebd.), die „bis zum eigentlichen und wirklichen Ende“ (ebd.) führen, „fügen sich nicht bloss aneinander und verbinden sich“ (ebd.). „Das Tun ist eine Kontinuität des Tuns selbst, und Tun ist dabei Kontinuität des Zustandebringens und Zuendebringens, nicht ein Nebeneinander, Aussereinander, sondern ein intentionales Ineinander der Intention und Erfüllung“ (ebd.).

Wie können wir nun das menschliche Praxis konstituierende Handeln verstehen, „was ein spezifisch praktischer Horizont und seine ganz besondere Lebendigkeit besagt“ (A VI 14, 41)? „Jede Praxis (Handeln) hat einen Ausgangspunkt in der vorgegebenen Welt“ (A VI 14, 33).

Das ausgehende Handeln bringt etwas zustande, womit die Praxisausführung nicht schon zu Ende ist. Denn jede Praxis hat zudem „als thematischen Horizont einen Handlungsweg zum Endpunkt.“ (ebd.) Mit jedem Tun bin ich auf dem Weg zum Praxisziel, das mir dadurch näher gebracht wird, daß mir „die ‚vage Vorstellung‘ der praktischen Möglichkeit explizit als Möglichkeit für mich klar“ (A VI 14, 29) gemacht und verwirklicht wird. „Dabei gehört wesensmäßig zu jedem Tun, zu jeder Praxis ein ‚praktischer Horizont‘, ein Horizont dessen, was ich in meiner horizontmäßig bewußten Situation kann“ (A VI 14, 30). Husserl nennt es als „den in dem gegebenen Moment lebendigen Könnenshorizont“ (ebd.), „ohne den keine Praxis den mindesten Sinn hat“ (ebd.).

Es wird im Zusammenhang mit dem relativen Charakter des Tuns deutlich, daß jedes Tun sich immer nur als „ein Verwirklichen dessen, was im praktischen Horizont liegt“ (A VI 14, 31), vollzieht. Daraus folgt, daß die intentionale Implikation des Tuns noch zu enthüllen ist. Da, „wo ein Mittel verwirklicht worden ist und nun ein neu gewendeter Weg zu entwerfen ist“ (A VI 14, 32), bleibt der praktische Horizont in „der ‚Lebendigkeit‘“ (ebd.). „Dieser spezifisch praktische Horizont hat dann selbst wieder seinen Horizont insofern, als er den Hintergrund der weiten Welt hat, die ‚praktisch‘, für die im Werk seiende Praxis, nicht in Frage kommt, ausserhalb des besonderen praktischen Interesses ist und doch in seiner Weise lebendig, mit da, mit bewusst und nur in einem ausgezeichneten Sinne ‚unbewusst‘“ (ebd.). Gilt „das im besonderen Sinne Praktische“ (A VI 14, 33) als „das jeweils Thematische“ (ebd.), „so haben wir“ über „einen thematischen Horizont“ (ebd.) hinaus noch „einen ausserthematischen Horizont“ (ebd.).

„Was immer wir in der Weltlichkeit wach erleben, explizit bewusst (im aktuellen Interesse) haben, horizontmäßig haben wir ‚Umgebungen‘ mitgemeint, nähere Umgebungen, Umgebungen dieser Umgebungen usw. in fortgehender iterierter Implikation“ (A VI 14, 23). „Wie weit werden wir aber in noematischer Richtung, wo wir weltlich waches Ich sind, geführt“ (A VI 14, 24)? Husserls Schreibtisch liegt im Zimmer, das in der Wohnung ist, die an der Straße steht, die in der Stadt usw.. „Von Umgebung zu Umgebung der Umgebung fortschreitend, und so immer wieder, kommen wir doch schließlich auf die ganze Welt“ (A VI 14, 24). Die Welt, die der Boden für unsere Lebenspraxis ist, darf aber nicht so verstanden werden, als wäre sie „seiend wie ein Seiendes, wie ein Objekt“ (VI, 146). Husserl spricht von „einer Einzigkeit, für die der Plural sinnlos ist“ (ebd.). Denn: „Jeder Plural und aus ihm herausgehobene Singular setzt den Welthorizont voraus“ (ebd.). Wir haben die Welt zwar „in der Art, daß jeweils Einzeldingen gegeben sind“ (ebd.), womit wir uns in der Lebenspraxis beschäftigen. „Das wache Ich ist weltlich beschäftigt, aber jeweils mit dem oder jenem ihm

anschaulich oder unanschaulich im intentionalen Blick Stehenden, jeweils Weltliches in einem attentionalen Bereich umspannend“ (A VI 14, 24). Die Beschäftigung mit Einzelheiten ist als die weltliche Beschäftigung zu bezeichnen, sofern stets „dabei die ganze Welt der implizite Hintergrund, der ständige Universalhorizont“ (ebd.) ist. Die Welt ist „ein unexpliziter Universalhorizont, durch den nicht diese Einzelheiten als die Welt gemeint sind“ (A VI 14, 25).

Das Wachleben ist das Weltleben. Husserl will das noch durch die „Konzentration“ (A VI 14, 16) im Bezug auf die Lebenspraxis erläutern. Husserls Versuch hat die Absicht auf die Konzentration als die phänomenologische Bezeichnung für das Wachleben. Er beschreibt die Konzentration als „ein Modus ichlichen Dabeiseins, des im weitesten Sinne Beschäftigtseins“ (ebd.), indem er zugleich sagt, daß das Wachleben „immerzu ein Beschäftigtsein, ein das und jenes Tun, ein Worauf-aus-sein in einem schon Können“ (ebd.) ist. Das Wachleben heißt das Leben in einer Praxis. Dabei haben wir die Konzentration „in dem Sinne: ein Thema ergreifen, ihm hingegeben leben, mit ihm besonders beschäftigt sein, gegenüber all dem, was für das Ich auch da ist, ausserthematisch verbleibend; es ist für das Ich thematisch nicht da, das Ich hat sich auf sein jeweiliges Thema ‚konzentriert‘, oder sein Interesse ist jetzt darauf konzentriert“ (ebd.). Die Konzentration kann daher als die „Charakteristik hinsichtlich dessen, was dabei Thema bedeuten soll, bzw. thematisches Tun“ (ebd.) angesehen werden.

„Zu jedem Tun überhaupt gehört sich ‚Konzentrieren‘“ (A VI 14, 17). Wenn aus der Erklärung für das die Lebenspraxis konstituierende Handeln klar ist, daß „das, worauf wir aus sind, Durchgang, Mittel, oder aber Ende ist, und das Mittel selbst ev. relatives Ende ist, nämlich seinerseits vermittelt erstrebt“ (A VI 14, 16), dann ist die Konzentration dementsprechend als „ein Modus, der eine gewisse Gradualität bedeutet“ (ebd.). Für das Wachleben haben wir „einen prägnanteren Begriff von Thematisch-sein, in einem thematischen Interesse, in einer ‚Praxis‘ leben“ (A VI 14, 17). Bei der Praxisausführung haben wir „die Gradualität tieferen oder flüchtigeren Vertieftseins, Konzentriertseins“ (ebd.). Damit kann eine bestimmte Lebenspraxis gemeint sein, die sich „in einer Kette von Einzelkonzentrationen, in deren synthetischer Einheit sich das Thema verwirklicht“ (ebd.), vollzieht. „So ist für den Mathematiker die Mathematik überhaupt das universale, unendliche Thema seines Lebens, ebenso wie für den Blumenfreund das Blumenreich ect.“ (IX, 414). Der Mathematiker kann auch „Naturfreund, Familienvater“ (ebd.) usw. sein. Husserl weist uns auf die „relativ fest organisierte Thematik, die wie der Persönlichkeit so auch dem Leben Einheit des Sinnes gibt“ (ebd.), hin. Wenn „das Ich in der einen Thematik sich zeitweise

auslebt“ (ebd.), dann verbleiben „die anderen Interessensphären und ihre früheren Erwerbe außer Aktualität“ (ebd.). „Der Mensch in seiner Lebenspraxis“, so sagt Husserl, „lebt so in verschiedener Konzentration“ (A VI 14, 17), deren verschiedene Tiefe „sich an der Tiefe der aktuellen Beteiligungen des Ich“ (ebd.) auszuweisen haben.

Das Wachleben als das Weltleben haben wir im Bezug auf die Lebenspraxis dadurch gezeigt, daß das Wachleben, d. h. das Leben in irgendeiner Praxis immer als das Weltleben zu verstehen ist. Das mag der Fall sein, daß das Wachleben sich auf eine Praxissituation bezieht, die sich in sich so einheitlich schließt, daß sie sich zu einer Praxiswelt entwickeln kann. Wir leben in der Welt. Das mag dann der Fall sein, daß wir thematisch immer nur jeweils in einer bestimmten Praxiswelt leben. Das Wachleben als das Weltleben wäre das Berufsleben, das Familienleben, das Sozialleben usw., das sich jeweils auf die Berufswelt, die Familienwelt, die Sozialwelt usw. bezieht. Diese situativen Praxiswelten mögen mir als die Lebenshorizonte gegeben sein, in denen meine jeweilige Praxisgegenwart sich aufhält und ich mich thematisch mit einer bestimmten Lebenspraxis beschäftige. Sie sind mir aber nicht jeweils als Lebensumwelten gegeben, in denen ich so verschlossen wäre, daß mein Handeln nicht über eine Praxiswelt hinaus überschreiten und auf die anderen verwiesen werden könnte.

Nichts steht, wie gezeigt, dieser praktischen Verweisungsmöglichkeit im Wege. Sie hebt die scheinbare Grenze zwischen den Lebensumwelten auf und zeigt sich selbst als der phänomenologische Horizont des Praxishandelns, der mit keiner Lebensumwelt identisch ist, sondern sich in dem Und-so-weiter der unendlichen Verweisungsmöglichkeiten von einer zu der anderen aufbewahrt. Die Aufhebung der scheinbaren Grenze zwischen den Lebensumwelten hat eine unausweichliche Konsequenz.

Das Wachleben kann nämlich phänomenologisch nicht mehr als das Weltleben gelten, welches sich praxissituativ auf die jeweilige Lebensumwelt bezieht. Diese kann zwar „immer schon den Charakter eines Ausschnittes ‚von‘ der Welt“ (VI, 165) haben und „in ihr stellt sich die Welt dar“ (ebd.). Aber: „Die Welt ist uns, den wachen, den immerzu irgendwie praktisch interessierten Subjekten, nicht gelegentlich einmal, sondern immer und notwendig als Universalfeld aller wirklichen und möglichen Praxis, als Horizont vorgegeben“ (VI, 145). Das Wachleben als das Weltleben muß daher auf die Welt als das Universalfeld aller wirklichen und möglichen Praxis, als den Horizont hin ausgelegt werden.

Die Auslegung erfolgt, wenn klar ist, wie das Wachleben, also das die Lebenspraxis konstituierende Handeln sich weltlich vollzieht. Es gibt kein Handeln, das sich vollzieht, ohne sich dessen immer schon gewiß zu sein, daß die Welt ist. „Leben ist ständig In-Weltgewißheit-leben“ (ebd.). Die Weltgewißheit ist aber keine Eigenschaft, die dem Leben

zuzuschreiben wäre. Denn dies wäre widersinnig. Sie kann darin ausgewiesen werden, wie das Wachleben sich horizontmäßig vollzieht. Phänomenologisch haben wir mit dem Wachleben, dem Leben in irgendeiner Praxis zu tun, sofern es auf seine Weltlichkeit hin aufgeschlossen wird. Das praxissituative Handeln ist insofern weltlich, als in ihm die intentionale Implikation als der Vermögenshorizont aufgewiesen wird. Die Welt als der Praxishorizont ist aber nicht etwa ein seiendes Objekt, das zum Vermögen des Lebens gezählt werden könnte.

Die Welt als der universale Horizont ist in den unendlichen Verweisungsmöglichkeiten des Praxishandelns aufzuweisen. Der Horizont als die unendlichen Verweisungsmöglichkeiten kann hinsichtlich dessen, was das Handeln vorzeichnet, begriffen werden. Es muß noch klarer werden, daß die Verweisungsmöglichkeit sich selbst nur offen lassen kann, auch wenn sie bereits als eine unbestimmte Bestimmbarkeit bestimmt werden kann. Der Horizont als die unendlichen Möglichkeiten bezieht sich deshalb grundsätzlich darauf, was noch „offen läßt“ (I, 83). „Dieses Offenlassen ist vor den wirklichen Näherbestimmungen, die vielleicht nie erfolgen, ein im jeweiligen Bewußtsein selbst beschlossenes Moment, eben das, was den Horizont ausmacht“ (ebd.). Wir können das Wachleben als das Weltbewußtsein offenbar nur feststellen, wenn seine Wachheit als die Weltoffenheit aufgewiesen werden kann. Ferner ist klar, wie die Welt diesbezüglich gemeint ist, wenn das Wachleben als das Horizontleben aufgezeigt ist.

Die Welt ist nicht irgendeine Praxiswelt, sondern der universale Horizont als die Offenheit. „Wachleben ist, für die Welt wach sein“ (VI, 145). Das Wachleben als das Horizontleben besagt, daß das Wachsein nichts anderes als die Weltoffenheit ist. Ohne diese ist unmöglich, daß das Wachleben „beständig und aktuell der Welt und seiner selbst als in der Welt lebend ‚bewußt‘ sein, die Seinsgewißheit der Welt wirklich erleben, wirklich vollziehen“ (ebd.) kann. Das Wachleben, das Horizontleben hat sein phänomenologisches Wesen als das Offenlassen, das die phänomenologische Funktion darin hat, daß die Welt als welche Praxiswelt auch immer in der vorgegebenen Weltoffenheit eröffnet sein kann. Mir erscheint die Welt als die Praxiswelt, welche auch immer sein mag.

Für die Welteröffnung steht das wache Ich nicht als das für die Lebenspraxis handelnde Subjekt, sondern „als das ‚freie Wesen‘“ (III/1, 214), das wir auf die phänomenale Aufmerksamkeit des wachen Ich bezogen haben, durch die die phänomenale Freiheit desselben im intentional-aufmerkenden Erscheinen-lassen der Welt zum Ausdruck gebracht werden kann. Dabei ist noch anzumerken, daß da, wo man glaubt, mit welchem praktischen Mittel auch immer für das Territorium der Freiheit im Superlativ verteidigen bzw. kämpfen zu

können, gerade das Gegenteil im höchsten Ausmaß geschieht. Das praxishandelnde Subjekt, das sich mit der explizit vermeintlichen Freiheit als seinem Praxisziel befaßt und somit in seiner Praxisumwelt befangen ist, ist insofern unfrei, als die Welteröffnung für das in der Praxisumwelt befangene Subjekt nur versperrt sein kann. Denn das Wachleben als das Horizontleben, also das Offenlassen ist ausgefallen.

3.2 Der Schlaf als Weltverschlossenheit

Wir versuchen nun, die Frage nach dem Schlaf im engeren Sinn zu beantworten, indem wir Husserls Überlegung über das Wachleben als Weltleben hinsichtlich der Lebenspraxis weiter verfolgen. Zum hiesigen Zweck heben wir den „Unterschied von Vordergrund und Hintergrund“ (A VI 14, 20) hervor, der „überall in Frage“ (ebd.) kommt, „wo das Ich wach ist, das ist in irgendeinem aktuellen Gerichtetsein, Interessiertsein (Akt)“ (ebd.). Für das, „worauf das Ich explizit gerichtet ist“ (A VI 14, 21), ist das wache Ich aktuell und prägnant interessiert. Es ist das Praxisthema, worauf wir uns in unserer aktuellen Lebenspraxis intentional beziehen, „eben das worauf wir primär achten, womit wir primär beschäftigt sind, wobei wir als Handelnde primär dabei sind“ (ebd.). Das Ich hat intentional auch noch mit dem zu tun, „worauf es implizit gerichtet ist“ (ebd.). Die intentionale Implikation ist nicht thematisch für die aktuelle Lebenspraxis, kann aber „das explizit Mitgemeinte, das nebenbei Bemerkte, das nebenbei im praktischen Griff und Zug Gehabte usw.“ (ebd.) sein. Wir wissen, was Husserl damit meinen will. „Nämlich das Dabeisein des Ich hat Modi der Aufmerksamkeit, der *Attentio*, des primär oder sekundär Dabeiseins, und dann hei[ß]t das primäre Objekt des Aktes (das sehr wohl eine Mannigfaltigkeit ‚implizieren‘ mag) Vordergrund, und das sekundäre in seinen ev. Abstufungen Hintergrund“ (A VI 14, 20).

Wir achten auf den Hintergrund der aktuellen Lebenspraxis in seinen Abstufungen. Husserl beschreibt ihn, um von „der Schichtung der Horizonte“ (A VI 14, 37) zu sprechen, im Zusammenhang „mit der Realitätenstruktur der Erfahrungswelt [...] nach räumlicher und zeitlicher Nähe und Ferne. Wir haben danach jeweils ein erstes Nahfeld, das raumzeitliche Gegenwartsfeld [...] einen Ring von mitgegenwärtigen Realitäten [...] und dieser Ring hat dann einen neuen nächsten Umring usw.“ (ebd.) „Der Horizont hat in sich Horizonte“ (A VI 14, 23), die „in gewisser Abstufung der relativen Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit“ (ebd.) zu der aktuellen Lebenspraxis gegliedert sind.

Die Horizonte in ihren relativen Abstufungen weisen für sich auf das aktuelle Wachzentrum, auf das zentrale Interesse der aktuellen Lebenspraxis zurück. „Das praktische Interesse – auf das Endziel hin – zentriert den besonderen darauf bezogenen praktischen Horizont“ (A VI 14,

32). Die aktuelle Lebenspraxis bezieht sich attentional auf „den Modus der zentralen Aktivität (sozusagen das handanlegende Tun)“ (D 14, 44), „wo das Ich in einer Einheit der Tätigkeit begriffen ist“ (ebd.), während die inaktuellen den impliziten Horizont „der nicht attentionalen Welt“ (A VI 14, 21) bilden. Wenn ich z. B. als ein Wissenschaftler „jetzt meine Arbeitszeit [...] meine Berufsstunden“ (D 14, 47) habe und „berufstätig“ (ebd.) bin, kann ich „auf das Nächste, das Thema der ‚handanlegenden‘ Arbeit [...] die jetzt erwogenen Gedanken, die jetzigen Entscheidungen, die jetzt gelungenen Einsichten, jetzt als Prämissen für weitere Gedankenarbeit“ (ebd.) und alles, was „die Einheit der strömenden engeren Konzentrationssphäre“ (ebd.), also „die Einheit meines Berufsinteresses“ (ebd.) charakterisiert, so tief konzentriert sein, daß ich für meine jetzt außethematische Lebenspraxis z. B. die väterliche, die soziale [...] „mit mattem Interesse (interesselos)“ (A VI 14, 16) bin. Ich lebe „mit einer ‚Interesselosigkeit‘, die ein darauf bezogener Ichmodus ist, das Ich schläft sozusagen dafür, es ist in dieser Hinsicht ‚bewußtlos‘“ (IX, 480).

Demzufolge ist uns die Möglichkeit dafür gegeben, das Wachleben phänomenologisch als die aktuelle und, wie Husserl sagt, handanlegende Lebenspraxis, womit das wache Ich thematisch beschäftigt ist und worauf es praxishandelnd konzentriert ist, auszulegen, während der praktische Horizont, der auf das praxissituative Wachleben zentriert ist, deshalb als der schlafende Praxishintergrund verstanden werden kann, weil das Ich als das Wachzentrum darauf unaufmerksam und dafür interesselos ist.

Wenn wir noch daran festhalten, daß das Wachleben das horizontmäßige Weltleben ist, dann bezieht sich das Wachsein des Ich nicht nur auf die aktuell handanlegende Lebenspraxis. Es muß noch geklärt werden, wie das Wachsein des Ich für den praktischen Horizont, den schlafenden Praxishintergrund die Rechnung trägt. Ist aber nach Husserl nicht soeben klar geworden, daß das Ich für den Praxishintergrund interesselos ist und dafür schläft? Stoßen wir nicht auf eine Merkwürdigkeit, die für das Ich darin besteht, daß es als schlafendes und wieder als waches für den praktischen Horizont erklärt werden kann?

Dort heißt es, daß das praxishandelnde Ich in seiner aktuell handanlegenden Lebenspraxis für den praktischen Horizont uninteressiert ist und dafür schläft. Aber „das vorzüglich im Gang der Aktivität, der wirklichen Beschäftigung, der wirklichen Tätigkeit stehende Interesse, das in diesem Sinne ‚wache‘ [Interesse]“ (D 14, 48) hält „seinen beweglichen Relevanzhorizont“ (ebd.), so heißt es hier, „in Mitwachheit“ (ebd.). Bin ich wach, dann ist nicht nur das Interesse, in dem meine aktuell handanlegende Lebenspraxis ist, wach, sondern bin ich „auch überhaupt für die Totalität der Interessen, in denen ich das jeweilige Ich bin“ (ebd.), wach. „Alle sind wach, das ist im Gang meines Weltlebens umspannt meine

Wachheit die ganze vorgegebene Welt“ (ebd.). „Es kann auch sein, dass“, um an dem Beispiel von oben zu bleiben, „beide Interessen wach bleiben, ich arbeite, behalte aber sekundär das Kind, das mit im Zimmer ist, im Auge“ (D 14, 46).

Das Wachsein des Ich ist das primäre Dabeisein bei der aktuell handanlegenden Lebenspraxis, allerdings „mit nächsten Zielen und in einem weiteren Zweckzusammenhang, auf die ich zentral gerichtet, auf die ich konzentriert bin, und ein zweiter, wo es nicht an dem Daraufgerichtetsein fehlt, aber in einem sekundären nebenbei dafür Wachsein, das unter Umständen aber umschlägt in ein primäres“ (ebd.). Und „wenn dabei ev. mitgehen sekundär wache und zeitweise sich in Betätigungen umsetzende Interessen, wenn so ein sich durcheinander Setzen von zusammenhängenden Tätigkeitsströmen statt hat – so schlafe ich doch nicht hinsichtlich der dabei irrelevanten Umwelt“ (D 14, 48).

Nach Husserl kann die phänomenologische Relation der aktuell handanlegenden Lebenspraxis zum Praxishorizont festgestellt werden. Diese Relation weist ihren relativen Charakter darin aus, daß die intentionalen Implikationen des Praxishorizontes, die „stufenweise durch entsprechende aktuelle Meinungen“ (A VI 14, 23), d. i. durch „Aktualisierungen“ (ebd.) enthüllt werden können, sich in den mit verschiedenen Gradualitäten verbundenen phänomenalen Entfernungen von der aktuell handanlegenden Lebenspraxis, auf die die zentrale Wachheit des Ich gerichtet ist, aufhalten. Die so ausgelegte Relation hat merkwürdigerweise noch den Relativitätscharakter darin, daß sie sich selbst relativieren läßt. Wie gezeigt, sie kann als die Mitwachheit ebensogut wie die schlafende Interessellosigkeit konstitutiv auf das Wachzentrum des Ich zurückgeführt werden.

Daraus folgt die Konsequenz, die Husserl dafür einkalkulieren muß, daß das Wachzentrum des Ich dem relativen Charakter nicht entgehen kann. Konkret heißt es, daß die zentrale Wachheit des Ich keinen absoluten Stellenwert für sich in Anspruch nehmen kann. Ferner kann Husserl nicht nur nach der Interessellosigkeit fragen, die sich auf den Praxishorizont bezieht. Diese Interessellosigkeit setzt immer die Wachheit des Ich noch voraus und „ist nicht die des Schlafes, und das sagt schließlich: es gibt in der Wachheit (als Kontrast des Schlafes) überhaupt keine absolute Interessellosigkeit, und was da interesselos verlaufend heißt, ist wieder selbst ein Relevanzphänomen niederster Stufe“ (D 14, 48).

Husserl will noch nach der Interessellosigkeit des Schlafes, die sich deshalb als die absolute auszeichnet, weil sie die Wachheit des Ich betrifft. Und dies ist, wie gesagt, möglich, weil die Wachheit des Ich selbst relativiert werden kann. So sehen wir auch, wie Husserl im Zusammenhang mit der Konzentration versucht, auf „Schlaf und Ohnmacht des entwickelten Menschen-ich“ (A VI 14, 19) zu kommen, wenn er sagt: „In dem Dabeisein der Intentionalität

haben wir nun, ob es wahrnehmendes, überhaupt erfahrendes oder überlegendes, bewertendes, real handelndes ist, die Unterschiede der Konzentration kennengelernt, und es ist klar, dass hier eine Gradualität waltet, nach deren Limes Null wir fragen können“ (ebd.).

Husserls Absicht scheint uns unverkennbar darin zu bestehen, den Schlaf im engeren Sinn als den Limes des Wachlebens zu problematisieren. Das Ich ist an der Grenze der Wachheit. Es schläft. Aber wie geht das wache Ich in den Schlaf über? Dieser Zustandswechsel muß uns in dem Wachleben als der aktuell handanlegenden Lebenspraxis bezüglich des Praxishorizontes phänomenologisch schon begegnen können, wenn der gewöhnliche Schlaf als der Nullgrad der Wachheit insofern zum Vorschein kommt, als er durch die graduelle Relativierung der Wachheit des Ich als ein Grad derselben erwiesen werden kann. Der befragte Übergang muß in der aktuell handanlegenden Lebenspraxis konstitutiv ausgewiesen werden können, wobei uns Husserl auf das Praxishandeln als willentliches hinweist.

Ich handle, wenn ich etwas will. Man kann das Praxishandeln als willentliches nach Husserls „Theorie des Tuns“ (A VI 14, 50) als die „handelnd realisierende, reales Sein gestaltende Tätigkeit“ (A VI 14, 52) in Betracht ziehen. Sie ist „ein willentlicher, ein abzielender Prozess, der abzielende Verwirklichung ist“ (A VI 14, 50), wobei „etwas wirklich geworden, willentlich wirkend verwirklicht worden“ (ebd.) ist und das „jeweils wirklich Gewordene“ (ebd.) den Sinn „der Zwischengestalt, die Zwischengestalt von der Endgestalt ist“ (ebd.), hat. „Mit dem Einsatz des erzeugenden Tuns – freilich hier nur im einfachsten Falle des aus etwas, was da ist, etwas anderes Machens, aus ihm ein anderes Gestalten – hat das Seiende (die praktische Materie) die willentliche Sinnesbestimmung ‚Materie für –‘ empfangen“ (A VI 14, 51).

Das Praxishandeln zeigt sich als ein willentlicher „Prozess, der mit der Sinnesbestimmung der praktischen Materie als solcher intentional impliziert ist im Modus des Entwurfs“ (A VI 14, 52). „Immerzu habe ich etwas vor, und habe ich schon vorher begründete Zielhorizonte, Vorhaben und Vorhabenhorizonte, aber jeweils etwas, was ich unmittelbar seine Möglichkeiten entwerfend, überlegend und Hand anlegend, handelnd vorhabe. [...] und so habe ich immer schon Vorgegebenes, eine vorgegebene Welt in strömender Beweglichkeit, und darauf bezüglich den Prozess der aktuellen Tätigkeiten“ (D 14, 49). Dabei vollzieht das Ich das Praxishandeln „im Wandel der Modi seines interessiert Sichauslebens, im weitesten Sinne gesprochen der Willensmodi“ (D 14, 45). „Unter Wollen verstehen wir normaler Weise immer das abzielende gerichtete Streben“ (ebd.), das „eben eine bloße modale Abwandlung ist.“ (ebd.) „Immerzu bin ich Willensich, und als waches in willensmässiger Zielung und im Wechsel von Willensmodalitäten“ (D 14, 49).

Bleibt deshalb nur die Konsequenz übrig, daß das intentionale Leben als willentliches besagt, daß wir immer handeln, immer etwas tun? Dasselbe gilt auch für das Etwas-nicht-wollen. Wir handeln in unserer Lebenspraxis offenbar nichtsdestoweniger willentlich, um unsere Abneigung gegen das Ungewollte auszuwirken. Es scheint klar zu sein, daß weder die Zuneigung noch die Abneigung für das Praxishandeln als willentliches steht, durch das das Praxisinteresse vom attentionalen Vordergrund in den schlafenden Hintergrund übergehen kann. Denn das Gewollte wie das Ungewollte liegt schließlich in meinem wachen Interesse. Uns macht Husserl auf das Nichtwollen aufmerksam, das sich intentional weder auf etwas noch auf nichts bezieht.

Wenn ich, um an dem obigen Beispiel weiter zu bleiben, das spielende Kind, dessen Kleidung verschmutzt ist, in der Mitwachheit, in dem sekundären Praxisinteresse sehe, kann das aber sein, „daß ich nicht einzugreifen oder auch anzugreifen brauche; das Leben im Interesse, das im Vaterwillen Leben besagt nicht immerfort [, dass wir] etwas ‚handeln‘, angreifen. Auch das ‚nichts tun‘ ist im Willen, auch das Unterlassen, Geschehenlassen gehört in meine Willentlichkeit hinein“ (D 14, 46). Das so verstandene Praxishandeln als willentliches Nichtwollen bringt „das Fallenlassen des einen [Interesses], das es sozusagen wieder schlafen Lassen“ (ebd.) konstitutiv mit sich als Folge. Husserl versucht den Übergang vom Wachen in den Schlaf auch noch zu verdeutlichen, indem er fragt: „Aber wie ‚schlafen‘ Interessen im wachen Ich“ (D 14, 50)?

Hierfür wendet er sich dem Beispiel: Spaziergang zu. „Z. B. wenn ich spazieregehe und mich über alltägliche Dinge mit meiner Begleitung unterhalte, wie schläft da mein wissenschaftliches Berufsinteresse? Wie schlafen meine mich in diesen Wochen beständig drückenden Sorgen um das Schicksal eines jungen Freundes? Mein Spaziergang, die tägliche Erholungspause in der zusammenhängenden Einheit meines berufstätigen Lebens, ist er nicht als Erholungspause für mich in Geltung, mit diesem Seinssinn ausgestattet? Habe ich nicht die Feder hingelegt mit dem ‚es ist an der Zeit heute Schluss zu machen‘; ist die Unterbrechung des Schlussmachens nicht ein aus meiner Willentlichkeit stammender Modus des Aktlebens, des Interesses und Interessenlebens, das ich Berufsleben nenne, in ihm selbst eine Komponente, ihm selbst intentionalen Geltungssinn einverleibend? Und nun die Erholungstätigkeit, das Spaziergehen, das Wachwerdenlassen irgendwelcher in der Berufstätigkeit ‚ausgeschiedener‘, in ihr ‚unzeitgemässer‘ stillgelegter Interessen des Alltags. Hat der Spaziergang als Erholung nicht seinen beständig für mich lebendigen Zwecksinn, obschon ich in der Unterhaltung nur ihren Themen primär zugewendet und in ‚konzentrierter‘ Weise mit ihnen beschäftigt bin“ (ebd.).

Was den gewöhnlichen Schlaf anbelangt, kann man an das Es-im-Schlafzimmer-dunkel-lassen, an das Ins-Bett-gehen usw. denken. Da haben wir die „Willentlichkeit des Gehenlassens, des Zurückgestelltseins, des jetzt Ausserachtlassen“ (A VI 14, 48), die nicht nur das wache Ich bezüglich des Schlafes im weiteren Sinn betrifft. Das Fallenlassen betrifft das wache Ich selbst. Das handanlegende Praxisinteresse „wirkt gar nicht mehr auf das Ich, es nimmt keine Richtung darauf hin, es hat nun überhaupt keine Richtung auf etwas hin, es ist eben ohne Interesse dafür, es ist ohne spezifisches ‚Bewusstsein von‘ (Intention), es schläft, es ist ‚bewusstlos.‘ Das bewusstlose Ich ist im Nirwana, sein Willen, sein Tun ist Erstreben des Interesses, es wird von nichts bewegt, das ist als von nichts im Interesse Berührtes, als Interesseloses bewegt es sich nicht, tut es nicht, erfährt es nicht, es sieht nichts, hört nichts, handelt nichts etc.“ (ebd.). „Im Wesen des Bewußtseins liegt aber nicht etwa notwendig, daß in ihm ein aktuelles cogito vollzogen sein muß. Unser ‚wachses Bewußtsein‘ kann streckenweise unterbrochen sein durch ein schlafendes, völlig dumpfes, ohne einen Unterschied zwischen aktuellem Blickfeld und dunklen Hintergrund. Alles ist nun Hintergrund, alles Dunkel“ (IV, 107).

Husserl kommt es auf den gewöhnlichen Schlaf als die Bewußtlosigkeit des Ich an, wenn er zeigen kann, wie das Ich von dem Wachsein in den Schlaf übergeht. Der Zustandswechsel ist für ihn insofern möglich, als die Wachheit des Ich relativierbar ist. Dabei ist es bedeutend, daß das Leben die relative Umkehrungsmöglichkeit für die gegensätzlichen Zustände in sich trägt. Das Wachleben muß seine Kehrseite der Unwachheit in sich ausweisen können. Die so verstandene Relativierbarkeit der Wachheit des Ich ist phänomenologisch aufweisbar durch Husserls Entdeckung des Wachlebens als des Horizontlebens. Solange der unaufgmerkte, uninteressierte und daher unwache Hintergrund des intentionalen Wachlebens konstitutiv auf dieses in seiner Horizontintentionalität zurückzuführen ist, ist zwar die zentrale Wachheit des Ich phänomenologisch angesiedelt, aber ein absoluter Stellenwert für ein solches Ichzentrum degradiert.

Das heißt konkret, daß die zentrale Wachheit des Ich sich intentional mit den verschiedenen Graden auf den unwachen Hintergrund bezieht und daß sie selbst relativ ist, da sie diese graduellen Relationen konstitutiv zurückführend in sich aufzunehmen hat. Was hat diese Sachlage für eine phänomenologische Konsequenz, daß der gewöhnliche Schlaf nun als die Weltverschlossenheit auszulegen ist, wenn wir das Wachleben als das Weltleben und die Wachheit als die Weltoffenheit verstehen können?

Halten wir daran fest, daß das Wachleben sein phänomenologisches Wesen in dem Offensein hat, das sich dafür konstituiert, daß mir die Welt sich eröffnen, d. i. mir die Welt als welche

bestimmte Praxiswelt auch immer erscheinen kann, dann muß hierin auch eine Möglichkeit ausgewiesen werden können, welche dafür steht, daß das Ich von dem Wachsein in den Schlaf übergeht. Diese praktische Möglichkeit erweist sich, wie gezeigt, als das Nichts-tun im Modus des willentlichen Nichtwollen. Ein so zu verstehendes Praxishandeln ist weder zuneigend noch abneigend, weder zuwendend noch abwendend. Es ist das ‚nichthandelnde‘ Handeln, das das konstitutive Fallenlassen des Wachlebens als Folge mit sich bringt. Das Ich schläft in der Bewußtlosigkeit.

Der gewöhnliche Schlaf bedeutet das Nichtvollzug des cogitativen Lebens. Wo das cogito im Nichtvollzug ist, ist sein Korrelat cogitatum abwesend, d. h. nicht konstituiert. Daraus folgt, daß mir die Welt sich nicht eröffnen kann. Die Welt als welche bestimmte Praxiswelt auch immer erscheint mir nicht. Das Ich als schlafendes ist für die Welt cogitativ verschlossen, obschon überdies die Welt ist. Sofern die Weltverschlossenheit noch als eine Seinsweise in der Welt betrachtet werden kann, bleibt das fallenlassende Zurückgestelltsein des cogitativen Lebens erklärungsbedürftig. Das strömende Wachleben, das cogitative Leben ist allerdings durch den Schlaf als die Weltverschlossenheit unterbrochen.

4. Die Phänomenologie des Wachens

In dem Kapitel befassen wir uns im Grunde genommen mit der Kritik an der Husserlschen Phänomenologie, worauf wir eigentlich nicht abgesehen haben. Unser Untersuchungsinteresse liegt an den gewöhnlichen Lebenszuständen: Wachen und Schlaf, deren Auslegung wir in der Husserlschen Phänomenologie beabsichtigt haben, obwohl Husserl von der Gründung bis zu seiner letzten Schrift für die Phänomenologie konsequent auf ihre absolut letztbegründete Wissenschaftlichkeit hinauswill. Es geht ihm um die Phänomenologie als die absolute Universalwissenschaft. Wenn unsere Untersuchung über Wachen und Schlaf dennoch als husserlsch-phänomenologisch angesehen werden kann, dann muß ihre Auslegung, wie es bisher versucht worden ist, auf sein Grundinteresse der phänomenologischen Wissenschaft hin in Angriff genommen werden. Wir versuchen daher, unser Untersuchungsinteresse auf das Grundinteresse der Husserlschen Phänomenologie zu rekurrieren. Was haben nämlich Wachen und Schlaf mit der Phänomenologie zu tun? Von der Frage geleitet beschäftigen wir uns mit der Aufgabe, das transzendente Erwachen als den Beruf der Phänomenologie zu zeigen. Was ist das aber für eine Lebenspraxis? Die Frage führt uns zu dem ersten kritischen Punkt, den wir in der Doppeldeutigkeit der Phänomenologie des Wachens darstellen werden. Mit dem Schlaf verbindet sich dann unser zweiter kritischer Punkt, der grundsätzlich auf das Problem, wie der Schlaf als eine Erprobung des phänomenologischen Berufes und somit die Grenze der Phänomenologie erwiesen werden kann.

4.1 Das transzendente Erwachen als Beruf der Phänomenologie

Wir leben in der Welt, die uns immerzu vorgegeben ist, und dies scheint unabhängig von uns zu sein. In der Tat sind unzählige lebensweltliche Vorgegebenheiten faktisch vorhanden, mit denen wir umgehen können. Und dies geschieht normalerweise in dem „Stil“ (XXXIV, 159), daß wir uns unbedenklich darauf verlassen, daß sie so sind, wie sie uns in der Wirklichkeit gelten. Wir leben schon immer „in einem Bekanntheits-, in einem Gewohnheitsstil“ (ebd.). Der Stil besagt, daß uns das Seiende der Form nach bekannt vorkommt. Uns begegnet es als ein reales Ding, als ein ideales Gebilde, als ein Tier, als ein Mensch usw.. Selbst wir haben auch die „typischen Weisen des ‚Lebens‘“ (XXXIV, 159). Wir leben oder sind tot. Wir sind wach oder im Schlaf. Wir leben friedlich miteinander oder im Krieg.

Die so unbedenkliche Vertrautheit mit der uns immerzu vorgegebenen Welt gebührt uns offenbar das Fundament unseres Weltlebens, und zwar derart, daß wir „geradehin“ (VI, 146) auf die Weltvorkommnisse hin, die so sind, wie sie uns in der Wirklichkeit gelten, leben

können. Eine solche unbedenkliche Lebensweise nennt Husserl „die naiv-natürliche Geradehineinstellung“ (ebd.) des Lebens, die wir allerdings nicht so verstehen dürfen, als würde es sich um eine solche Lebenseinstellung handeln, für die man sich willkürlich entscheiden und erwerben könnte. Ich brauche mich nicht darum zu kümmern und zu bemühen, mich auf das natürliche Leben einzulassen. Ich bin im und zum Leben schon so natürlich eingestellt, daß die natürliche Lebenseinstellung gar nicht erst von mir gewählt werden muß.

Die sich vor sich hin vollziehende Natürlichkeit unseres Weltlebens gebührt uns offenbar vor allem auch das natürliche Selbstverständnis desselben. Das natürliche Leben, wie es sich vor sich hin vollzieht, ist uns dem Stil nach selbstverständlich als das Wachleben bekannt. „Die natürliche Einstellung ist die des normalen wachen Dahinlebens. Es ist seinem Charakter nach Wach-in-die-beständig-und-naiv-vorgegebene-Welt-hineinleben“ (VIII, 458). Es ist uns damit unbedenklich vertraut, daß wir wach sind, so wie wir natürlich in die uns vorgegebene Welt hineinleben. Wir leben in der Natürlichkeit, daß wir mit den Weltobjekte, die so sind, wie sie uns in der Wirklichkeit gelten, beschäftigt sind. Natürlich sind sie die Themen, für die wir interessiert sind und auf die hin unser natürliches Leben sich vor sich hin vollzieht.

Dabei ist vor allem bemerkenswert, daß wir als natürlich Dahinlebende nicht völlig reflexionslos sind. Denn sonst muß unmöglich sein, daß uns die mannigfaltigen Weltobjekte, die so sind, wie sie uns in der Wirklichkeit gelten, gegeben sein können. Wir leben natürlich auch noch in der Reflexion, so daß ich z. B. einen hungrigen Raubtier vor mir nie bloß zusehen werde, ohne mich eher unverzüglich davon fernzuhalten. Wir üben stetig Wachtätigkeiten aus, die natürlich reflexiv sind. Selbstverständlich können wir nur „reflexiv“ (XXXIV, 305) handeln, wie es uns an den Fragen allzu bekannt und gewöhnt ist: Was will ich? Wie kann ich das zu bestrebende Ziel erreichen? Wozu dient das von mir gesetzte Ziel? Was soll ich denn tun? usw. Scheint es folglich nicht nahezu unklar geworden zu sein, warum das natürliche Wachleben noch naiv sein muß?

Husserls Antwort ist klar, daß das sich in dem natürlichen Leben vollziehende Reflektieren, so sagt er auch, „die natürliche Reflexion“ (I, 72) nichts anderes als ein naiver Aktvollzug ist. „Denn ihre Art ist es, immerzu Objektivitäten zu haben“ (VIII, 120), die die natürliche Seinsgeltung haben. Die natürliche Reflexion bleibt „weltlich“ (I, 72), weil sie letztlich die natürlichen Weltobjekte, Weltvorkommnisse, also „das Weltliche“ (ebd.) thematisch in dem reflexiven Interesse hat. In der natürlichen Reflexion sind wir dahinlebend auf die weltlichen Vorgegebenheiten hin gerichtet, d. h. „stehen wir auf dem Boden der als seiend vorgegebenen Welt“ (ebd.). Als natürlich Reflektierende sind wir letztlich im und zum Leben geradehin

eingestellt. Ferner ist klar, daß die Geradehineinstellung des natürlichen Lebens durch die natürliche Reflexion nicht unterbrochen wird und diese insofern naiv ist, als wir uns in ihr selbstverständlich darauf verlassen, daß uns die Welt letztendlich so vorgegeben ist, wie sie uns in der Wirklichkeit gilt.

Wir leben in der Welt, die uns auch so vertraut ist, daß sie uns als verschiedene Umwelt, in der wir zu dem situativen Lebenszweck praktisch handeln, vorgegeben ist. Das Wachleben ist das Handeln in irgendeiner Praxis. Wir gehen zum beruflichen Zweck arbeiten, zum Zweck des Lebensunterhalts einkaufen, zum kulturellen Zweck ins Museum usw.. Eine Umwelt unter anderen ist die Wissenschaftswelt, in der die „Erkenntnispraxis“ (VII, 259) betrieben wird und die uns in Frage kommt, sofern die Wissenschaftler den Anspruch darauf erheben, daß das wissenschaftlich eingestellte Leben nicht naiv, sondern einsichtsvoll ist.

Der Anspruch kann erfolgen, wenn wir im und zum Leben nicht mehr auf die „Situationswahrheit“ (XXXIV, 248), auf die „okkasionelle Wahrheit“ (XVII, 439) angewiesen sein müssen. Denn die Wissenschaft liefert uns die einsichtsvolle Erkenntnis, die „alle Relativitäten überwindet“ (XXXIV, 339) Die Überwindung aller Relativitäten antizipiert, daß die Wissenschaft so zu gestalten ist, daß sie sich „den Zufällen“ (XXXIV, 340) nicht überläßt. Sie muß sich objektiv charakterisieren, so daß insbesondere die subjektive Zufälligkeit von der wissenschaftlichen Objektivität bzw. von der objektiven Wissenschaftlichkeit entfernt werden muß. Die Folge ist dann darin zu sehen, daß diese sich an dem Gegenstand, dessen Sein eben nicht von dem Wissenschaftssubjekt abhängig sein kann, nur noch zu bewähren haben. Für uns als so objektiv Eingestellte wird die Welt, die uns immerzu vertraut vorgegeben ist, erwacht, weil sie uns nicht mehr unbedenklich ist. Sie wird geradezu zu einem Rätsel, das wir als naiv-natürlich Dahinlebende nicht hatten. Was ist das objektive Ansichsein, das die uns vorgegebene und von uns unabhängige Welt ihrerseits in sich trägt?

Wir sind insofern die objektiven Wissenschaftler, als wir mit dem Weltlichen als dem Wissenschaftsgegenstand grundsätzlich auf einer solchen Fragestellung eingestellt sind. Und wir sind die positiven Wissenschaftler, weil wir das Weltliche thematisch in unserem Wissenschaftsinteresse haben. Diese beiden Charakteristika: die Objektivität und die Positivität beweisen aber gerade das Gegenteil zu dem Anspruch, den alle auf sie begründeten Wissenschaften erfüllen wollen, nicht naiv zu leben. Denn wir sind in solcher Erkenntnispraxis grundsätzlich genauso eingestellt wie in dem natürlichen Leben. Husserl nennt es „die natürliche Denkungsart“ (VII, 240), durch die die natürliche Geradehineinstellung nicht durchbrochen werden kann. Von dieser Unfähigkeit sind wir als

objektive und positive Wissenschaftler naiv und ahnungslos. In der Naivität sind wir nur scheinbar aus dem natürlichen Leben erwacht.

Wir konstatieren nach dem Gesagten das Problem, worauf Husserls „Unbefriedigung über die Wissenschaftslage“ (XXXIV, 480) sich bezieht. Das Problem, das alle Wissenschaften nach Husserl gemeinsam haben, ist, daß die sie betreibenden Wissenschaftler in der natürlichen Einstellung des Lebens steckengeblieben sind, sofern Bezüge, wie diese auch immer sein mögen, auf die Weltlichkeiten in der wissenschaftlichen Praxis genommen werden. Eine Wissenschaft, die sich als positiv und mundan charakterisiert, vermag somit aufgrund ihrer Mittäterschaft, Mitinteressiertheit, Mitbeteiligung an die natürliche Lebenswelt keine wahre Fähigkeit auszuweisen, die natürliche Einstellung des Weltlebens zu durchbrechen.

Es ist vor allem zu beachten, daß wir in solcher wissenschaftlichen Einstellung zwar weiterhin auf der natürlichen Lebenswelt als dem präsumtiven Seinsboden unserer Wissenschaftspraxis stehen, aber keineswegs noch in demselben Ausmaß leben, wie wir vorwissenschaftlich, d. h. naiv-natürlich waren. Die Lebenswelt verliert nämlich ihre Natürlichkeit für uns als objektive Wissenschaftler, während sie von den Wissenschaftshypothesen anmaßend spekuliert und zugemutet wird. Die faktische Abwandlungsmöglichkeit für solche Wissenschaftseinstellung weist „auf eine Ureinstellung, eine Grundeinstellung“ (XXXIV, 206) zurück. „Diese ist also ausgezeichnet als die an sich erste, alle sonst möglichen fundierende. Diese ihrerseits können wesensmäßig nur eintreten als Abwandlungen der Grundeinstellung. Es ist nämlich [...] das natürliche In-der-Welt-Leben im ersten und selbstverständlich ersten Sinn.“ (ebd.) Selbstverständlich leben wir „in ständiger Seinsgewissheit der Welt“ (XXXIV, 487), der wir die uns geltende „Vorgegebenheit der Welt“ (XXXIV, 482) natürlich zu verdanken haben.

Ferner: Alles Weltliche, „was ich irgendwie verstehe, hat einen Boden der Unverständlichkeit, der da Selbstverständlichkeit heißt, und so ist es im Grunde und vom Grunde her unverständlich“ (XXXIV, 481). Die universale Weltgewissheit als selbstverständlicher Boden, der in der Welthingabe nie verstanden ist, ist deshalb die universale Unverständlichkeit „unseres Weltlebens, darin des wissenschaftlichen Lebens, aber auch des gesamten sonstigen Lebens“ (ebd.). Nach der Rückweisung der Wissenschaftseinstellung als einer abgewandelten auf die Ureinstellung, die Grundeinstellung des natürlichen Weltlebens, wird deutlicher, worauf uns Husserl hinweisen will.

Das Grundproblem, das alle Wissenschaften haben, ist in dem Grundstil, in der Urgewohnheit des natürlichen Weltlebens verwurzelt. Wir verlassen uns schon immer unbedenklich darauf, daß uns die Welt vorgegeben ist, wie sie uns in der Wirklichkeit gilt, und daraufhin vollzieht sich unser natürliches Weltleben vor sich hin. Die Grundfrage, mit der alle Wissenschaften

demzufolge anzufangen haben, kann nur die eine sein: „Wie kann ich die Natürlichkeit durchbrechen“ (XXXIV, 159)? Wie kann ich mich von der urtümlichen Befangenheit in der natürlichen Geradehineinstellung befreien, so daß ich mich nicht mehr „von der Gewohnheit treiben lasse“ (ebd.)? Wie kann ich nicht nur geradehin im natürlichen Weltleben, d. i. Wachleben sein, sondern auch noch wahrhaft aus diesem erwachen?

Husserls wissenschaftliche Besinnung über das angedeutete Grundproblem, also die von ihm aufgedeckte Notlage aller bisherigen Wissenschaften hebt sich von diesen dadurch ab, daß sie darin besteht, die Abwandlungsmöglichkeit der Wissenschaftseinstellung, die in der Ur- und Grundeinstellung des natürlichen Weltlebens fundiert ist, erneut aufzugreifen. Offenbar muß seine neuartige Wissenschaftseinstellung eine derartige sein, die zwar als eine abgewandelte aus der Grundeinstellung des natürlichen Weltlebens anzusehen ist, jedoch eben insofern, als sie so aufgegriffen werden kann, daß die natürliche Einstellung durchbrochen wird.

Um seine wissenschaftliche Besinnung als eine derartige Einstellung zu ermöglichen, nimmt er die Möglichkeit der Einstellungswandlung in ihrer reinen Neutralität auf. Eine bloße Änderung der Einstellung ist durchaus möglich, weil der Willensentschluß dafür in meiner Freiheit liegt. Ich übe die Epoché. Ich lasse die Welt, den universalen Boden aller mir in der natürlichen Einstellung vorgegebenen Seinsgeltungen dahin gestellt sein. Das Dahin-gestellt-sein-Lassen ermöglicht, daß mir die Welt erneut so gegeben sein kann, wie sie selbst ist. Die in der Epoché so gegebene Welt darf man aber nicht in die natürliche Reflexion, in die mundane Wiedergabe zurückfallen lassen.

In der Epoché kann mir die Welt rein und frei, wie sie selbst ist, deshalb gegeben sein, weil ich alle mundanen Seinsgeltungen für sie ausschalte, überhaupt keine Stellungnahme auf sie beziehe. Die Welt wird von mir weder spekulativ vermutet noch hypothetisch zugemutet, überhaupt nicht vorurteilt. Ich bin ein uninteressierter Zuschauer, der „das Weltinteresse“ (XXXIV, 220) schlechthin inhibiert, und gelange dazu, das Weltliche als das Thema meines geradehin eingestellten Dahinlebens zu entbinden, d. h. die naiv-natürliche Einstellung meines Weltlebens, des Wachlebens zu durchbrechen. Was kann ich vorurteilsfrei zusehen, wenn ich von der natürlichen Einstellung losgelöst, also erwacht bin?

Doch, die Urgewohnheit, die naiv-natürliche Ur-, Grundeinstellung des Weltlebens stellt sich mir als dem uninteressierten Zuschauer rein und frei dar. Die durch die Epoché bereinigte Darstellung von der natürlichen Einstellung zeigt, daß diese als eine intentional korrelative Konstitution zu erschließen ist. Und es wird durchsichtig, daß die mir geltende Welt, die durch die Epoché ausgeschaltet ist, derart freigegeben wird, daß sie sich als das transzendente Weltphänomen erweist. Die Welt ist nur so, wie sie mir transzendent erscheint.

Das Sein der Welt schon verbietend geht das Weltphänomen nur noch auf mein subjektives Sein zurück. Gemeint ist, daß die Welt nur als das transzendente Bewußte aufzuweisen ist, das in dem transzendentalen Bewußtsein konstituiert ist. Die Welt kann mir nur erscheinen, sofern sie als die Bewußtseinsgegebenheit zurückführend mit der Bewußtseinsweise intentional korreliert ist. Die natürliche Einstellung, die mir als dem uninteressierten Zuschauer frei und rein gegeben ist, wird zu der phänomenologischen Einstellung, die durch die phänomenologische Epoché in der phänomenologischen Konstitutionsgestalt ego-cogitatum sichtbar wird. Es handelt sich dann noch um die phänomenologische Reduktion, daß die universale Weltkonstitution auf das transzendente Bewußtseinssubjekt zurückzuführen ist.

Wir sehen, daß uns die von Husserl aufgeforderte phänomenologische Einstellung „eine ganz andere Art des Wachlebens“ (VI, 147) ermöglichen kann. Das natürliche Wachleben vollzieht sich vor sich hin in dem geradehin Gerichtetsein auf die dem natürlich Dahinlebenden schon immer vorgegebene Welt. Die natürliche Einstellung charakterisiert das natürliche Wachleben darin, das Weltliche als das Thema im Blick, im Interesse geradehin zu fassen. Es gehört somit zu dem Charakter des natürlichen Wachlebens, daß das natürlich Dahinlebende nichts davon weiß, daß das natürliche Wachleben selbst unthematisch, außer dem Interesse bleibt, d. h. in den ihm unbewußten Horizont geraten ist. Das natürlich Dahinlebende lebt in dem natürlichen Weltleben, d. h. Wachleben, ist aber dafür uninteressiert, nie wach.

Die Sachlage betrifft insbesondere die Wissenschaftspraxis als die Wachtätigkeit, die sich normalerweise in einem besonderen Stellenwert unter anderen Berufen sieht. Aber inwiefern verdienen die Wissenschaftler ihren Beruf nicht in der Gleichstellung mit den anderen? Nur insofern, als sie sich intellektuell mit dem Weltlichen befassen? Doch, die „Naivität des Wissenschaftlers“ (XXIX, 31) ist mit der des natürlichen Wachlebens darin gemeinsam, daß sie sich in der „Verschossenheit“ (ebd.) auf das Weltliche als das Praxisthema geradehin dahinlebend befinden. Sie stehen auf dem ihnen geltenden Seinsboden der Welt und daraufhin richtet sich das Praxisleben mit der unbedachten Konsequenz, daß ihnen dieses, also das Wachleben in der Anonymität verborgen bleibt. Die phänomenologische Einstellung, die transzendentalphänomenologische Epoché und Reduktion zeigt, daß die dem natürlich Dahinlebenden immerzu vorgegebene Lebenswelt als das auf die Leistung des ihm selbst anonym in der natürlichen Einstellung fungierenden Weltlebens zurückzuführende Weltphänomen erschlossen, erwacht werden kann.

Das natürliche Weltleben erschließt sich als das transzendente Leben, das die Welt schlechthin intentional korrelativ konstituiert, wie es an der phänomenologischen

Konstitutionsgestalt ego-cogito-cogitatum aufzuzeigen ist. Aus seinem natürlichen Dahinleben erwacht das natürlich Dahinlebende als das transzendente Subjekt, das das für das natürlich Dahinlebende anonym transzendental fungierende Weltleben mitsamt der transzendentalen Weltkonstitution selbst zu verantworten hat. Die nur so zu enthüllende Selbsterfahrung des Lebens kann sich als der wahrhaftige und endgültige Boden darbieten, auf dem sich eine selbst verantwortungsvolle Wissenschaft beruhen kann. Das transzendente Erwachen¹⁰, das bei Landgrebe (1982) als „die *Vollendung der Aufklärung*“ (S. 32) bezeichnet werden kann, fördert das wahrhaftige und endgültig verantwortungsvolle Wachleben zutage. Und dies geschieht nur im Beruf der Phänomenologie, nämlich die transzendentalphänomenologische Epoché und Reduktion zu üben.

¹⁰ Luft (2002) ist durch seine Überlegungen über *Einige Grundprobleme in Husserls unveröffentlichten späten Texten über phänomenologische Reduktion* der Auffassung: „In natürlicher Einstellung lebt das Ich, reflexionslos, intentional ‚verschossen‘ auf die Dinge seines Interesses, ohne von dem transzendentalen Leben, das diese Dinge konstitutiv zustandebringt, zu wissen. Die Blindheit oder einseitige Sicht für seinen transzendentalen Ursprung ist dem mundanen Ich ‚angeboren‘, es hat von Kindesbeinen an habituell nichts anderes sehen gelernt, was aber nicht heißt, dass dieses Sehen nicht anerzogen werden kann. Die *Vermöglichkeit* dazu gehört wesensmäßig zum Menschen-Ich; es geht nur darum, sie zu erwecken. Dieses Verhältnis des Ichs *vor* und *nach* der Reduktion drückt Husserl mit zahlreichen Metaphern aus, die wohl nicht zufällig auch in Beschreibungen religiöser Erweckungserlebnisse zu finden sind: Blindheit-Sehen, Schlaf-Erwachen, Unbewusstes -Bewusstes, Latenz-Patenz, Stummheit-Sprechen.“ (S. 141)

Sein Grundgedanke: „Intentionales Leben ist ein beständiges Sich-Modifizieren und Modifiziert-Werden. [...] Vielmehr ist *alles Bewusstseinsleben* eine beständige Modifikation.“ (S. 132-133) stellt heraus, „dass die natürliche Einstellung nie als ein unmodifizierter Urzustand angesehen werden kann, dem die Reflexion ‚unmotiviert‘ eine Modifikation ‚aufoktroierte‘.“ (S. 134) So „das Verlassen der natürlichen Einstellung“ (ebd.) bedeutet: „Es ist kein radikaler Bruch in dem Sinn, dass ein neues Leben *ex nihilo* entstanden würde, sondern es ist ein Perspektiven-, also Einstellungswechsel, der, aus Bewusstseinsmodifikationen motiviert, selbst eine solche Modifikation ist.“ (ebd.)

„Damit schließt sich der Kreis: Die Reduktion ermöglicht den radikalen Bruch mit der natürlichen Einstellung, insofern sie eine Einstellung eröffnet, die das natürliche Weltleben und die Welt selbst in einem neuen Licht erscheinen lassen. Aber erst, wenn sich diese neue Einstellung wiederum selbst durchsichtig wird in einer höherstufigen Selbstkritik und gerade in dieser Höherstufigkeit sich wieder als verweltlichte durchschaut, gelangt die Phänomenologie zu einer – wenn man will, dialektischen – Bestimmung des Verhältnisses beider fundamentaler Einstellungen, zwischen denen die Phänomenologie unauflösbar eingespannt bleibt“ (S. 147), schließlich „auf dem Wege konsequenter Reflexion, die jede Reflexionsstufe immer noch einmal iterativ einer Reflexion unterwirft“ (ebd.), führt. Die Frage, ob eine zirkelhafte Doppeldeutigkeit der Phänomenologie des Wachens da vorliegt, beschäftigt uns im folgenden Paragraph.

4.2 Die Doppeldeutigkeit der Phänomenologie des Wachens¹¹

Husserls Phänomenologie lehrt, „daß das natürliche objektive Weltleben nur eine besondere Weise des ständig Welt konstituierenden, des transzendentalen Lebens ist, derart, daß die transzendente Subjektivität, in dieser Weise dahinlebend, der konstituierenden Horizonte nicht bewußt geworden ist und niemals innewerden kann. Sie lebt sozusagen ‚verschossen‘ auf die Einheitspole hin, ohne der wesensmäßig zugehörigen konstituierenden Mannigfaltigkeiten, wozu es eben einer völligen Umstellung und Reflexion bedürfte, innezuwerden“ (VI, 179). Die Wissenschaftspraxis, die als eine unter anderen Wachtätigkeiten in der Lebenswelt vorkommt und in der natürlichen Einstellung verbleibt, ist grundsätzlich naiv. „Sie bringt in ihren Forschungskreis nur die konstituierten Gegenstandspole, sie bleibt blind gegen das sie transzendental konstituierende volle konkrete Sein und Leben“ (ebd.). Was ist aber mit der Phänomenologie selbst? „Treiben wir nicht auch Wissenschaft“ (ebd.)? Kommt sie nicht als eine unter anderen Lebenspraxis, also Wachtätigkeiten in der Lebenswelt vor, „da doch in allem wachen Leben auch Erkennen, sei es auch in niederen Gestalten, eingebettet ist“ (VIII, 8)? „Das Auftauchen paradoxer

¹¹ Die Doppeldeutigkeit, die Ströker (1987) aufgreift, ist *Das Problem der Epoché in der Philosophie Edmund Husserls*, sofern sie in dem Aufsatz einer Forderung nachgehen will: „Die eigentümliche Rückbezogenheit der Phänomenologie auf sich selbst bringt es mit sich, daß sie sich auch die Methode, die sie übt, zu voller Klarheit bringen muß.“ (S. 35)

Sie versucht, durch Husserls transzendente und thematische Epoché das Problem der Epoché zu zeigen. Die transzendente Epoché ist „eigens deshalb als universale Epoché gefordert, damit ich mich von aller weltlichen, kontingenten Bedingtheit frei, rein als mich selbst [fassen kann], extramundan in der apodiktischen Evidenz meines reinen transzendentalen Lebens.“ (S. 48) Der Vollzug der Epoché selbst steht aber in dem Fundierungsverhältnis zu dem Leib, der ein „kontingentes“ (ebd.) Faktum ist, das in Husserls thematischer Epoché eine primodiale Rolle spielt. Also Husserls Epoché gerät in „Verlegenheit“. (S. 52)

In einem späteren Aufsatz *Husserls letzter Weg zur Transzendentalphilosophie im Krisis-Werk* von Ströker (1982) steht die „Frage, die sich als Kern der Problematik des letzten Teils von Husserls Krisis herauschälen lässt: Wie sich aus der Differenz von empirischem und transendentalem Subjekt und ihrer Verschwisterung schließlich ihre Identität begreiflich machen läßt.“ (S. 121) im Vordergrund. Nach ihrer Ausführung zeigt „der Weg der Psychologie“ (S. 137), „daß das transzendente Ego nicht ein schlechthin ‚anderes‘ Ego, quasi neben oder über dem empirischen Ego, sein kann; vielmehr bin ich als transdentales Ich dasselbe, das in der Weltlichkeit menschlichen Ich ist.“ (ebd.)

Die dabei offensichtliche Doppeldeutigkeit scheint Ströker unproblematisch zu sein und wird von ihr nicht weiter verfolgt, wenn sie der Ansicht ist, „daß beide dasselbe Ego sind, heißt nun nichts anderes, als daß Ich als transdentales Ich gar nichts anderes bin als eine bestimmte Art und Weise reflexiven Existierens meines empirischen Ich.“ (S. 138) Und sie kommt schließlich auf das Ergebnis, „daß Husserls transzendente Phänomenologie hier mittels der Psychologie zu einem besseren Selbstverständnis gelangt ist.“ (ebd.)

Unverständlichkeit“ (VI, 178) gilt insbesondere, wenn das Wachleben zum phänomenologischen Forschungsthema wird. Die Phänomenologie des Wachens ist doppeldeutig. Wir haben einerseits die Phänomenologie des Wachens, sofern das transzendente Erwachen zur Einsicht gebracht, d. h. das transzendente Leben in dem natürlichen Weltleben aufgewiesen werden kann. „Dabei ist natürlich immerfort das sich philosophisch besinnende wache Ich vorausgesetzt“ (XXXIV, 176), das seinerseits offenbar auch noch zu berücksichtigen ist. So haben wir andererseits die Phänomenologie des Wachens, also die „Phänomenologie der höheren Stufe, welche das phänomenologisierende Ich und sein Leben berücksichtigt: Phänomenologie der Phänomenologie“ (ebd.), während die vorherige sich dann als die „naiv-gerade Phänomenologie als erste Stufe“ (ebd.) zu erweisen hat.

Wir formulieren die aus der Doppeldeutigkeit der Phänomenologie des Wachens entstehende Frage, die darauf absehen muß, den Beruf der Phänomenologie davor zu bewahren, daß das phänomenologisierende Wachleben selbst transzendental nicht erwacht. Wie kann das phänomenologisierende Wachleben selbst die dieses Wachleben transzendental konstituierende Subjektivität ausweisen? Doch, zuvor ist noch unklar, wie das phänomenologisierende Wachleben sich in der Lebenswelt positionieren läßt, wenn die Phänomenologie auch als Wissenschaftspraxis, also eine Wachtätigkeit in der Lebenswelt vorkommt. Ist das phänomenologisierende Ich, d. i. der Phänomenologe nicht auch ein Wissenschaftler unter anderen? Kann er ferner noch anders als der Mensch sein, wie die anderen sich selbst so verstehen? Wir sind Menschen. Was kann noch übergreifender sein als diese weltweit anerkannte Manifestation, also die menschliche Selbstbehauptung? Wir Menschen bestimmen uns selbst als Menschen.

Es ist für Husserl aber nicht mehr als „eine Tautologie“ (XXXIV, 155). Das transzendente Erwachen erbringt uns doch die Einsicht darin, daß die Welt mitsamt dem in ihr vorkommenden Weltleben als das Weltphänomen erschlossen werden kann, das nur als die Bewußtseinsgegebenheit, also die Leistung des transzendental fungierenden Subjektes aufgewiesen werden kann. Sofern wir „Menschen in dem natürlich-objektiven Sinn, also Realitäten der Welt“ (VI, 186) sind, sind wir selbst „Phänomene“ (ebd.), d. h. die von dem transzendental fungierenden Subjekt intentional konstituierten Korrelate. Der Mensch ist nur ein Scheinsubjekt, das selbst nie eigenständig sein kann, sondern auf die dieses Subjekt transzendental konstituierende Subjektivität zurückzuführen ist.

Ferner, wenn Husserl sagt: „Wir Menschen konstituieren nicht die Welt. So auszusagen wäre ein Widersinn.“ (XXXIV, 289), dann ist es für ihn in dem Widersinn eingeschlossen, daß das mundane Subjekt als ein Weltvorkommnis sich auf seine Mundaneität begründet. Also, die

Selbstbegründung des Menschen auf Menschen ist ein widersinniger Zirkel. Den Fehler begeht auch eine solche „Fragestellung, eine zirkelhafte“ (XXXIV, 257): „Sind aber die transzendentalen Subjekte, d. i. die für die Weltkonstitution fungierenden, die Menschen“ (VI, 187)? Wir treten nach Husserl aus einem solchen widersinnigen Zirkel heraus, „wenn wir unter dem Menschen im absoluten Sinn das transzendente Subjekt verstehen, das in sich Welt konstituiert“ (XXXIV, 155). Der hier unausgesprochenen transzendentalphänomenologischen Konstitutionsgestalt ego-cogito-cogitatum zufolge scheint es deutlich geworden zu sein, daß das phänomenologisierende Wachleben nicht psychologisch, soziologisch, anthropologisch u. dgl. aufgefaßt werden darf, sondern unbeirrt transzendentalphänomenologisch aufzuschließen ist.

Die Phänomenologie ist keine alltägliche Selbstverständlichkeit, mit der man ohne weiteres hinnehmend umgehen kann. Die Möglichkeit ist dafür nicht gegeben, daß jemand aus seinen „früh entwickelten Begabungen“ (VIII, 19) zum Phänomenologen geeignet ist, wie es in der Kunst unter anderen geschehen kann. „Niemand kann in die Philosophie hineingeraten“ (ebd.). Offenbar ist das naiv-natürliche Leben „ein notwendig Erstes“ (ebd.) vor dem phänomenologischen Leben. „Was ist das, Dasein, Leben in natürlicher Einstellung, und was ist im Kontrast dazu Dasein, Leben in der Einstellung der Epoché“ (XXXIV, 311)?

Die Fragen sind nur zu beantworten, wenn der Kontrast, den Husserl im Sinn hat, nicht als ein Konstruktionsverhältnis verstanden wird. Die Phänomenologie konstruiert nichts. Sie enthüllt das natürliche Leben als es selbst nur. „Phänomenologische Thematik ist eine transzendental-reflektive und bedarf als solche vorher der geraden Thematik, der naiven“ (XXXIV, 321); d. h. „um ursprünglich erfahrend Reflexion zustande zu bringen, muss ich ja erst geradehin erfahren, und geradehin urteile ich“ (XXXIV, 307). Oder deutlicher: „Jede Epoché und jede universale Epoché setzt als Vorstufe das voraus, wovon sie Epoché ist, und impliziert es in gewisser Weise. Es ist, besser gesagt, eine Umwandlung einer betätigten ‚schlichten‘, geraden Bewusstseinsweise, die in sich nicht nur ein anderes ist, sondern als Umwandlung-von, als intentionale Modifikation charakterisiert ist“ (XXXIV, 461).

Es ist dann klar zu sehen, daß das natürliche Leben sich als das transzendental konstituierende erschließt, auf das die Welt und selbst das natürlich weiterfahrende Leben reduziert werden können. Die „phänomenologischen Ergebnisse über mein transzendentales Sein und über die Welt als konstitutive[n] Seinssinn des transzendentalen Lebens sind und bleiben in Geltung. Die Welt als die mir jeweilig geltende hat zugleich in ihrem Geltungshorizont, in ihrem Seinssinn, in dem sie für mich gilt, nicht nur ihren ‚natürlichen‘ Horizont, nicht nur den, den sie vor der oder ohne, in Absehen von der neuen Leistung der transzendentalen Epoché hat,

sondern auch einen transzendentalen Horizont, und den kann sie nicht mehr verlieren für mich, den Phänomenologen“ (XXXIV, 462).

Und „so beginnt ein ‚neues Leben‘ des Ich.“ (ebd.) „Was in der Natürlichkeit waches Weltleben heißt, verwandelt sich sozusagen durch transzendente Epoché in die transzendente Wachheit“ (XXXIV, 296). Aber wie? Es ist klar, daß ich keine früh entwickelten Begabungen dafür erhoffen kann, sondern nur auf Schritt und Tritt den Beruf der Phänomenologie, also die transzendentalphänomenologische Epoché und Reduktion üben muß. Ohne diese ist das transzendente Erwachen unmöglich. Mir ist unmöglich, das natürlich welterfahrende Wachleben einschl. der wissenschaftlichen Wachtätigkeiten mitsamt der von ihm erfahrenen Lebenswelt nach der transzendentalphänomenologischen Konstitutionsgestalt ego-cogito-cogitatum, d. h. transzendental erwachend aufzubauen, ohne daß „ich phänomenologisiere“ (VIII, 424).

Das phänomenologisierende Ich als der transzendente Zuschauer, „durch Epoché als das erwacht“ (XXXIV, 176), kann nach Husserl „in reiner Schau“ (ebd.) nicht schweigsam bleiben. Ich muß „über mein transzendentales konkretes Sein Aussagen machen“ (ebd.). Denn: „Ich als phänomenologisierendes Ich bin das wissenschaftlich eingestellte, das wissenschaftlich denkende, theoretisierende“ (ebd.). Ich habe auch das „phänomenologische Interesse“ (VIII, 420) und „Thema“ (VI, 184) Mein Beruf ist „nicht irgendein ‚natürlicher‘ Beruf. Mein Beruf ist das Studium der reinen Subjektivität“ (VIII, 431), die mein „Thema“ (XXXIV, 20) und das transzendente „Arbeitsfeld“ (VI, 183) für mich, also den Phänomenologen ist. Kurzum: Der Beruf der Phänomenologie ist eine „transzendente Arbeit“ (XXXIV, 16). Aber: „Was sind das für Vorsätze, was sind das für Gedanken, und was setzen sie schon selbst voraus“ (XXXIV, 176)?

Es ist klar, daß das phänomenologisierende Wachleben „die theoretische Tätigkeit“ (XXXIV, 462) ist, wobei diese als durch die Epoché gereinigter und reiner „phänomenologischer Akt“ (XXXIV, 382) für Husserl strikt von jeder mundanen Aktivität zu differenzieren ist. Die Konsequenz, die wir hier nach dem für den Phänomenologen nie zu verlierenden Ergebnis aus der transzendentalphänomenologischen Enthüllung des natürlichen Wachlebens zu ziehen haben, ist desto eindeutiger. Das phänomenologisierende Wachleben muß auch durch die transzendentalphänomenologische Konstitutionsgestalt ego-cogito-cogitatum durchsichtig werden können. Sobald wir dies aber versuchen, stoßen wir auf eine unumgängliche Frage. Wird das transzendente Leben dabei nicht aufs Spiel gesetzt? Denn: Das transzendente Leben, das dort als das universal konstituierende gewonnen ist, ist hier zu dem transzendental konstituierten Korrelat des phänomenologisierenden Bewußtseinsleben verwandelt.

„Wie ist es nun mit den transzendental-phänomenologisierenden Akten von der Epoché an“ (XXXIV, 313)? „Ich, das phänomenologisierende Subjekt, vollziehe ein Ich-denke höherer Stufe, das zunächst anonym bleibt. Ich besinne mich über mich selbst und meine Welt. Wer ist dieses Ich, und was ist das für ein ‚Ich-denke‘, für ein Bewußtseinsleben, das einklammernde und nach der Einklammerung fortgehende“ (XXXIV, 86)? Wie gesagt, wenn ich die universale „Epoché hinsichtlich der Welt, mich selbst als Menschen eingeschlossen“ (XXXIV, 322), übe und „nichts von der natürlichen Welterfahrung und keines der Erfahrungsurteile und überhaupt Welturteile in theoretischer Absicht verwerten darf, so auch nicht die Erfahrung von meinem menschlichen Dasein und Sosein“ (ebd.). „Meine Menschlichkeit ist zum Phänomen geworden“ (XXXIV, 313). Oder noch deutlicher: Das phänomenologisierende Wachleben ist nicht menschlich, überhaupt nicht weltlich. „Ich lebe nicht mehr als natürlicher Mensch, ich lebe sozusagen in einer Unnatürlichkeit“ (XXXIV, 323). Was bleibt mir, also dem phänomenologisierenden Ich noch geltend übrig? Die Epoché universal und konsequent vollziehend „bin ich für mich das transzendente Ich, und mein Leben, mein phänomenologisierendes, wissenschaftliches Leben ist transzendentes Leben, als transzendentes erfahren und in Geltung“ (XXXIV, 313). Wird das transzendente Leben dabei nicht wieder aufs Spiel gesetzt? Ist das phänomenologisierende Wachleben als transzendentes nicht wieder zu dem transzendental konstituierten Korrelat des nächsten Phänomenologisieren verwandelt? Wie gesagt, das phänomenologisierende Ich-denke thematisierende und darüber reflektierende Ich-denke bleibt noch anonym.

Die Sachlage beschreibt Husserl so: „In der Einführung der Epoché vollziehe ich eine reflektive Einstellung, in der ich die transzendentalen Korrelata: ich als transzendentes Ego im Bewusstseinsleben, worin Welt bewusste ist, gewinne. Ich übe nun naiv transzendentes Erfahren und Denken, und werde ich dessen selbst inne, so geschieht es, wie ich durch Reflexion sehe, in einer Reflexion höherer Stufe, in der ich die Anonymität des transzendentalen Zuschauers erfasse, in weiterer Reflexion diejenige des transzendentalen Zuschauers für diesen Zuschauer etc.“ (XXXIV, 177). Schließlich: „Wenn ich als phänomenologisierender Zuschauer das konkrete transzendente Ich thematisch machen und zunächst erfahrend, sogar apodiktisch erfahrend erkennen will, so müsste ich also wieder das phänomenologisierende Sein und Tun als Bestand meiner Transzendentalität thematisch machen, und so *in infinitum*“ (ebd.). Derartige reflektive Iteration ins Unendliche bringt für Husserl keinen guten Zweck zur transzendentalen Phänomenologie. „Soll die transzendente Phänomenologie einen ‚guten Sinn‘ haben, so muss dieser Regress seine Gutartigkeit

erweisen, und es muss möglich sein, in zwei Stufen der Methode Phänomenologie zu treiben“ (ebd.).

Es kann dem Phänomenologen sinnvollerweise nicht auf die unendlich „iterative Reflexion“ (XXXIV, 295) ankommen, um die in seinem Phänomenologisieren transzendental fungierende Subjektivität, die letztendlich nicht mehr hinterfragt werden kann, zutage zu fördern. Ob „also eine gerade Phänomenologie zunächst des Weltlebens durchgeführt“ (XXXIV, 178) wird oder ob „dann erst die höhere Phänomenologie der Phänomenologie zum Thema gemacht“ (ebd.) wird, sind „gewisse allgemeine Strukturen“ (ebd.), die „zum transzendentalen Ego gehören“ (ebd.), in jeder Stufe des Phänomenologisierens aufweisbar. „Das universale Korrelationsapriori“ (VI, 161), das in der transzendentalphänomenologischen Konstitutionsgestalt ego-cogito-cogitatum einsehbar ist, ist allerdings zuzugeben.

„Daher ist es Aufgabe der Phänomenologie, dieses ‚Universale Korrelationsapriori‘ darzustellen, in bezug auf das alle unsere Reden von Sein und Seiendem, von Arten, Gattungen und Wesen des Seins überhaupt erst einen für uns verständlichen gewinnen“ (Landgrebe, 1982, S. 25). Daran festhaltend ist die Frage wieder zurückgekehrt. Wird das transzendente Leben dabei nicht immer wieder aufs Spiel gesetzt? Denn: Das universale Korrelationsapriori indiziert doch die Unterscheidung, die apriorisch zwischen den Korrelationsgliedern stattfindet.

Also „unterscheiden muss man das phänomenologisierende, das in phänomenologischer Epoché eingestellte Ich, und das durch dessen neue Einstellung zum Thema gewordene transzendente (transzendental-phänomenologische) Ich, wenn auch sich zeigt, dass das Ich in phänomenologischer Einstellung sich selbst als transzendentales findet, wenn es auf sich reflektiert“ (XXXIV, 90). Dieses transzendentalphänomenologische Finden ist keine positive Erfindung, es erweist die transzendente Selbstbezogenheit, Selbstzugehörigkeit des phänomenologisierenden Ich. „Das Epoché vollziehende und den Blick auf das fungierende Bewusstseinsleben richtende Leben gehört selbst mit zur reinen oder transzendentalen Subjektivität, die dabei phänomenologisch tätig ist“ (XXXIV, 98). Wie gesagt, das phänomenologisierende Ich konstruiert nichts, was ich als Mensch sonst tue. Kurz gesagt, das Phänomenologisieren ist das Konstituieren. „In phänomenologisierender Funktion wird die in Weltkonstitution fungierende Subjektivität thematisch, konstituiert sich selbst in höherer Stufe als seiende transzendente Subjektivität“ (ebd.). Wenn das

phänomenologisierende Ich nach der Epoché zum transzendentalen geworden ist, dann kann das Phänomenologisieren nie anderes als das transzendente Selbstkonstituieren¹² sein.

„Die transzendente Subjektivität ist diejenige, die in Selbstbesinnung, und dabei der Möglichkeit immer neuer Selbstbesinnung innewerdende, sich als Welt konstituierende und als sich selbst konstituierende erfasst und Welt mit allem Weltlich-Subjektiven als intentionale Leistung, als Leistung ihres eigenen Fungierens erkennt“ (ebd.). Die „transzendente Leistung“ (XXXIV, 313) erweist sich nicht nur als die einzige, in der das Weltsein „allein seinen Ursprung und seine absolute Seinsstätte hat“ (ebd.). Wir sehen sie auch als die selbstkonstituierende, so daß „immanentes Sein und Subjektsein selbst als Für-sich-selbst-sein auf Selbstkonstitution zurückweist“ (XXXIV, 59). Das transzendente Subjekt ist das absolut-universale Subjekt, „das alles Subjektive höherer Stufe als in ihm Konstituiertes befaßt und das selbst ist, indem es sich selbst für sich selbst konstituiert“ (VIII, 274).

„Ich bin für mich selbst und mir immerfort durch Erfahrungsevidenz als Ich selbst gegeben. Das gilt für das transzendente ego“ (I, 102). Das transzendente Subjekt konstituiert sich selbst für sich selbst. Die für-sich-selbst-seiende Selbstkonstitution des transzendentalen Subjektes indiziert doch nach dem universalen Korrelationsapriori, daß das transzendente Subjekt selbst konstituierend und konstituiert sein muß. Wir sehen dabei die Sachlage, die die Absolutheit der transzendentalen Subjektivität demzufolge unvermeidlich in ein Dilemma bringt, weil die auf das selbstkonstituierende Selbstverständnis basierende transzendente Selbstbegründung des transzendentalen Subjektes sich „in einem Zirkel“ (VIII, 195) befindet¹³.

¹² Vor dem Hintergrund der narrativen Lebensgeschichte ist *Lebensgeschichte als Selbstkonstitution bei Husserl* für Tengelyi (1997) jedenfalls nicht zirkulär, sondern hat „eine Zwitternatur [...] Leben und Erleben [...] 'Lebensgeschichte' und 'Erzählung'.“ (S. 155-156) Tengelyi ist konsequenterweise der Auffassung, wie es sich aus seiner Untersuchung ergibt, daß „ein Prinzip *retroaktiver Konstitution* anzunehmen [ist], um die 'Selbstkonstitution der Zeitlichkeit der Subjektivität' (Hua, Bd. XV, S. 348) als 'Lebensgeschichte' begreifen zu können.“ (S. 164)

¹³ Landgrebe (1982) sieht den „Zirkel“ (S. 34) auch, indem er die „Antwort Husserls auf die Frage nach der Motivation des Überganges zur Epoché“ (ebd.) prüft. „Denn zu dieser Einsicht, daß alles, was ist, für uns nur da ist, sofern es von uns in unseren Stellungnahmen in Geltung gesetzt und anerkannt ist, kommen wir doch nur durch diejenige Weise der Reflexion, nach deren Motiv gefragt ist. So bleibt also die Frage nach dem Motiv unbeantwortet.“ (ebd.)

Landgrebe weist uns auf die „Genesis [des Bewußtseins] (genetische Phänomenologie), auf Grund deren ich zu meinem Bewußtsein gekommen bin“ (ebd.), hin. Darauf werden wir im zweiten Untersuchungsteil eingehen. Vgl. auch Waldenfels (2003) „Selbsterfahrung, Selbstkonstitution, Selbstausslegung und ähnliche reflexive

Die Absolutheit der transzendentalen Subjektivität ist dann immer nur „selbstrelativ“ (XXXIV, 24). Will Husserl „das transzendental Konstituierende“ (VIII, 292) als „nicht konstituiert“ (ebd.), als „nicht vorgegeben“ (ebd.) geltend ansehen, so gibt er unumgänglich zu, daß es „erst durch die Phänomenologie für den Phänomenologen“ (ebd.) möglich ist. Wie gesagt, das transzendente Erwachen ist nicht ohne das phänomenologisierende Wachleben, d. h. Arbeiten. Gilt die das Weltsein und das Subjektsein transzendental konstituierende Subjektivität absolut, universal und vor allem apriorisch, so fragt es sich, wie dies ohne die „prinzipielle Ausgestaltung der phänomenologischen Methode, die transzendente Analyse als eidetische“ (I, 103) möglich ist, die „die gesamte Methodik der transzendentalen Phänomenologie“ (ebd.) fundamental durchdringt. „So erheben wir uns zur methodischen Einsicht, daß neben der phänomenologischen Reduktion die eidetische Intuition die Grundform aller besonderen transzendentalen Methoden ist, daß beide den rechtmäßigen Sinn einer transzendentalen Phänomenologie durchaus bestimmen“ (I, 106). Wir können nur rein intuitiv „denken“ (I, 105), um die „Phänomenologie rein nach eidetischer Methode als intuitiv-apriorische Wissenschaft [...] als Enthüllungen des universalen Eidos *transzendentales ego überhaupt* auszubilden“ (ebd.), wenn wir phänomenologisieren.

„Das Eidos selbst ist ein erschautes, bzw. erschaubares Allgemeines, ein reines, *unbedingtes*, nämlich durch kein Faktum bedingt, seinem eigenen intuitiven Sinne gemäß“ (ebd.). Das transzendente Subjekt ist ein rein eidetisch erdachtes, erschautes, erhabenes, mit dem andererseits allerdings „ein intuitives und apodiktisches Allgemeinheitsbewußtsein“ (ebd.) korreliert, das das phänomenologisierende Ich als das transzendente konstituierend vollzieht. Der Vollzug ist eben „transzendentaler Idealismus“ (XXXIV, 17), der nach Husserl als die „echte phänomenologische Selbstausslegung des ‚*ego cogito*‘“ (ebd.) verstanden werden kann. Das Phänomenologisieren als das das universale Apriori in der reinen Intuition unter der Epoché selbstgebende Ideieren macht Husserls erkenntnistheoretische Wissenschaftsposition als transzendentalphänomenologisch-idealistisch sichtbar. „Das letztlich in allem ‚Denken‘ ‚Denkende‘ ist das transzendente ego“ (XXXIV, 453). Es selbst ist in sich und für sich selbst das konstituierende Denken und das konstituierte Gedachte. Wir sehen, daß die Phänomenologie des Wachens doppeldeutig ist und ihre sich in sich und für sich selbst

Wendungen bieten allerdings mehr Rätsel als Lösungen. [...], daß die versuchte Selbstaufklärung der Erfahrung zu einer merkwürdigen *Selbstverstrickung* führt. Die Erfahrung verwickelt sich in sich selbst, indem die konstituierende Instanz zugleich auf der Ebene des Konstituierten wiederkehrt.“ (S. 270 und S. 273)

schließende zirkuläre Doppeldeutigkeit durch das phänomenologisierende Wachleben noch ungelöst¹⁴ bleibt.

4.3 Der Schlaf als Erprobung des phänomenologischen Berufes und die Grenze der Phänomenologie

Der phänomenologische Beruf, der sich von allen anderen erdenklichen Berufen unterscheidet, besteht grundsätzlich darin, daß der Phänomenologe, der phänomenologisierende Wachlebende, die transzendentalphänomenologische Epoché und Reduktion übt. Die Epoché fungiert aufgrund des vorurteilsfreien Enthaltungscharakters als die universale Weltvernichtung, die allerdings phänomenologisch zu verstehen ist, wobei die Welt schlechthin zum Phänomen wird. Das Weltphänomen ist aber apodiktisch verständlich in der Abhängigkeit von dem Residuum der phänomenologischen Weltvernichtung insofern, als dieses sich für das Zustandekommen des Weltphänomens verantworten kann. Die Reduktion gilt methodisch als diese verantwortende Rückführung des Weltphänomens auf das zu entdeckende Residuum.

Doch, überdies ist es zweifellos, daß die sich mit der Epoché begebende phänomenologische Weltvernichtung für die Entdeckung des Residuums von entscheidender Grundbedeutung sein muß. Husserl will die phänomenologische Weltvernichtung in keinerlei Weise der streitenden

¹⁴ In dem Zusammenhang lesen wir den Versuch von Lotz (2002), *Phantasie, Eidetik, Spiel* in *Überlegungen zur faktischen Herkunft philosophischen Bewußtseins* als dessen „Bedingungen“ (S. 112) gerecht zu werden.

Er will grundsätzlich „festhalten: Die Eidetik ist Bestandteil der transzendentalen Phänomenologie und nicht ihre Alternative.“ (S. 111) Die phänomenologische Reflexions- oder Reduktionseidetik ist für ihn phantasiemäßige Anschauung, die „in der phantasiemäßigen Abwandlung nicht mit einer Tätigkeit verwechselt werden darf.“ (S. 120) Denn: „In diesem Erzeugen trifft das phänomenologisierende Ich auf etwas Nicht-Erzeugtes, nämlich das Korrelat des phantasierenden Variationsbewußtseins (Anschauung).“ (S. 121)

Das „Spielen“ (S. 122) bietet sich für ihn dann als die faktische Herkunft des philosophischen Bewußtseins, in der das phantasiemäßig-eidetische „Vermögen“ (ebd.) aufgewiesen werden kann. Grundsätzlich wegen des „zweckfreien“ (S. 123) Charakters spricht er mit Husserl „im Sinne der These, daß im Spielen das Spiel und nicht die Spieler die Regeln bestimmt, von ‚Selbstnormierung‘ (Hua XXVII,14) der Phantasie.

Letztlich besteht das Ideal der eidetischen Variation darin, nicht nur völlig im Spiel aufzugehen, sondern *es selbst* sich variieren zu lassen. Anders kann der mögliche Einwand gegen die Wesensanschauung, daß sie zirkelhaft operiere und ihr Erkenntnisziel (das ‚Wesen‘) bereits im hermeneutischen Sinne voraussetzen muß, nicht abgewehrt werden.“ (S. 124) Unabhängig von dem Einwand muß das so ausgelegte phänomenologisierende Wachleben offenbar konstitutiv auf „*spielen, ausprobieren und austesten*“ (S. 125) zurückgewiesen werden, solange das Spielen nicht als ein genetisches Phänomen betrachtet wird. Daher bleibt die zirkelhafte Doppeldeutigkeit der Phänomenologie des Wachens spielerisch ungelöst.

Negation welche Modi auch immer unterstellt verstehen. Denn: „Beruht nicht die Möglichkeit der Herstellung eines erfahrenen Seins als Scheins darauf, daß jene Erfahrung gegen anderes Sein, das in seiner Erfahrung standhält, streitet und in diesem Streit zur Durchstreichung führt“ (XXXIV, 97)? Jeder Denkversuch, das Sein zu bestreiten, stellt letztlich nur den Schein her. Die durch die Epoché beförderte phänomenologische Weltvernichtung macht es einsichtig, „daß die Denkmöglichkeit des Nichtseins ausgeschlossen ist – sofern ich schauend die Unverträglichkeit des Ansatzes dieser Denkmöglichkeit mit dem Geschauten erkennen kann“ (XXXIV, 176).

Ich kann das Nichtsein nie gelten lassen, ohne daß ich die Seinssetzung dieser Geltung denkend vollzogen habe. Also, ich muß das Nichtsein urteilend gedacht haben. Dabei ist apodiktisch und evident, daß das Denken als solches sich erhält, und gleichgültig, ob die Welt ist oder nicht. Das Denken selbst kann nie weggedacht werden. Das denkende Subjekt, das im Denken aufgeht, erhält sich selbst als das Residuum der Weltvernichtung. Das phänomenologisierende Wachleben, der Vollzug der Epoché und der Reduktion selbst bleibt von der Weltvernichtung unberührt übrig. Den Sinn des cogitativen Weltlebens erweiternd läßt sich dieser durch Epoché und Reduktion gewonnene Sachverhalt so formulieren: Die Welt erschließt sich als das Phänomen, d. h. sie ist, was sie ist, nur so, wie sie mir, dem korrelativ weltkonstituierenden Bewußtseinssubjekt erscheint. Konstatieren wir, daß erst die phänomenologische Weltvernichtung die universale Weltgewinnung, d. h. den transzendentalphänomenologischen Konstitutionsaufbau der Welt in der Konstitutionsgestalt ego-cogito-cogitatum auf dem Weg bringt, dann bestätigt es sich notwendigerweise dafür, daß erst die phänomenologische Weltvernichtung die „Nichtwegdenkbarkeit“ (XV, 40) des Subjektseins, also des transzendental konstitutiv fungierenden Subjektes sichtbar macht. Noch deutlicher ausgedrückt, es wird sichtbar, daß das transzendente Subjekt gedacht bzw. erdacht wird. Ohne das Denken, also das eidetisch intuitiv phänomenologisierende Wachleben bleibt das transzendente Subjekt verborgen.

Den phänomenologischen Beruf „habituell“ (VIII, 103, Vgl. VIII, 419, VI, 153 und XIV, 397) übend erprobt der Schlaf diesen Beruf in doppelter Weise. Wir haben nach Husserl festgestellt, daß die Phänomenologie keine konstruktive Theorie ist, die an den Wissenschaftsgegenstand, d. h. an die uns immerhin geltende Weltvorgegebenheit mit der gekünstelten Vormeinung vermutend oder zumutend herangeht, ohne dessen sachgerecht zu werden, wie uns die Welt, was sie ist, als sie selbst gegeben ist. Dieser Grundfrage entgehend ist keinerlei Wissenschaft imstande, um zu den Sachen selbst zu kommen, mit denen sie nur vermeintlich zu tun hat. Die Phänomenologie ist grundsätzlich die wissenschaftliche Methode, die durch die Epoché

vorurteilsfrei ist, um die eigentliche Wissenschaftsgrundfrage wahrhaft zu stellen und zu beantworten.

Die Epoché, die vorurteilsfreie Enthaltung ist die Grundpraxis des phänomenologischen Berufes. Das absolut universale Unterlassen stellt das reine und freie Selbstgeben dessen, was ist, her. Also, das phänomenologische Reflektieren erfindet nichts beim interesselosen Zuschauen. Die Epoché treu vollziehend kann der Phänomenologe nur das, was ist, wie es als es selbst gegeben ist, in seiner Selbstgegebenheit finden. Das, was da in der Epoché beim phänomenologischen Zuschauen auftritt, muß ferner vor der Epoché schon da sein. Wie gesagt, die Epoché setzt das voraus, von dem sie geübt wird. Das phänomenologisierende Wachleben setzt das naiv-natürliche Wachleben voraus. Das vorphänomenologische Wachleben, in dem jeder von uns vor der Epoché schon immer ist, muß in der Epoché so durchsichtig erfahrbar sein, daß es sich rein als es selbst in dem reinen eidetischen intuitiven Zuschauen zeigt. Das naiv-natürliche Wachleben wird dabei nicht konstruiert, sondern nur rein in seiner Wahrhaftigkeit enthüllt. Phänomenologisch ausgedrückt, es wird als das Transzendente aufgeschlossen.

Das naiv-natürliche Wachleben wird für seine transzendente Erfahrung erwacht, in der das transzendental fungierende Subjekt, das das Zustandekommen der Welterscheinung in seiner konstitutiven Selbstverantwortung trägt, aufgewiesen werden kann. So eröffnet sich das durch die Epoché von dem vorphänomenologischen Wachleben entdeckte transzendente Erfahrungsfeld, womit die Phänomenologie als die absolute Universalwissenschaft sich begründen kann. Doch, erprobt der Schlaf den phänomenologischen Beruf dementsprechend nicht in einer Weise, in der die Epoché dem Schlaf als einem Weltvorkommnis gegenüber ohnmächtig sein würde? Stellt sich die folgende Frage, was es da in der Epoché zuzusehen gibt, nicht in Verlegenheit? Denn da gibt es nichts cogitativ zuzusehen, wie es bei der Epoché von dem vorphänomenologischen Wachleben geschieht. Wie gesagt, die Epoché braucht das, wovon es enthalten werden soll. Ist das, wovon die Epoché sich auswirken soll, nicht fehlend, wo der Schlaf, also kein Vollzug des cogito stattfindet?

Wer schläft, befindet sich in der Bewußtlosigkeit. Dem Schlafenden ist die Welt verschlossen, d. h. nicht in Erscheinung. Ist der Schlaf dem phänomenologisierenden Zuschauer nicht geradezu entschlüpft, wenn da das Nichterscheinen des cogito mitsamt der Nichterscheinung der Welt offensichtlich als der Blindwinkel der Epoché erscheint? Hat die durch Epoché und Reduktion von dem naiv-natürlichen Wachleben enthüllte transzendente Erfahrung in der Konstitutionsgestalt ego-cogito-cogitatum nicht das an sich, daß der Schlaf unberührt, unenthüllt bleibt? Uns an das ego-cogito-cogitatum festhaltend ist eher völlig unklar, was es

in dem Schlaf zu enthüllen geben kann. Schließlich ist noch die Frage, wie der Schlaf der konstitutiven Reichweite des absolut transzendental fungierenden Subjektes noch unterstellt werden könnte. Geschieht das, dann heißt das doch, daß die Phänomenologie auf die Erprobung gestellt ist. Denn sie stößt mit ego-cogito-cogitatum auf ihre Grenze, weil der Schlaf eben nur als das Nichterscheinen des ego erscheint und daher als das Grenzphänomen für die Phänomenologie in Anspruch genommen werden kann.

Es gilt uns an die Nichtwegdenkbarkeit des denkenden Subjektseins und den notwendigen Ausschluß jeder erdenklichen Möglichkeit des Nichtseins der Welt zu erinnern. Kurzum: ego cogito. Das erdachte Nichtsein der Welt erweist sich als Schein, sobald wir uns über das notwendige Sein des transzendental konstitutiv fungierenden Denksubjektes besinnen. Kann der Schlaf, das Grenzphänomen, das die Phänomenologie auf ihre Grenze verweist, nicht auch auf dieser Weise als Scheinproblem erwiesen werden?

Wir brauchen uns z. B. nicht darum zu kümmern, ob eine fiktive Kentauer existiert oder nicht, und können die Kentauer, was sie ist, darin ausweisen, wie sie als eine Bewußtseinsgegebenheit in der transzendental fungierenden Subjektivität konstituiert ist. So analogisierend gilt es auch, wenn Husserl fragt: „Wie [ist es] mit Leben und Tod“ (XV, 50)? Läßt der Schlaf sowie sein Bruder, der Tod sich demnach als eine erdachte Idee, das konstituierte Glied cogitatum des phänomenologisierenden ego cogito ordnen?

Überdies gilt es uns daran zu erinnern, daß die Phänomenologie nichts erfindet und konstruiert. Wie gesagt, man darf die Phänomenologie als den Idealismus nur insofern gelten lassen, als es am „Prinzip aller Prinzipien“ (III/1, 50) festgehalten wird, „daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der ‚Intuition‘ originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt“ (ebd.). Müssen wir uns ferner von der Gefahr zu einer Konstruktion des Schlafes abhalten, dann sind wir, um zu der Sache selbst zu kommen, auf den Schlaf verwiesen, der den phänomenologischen Beruf hier in einer anderen Weise erprobt, in der der Phänomenologe sich selbst ohnmächtig ist. Denn der Schlaf, den als ihn selbst der Phänomenologe an dem Prinzip aller Prinzipien festhaltend nur finden kann, zeigt sich insofern, als der Phänomenologe sich auf sich selbst, d. h. den Schlaf als seinen zurückverwiesen sieht.

Das interesselose Zuschauen, in dem sonst die Selbstausslegung des phänomenologisierenden Ich als des transzendentalen erfolgt, ist da, wie es sonst nicht der Fall ist, „eine bloße Privation [...] ein bloßes Nichttun, Unterlassen dessen, was ich sonst tue; etwa gar derart wie

ich im Schlaf gewiß nicht tue, was ich im wachen zu tun pflege“ (VIII, 98). Die Sachlage erzwingt die Frage: Bleibt der Schlaf wirklich nur als eine bloße Denkbarekeit wie die Kentauer? Ist sein Bruder, der Tod auch nur „denkbar“ (A VI 14, 8)? „Ist ein unendliches Leben in unendlich fortschreitender Aktivität, darunter phänomenologisierender, denkbar“ (XXXIV, 477)?

„Aber jahrelang kann ich es nicht mehr so treiben, nur wenige Jahre sind vor mir, ich werde sterben, es kommt mein ‚Ende‘“ (A VI 14, 1). Kann „dann noch eine phänomenologisierende Aktivität fortgehen“ (XXXIV, 478)? Apodiktisch ist die Nichtwegdenkbarkeit des Denksubjektes. Der Schlaf bewährt sich aber nicht im Denken. Ich kann wirklich schlafen oder sterben, so daß überhaupt kein cogito im Vollzug ist. Scheint es nicht so, daß die Nichtwegdenkbarkeit des Denksubjektes als des transzendentalen durch das faktische Nichtdenken erschüttert werden könnte, weil die apodiktische Selbstbewährung des transzendentalen Subjektes da nicht erfolgen kann? Uns an ego cogito festhaltend können wir nach Husserl zwar die Wahrnehmung als das Paradigma¹⁵ der Phänomenologie ansehen. „Wahrnehmung konstituiert Gegenwart“ (X, 58, 182), in der das phänomenologisierende Ich sich an dem Prinzip aller Prinzipien festhalten kann. Aber, ist die Phänomenologie nicht dann hinfällig? Denn: der „Wahrnehmungsverlauf, der bei wachem Bewußtsein ein ständiger ist [...] Im Schlaf ist auch er unterbrochen“ (IV, 336). Weder die Wahrnehmung noch das Prinzip aller Prinzipien hält der Phänomenologe noch fest. Er ist sich selbst „ohnmächtig“ (XVII, 383 und 385).

Ich kann meinen Schlaf nie wie mein Wacherlebnis z. B. meine Wahrnehmung von einem Schreibtisch erfahren. Mein Schlaf bleibt mir höchstens als das Unzugängliche zugänglich. Aber, ist die Zugänglichkeit des Unzugänglichen nicht selbst fraglich? Es fragt sich, wie diese Zugänglichkeit zu verstehen ist. Indiziert die Zugänglichkeit des Unzugänglichen nicht auch die Möglichkeit dafür, wie das Unzugängliche wohl zugänglich gemacht werden könnte?

¹⁵ Wenn Orth (1994) auch darauf zu sprechen kommt, hat er *Zu Husserls Wahrnehmungsbegriff* das im Blick: „Wahrnehmung ist also offensichtlich nach Husserl keine einfache Sache; sozusagen Angelegenheit einfachen Hinsehens auf einfach Gegebenes für phänomenologische Talent der Unbefangenheit und Harmlosigkeit. Wahrnehmung ist vielmehr ein komplexer, dynamischer und mehrdimensionaler Prozeß. Damit modifiziert sich allerdings auch der Begriff der Originalität.“ (S. 154) Dementsprechend „geht hervor, daß Husserl mit ganz unterschiedlichen Typen von Anschaulichkeit rechnet – und damit auch mit unterschiedlichen Typen von Originalität. [...], daß diese Anschauung nicht auf den üblichen Sinn äußerer, sinnlicher Wahrnehmung festgelegt ist. Deshalb nennt Husserl das ‚Unmittelbare ‚Sehen‘ (noein), nicht bloß das sinnliche, erfahrende Sehen, sondern das Sehen überhaupt als originär gebendes Bewußtsein welcher Art immer“ als „die letzte Rechtsquelle aller vernünftigen Behauptungen“ (Hua III,44).“ (S. 163)

Es gilt uns an Husserls Intersubjektivitätsproblematik anzuknüpfen, wenn wir fragen, ob mir mein Schlaf als das Unzugängliche erst schon mittels eines Anderen zugänglich geworden ist¹⁶. Ich kann meinen Schlaf wie meinen Tod nie originaliter erfahren. „Mein Tod als Weltvorkommnis kann erst für mich konstituiert sein, wenn ich Tod von Anderen erfahren habe“ (A VI 14, 3). So habe ich „irgendein Vor-Bild des Sterbens aus meiner intersubjektiven Welterfahrung – ich werde irgendwie krank werden, es werden Krankheitserscheinungen von innen erlebt als abnormales Innenleben verlaufen, irgendwelches Uebelbefinden, Bewusstsein der Schwäche, der Unfähigkeit in normaler Weise mich zu bewegen, mich vertrauten Vermögen zu betätigen, meine Gedanken zu sammeln, ich fühle das Schwinden meines Bewusstseins“ (A VI 14, 2). „Der Tod der Anderen ist der früher konstituierte Tod. Ebenso wie die Geburt der Anderen“ (A VI 14, 3).

Würde ich als erste Person meinen Tod erfahren, müßte meine Todeserfahrung ihre Unmöglichkeit heißen. „Also meinen Tod als Weltvorkommnis, als Erfahrungsgegebenheit, finde ich auf dem Weg über andere Tode“ (ebd.). Zwingt uns die analogische Sachlage dazu, die These nach Husserl zu stellen, daß der Schlaf nur als ein intersubjektives Phänomen anzunehmen ist, dann ist es, um die These zu überprüfen, vorher noch zu erklären, wie ich den Anderen phänomenologisch erreichen kann.

Wir gehen Husserls Intersubjektivitätstheorie nach, indem wir nur ihre Grundzüge anhand der fünften seiner *Cartesischen Meditationen* anführen, wobei wir besonders darauf achten, ob ich meinen Schlaf, die Grenze meines cogitativen Wachlebens mittels des Anderen wirklich überschreiten kann. Die Welt-Epoché, die wir bisher nach Husserl geübt haben, kann unter dem Verdacht stehen, daß sie in der Tat noch nicht universal ist, wenn die Tatsache - Die Welt ist für jedermann da. - nicht eigens thematisiert wird.

Der „Einwand des Solipsismus“ (I, 121) hat dabei seine Konjunktur, da der phänomenologische Beruf, der ungeachtet des Vorhandenseins der Anderen ausgeübt wird, als solipsistisch erwiesen werden kann. Der Phänomenologe kann kein „*solus ipse*“ (ebd.) in der Welt sein, in der die Anderen auch vorzufinden sind. Die Konsequenz, die der Phänomenologe, um den phänomenologischen Beruf festzuhalten, aus dieser Sachlage erst ziehen muß, besteht darin, die universale Welt-Epoché hier so radikal zu üben, daß es ihm „von allen konstitutiven Leistungen der auf fremde Subjektivität unmittelbar oder mittelbar

¹⁶ Zwar indirekt, aber vor demselben „Problemkontext“ (S. 155) vertritt Nuki (1989) die These: „Der transzendente Phänomenologe kann nämlich schon von Anfang an nach dem Tod fragen, nur innerhalb des Horizontes der konstituierten Intersubjektivität.“ (S. 158) in seinem Aufsatz *Das Problem des Todes bei Husserl — Ein Aspekt zum Problem des Zusammenhangs zwischen Intersubjektivität und Zeitlichkeit —*.

bezogenen Intentionalität“ (I, 124), die zu dem Zustandekommen der mir geltenden Welt beitragen können, enthalten werden muß. Folglich wird die Welt „auf meine transzendente Eigensphäre oder mein transzendentales konkretes Ich-selbst durch Abstraktion von allem, was mir transzendente Konstitution als Fremdes ergibt“ (I, 125), reduziert. Es scheint aber, daß da, um den Einwand des Solipsismus abzuweisen, geradewegs das Gegenteil betrieben wird.

Dabei ist zunächst klar, daß das natürlich weltliche „Allein-sein“ (I, 125) dem transzendental eigenheitlichen ego, das nach der Epoché von den Anderen zurückbleibt, nicht anhaften kann. Bin ich als Phänomenologe nicht trotzdem notwendig ein transzendentaler „Solipsist“ (VIII, 174)? „Die Epoché schafft eine einzigartige philosophische Einsamkeit, die das methodische Grunderfordernis ist für eine wirklich radikale Philosophie“ (VI, 188). Die transzendente Phänomenologie gilt „als transzendente Egologie“ (VIII, 174) nur aus „methodischen Gründen“ (VIII, 176). Wie das transzendente ego sich dann trotz der „Äquivokation ‚Ich‘“ (VI, 188) in seiner Eigenheitssphäre herausstellen wird, bleibt zunächst offen. Diese transzendente Eigenheitssphäre, die dem deklinierbaren Ich sowie dem anderen Ich fundiert, nennt Husserl „die ‚primodiale‘“ (VI, 189). Damit ist der Boden für Husserl abgezeichnet, auf dem die Frage, wie mir der Andere, das andere Ichsubjekt „als Phänomen“ (I, 126) gegeben ist, gestellt werden kann.

Daß Husserl das Einfühlen als die Bewußtseinsweise zuläßt, in der mir ein anderes Ich als das Bewußtseinskorrelat gegeben sein kann, scheint seine an die Konstitutionsgestalt ego-cogito-cogitatum angeknüpfte transzendente Intersubjektivitätstheorie in einem paradoxen Rahmen zu verzeichnen. „Der Andere verweist seinem konstituierten Sinne nach auf mich selbst, der Andere ist Spiegelung meiner selbst, und doch nicht eigentlich Spiegelung; Analogon meiner selbst, und doch wieder nicht Analogon im gewöhnlichen Sinne“ (I, 125). Immer kann ich den Anderen nur verstehend einfühlen, wenn er in meiner Einfühlung irgendwie wieder nicht verstanden werden kann. Der Andere ist für mich da, aber eben nicht einfach so, wie ich mir selbst eigen bin. Er ist kein Duplikat meiner Ich-selbst, sondern eben ein anderes, fremdes Ich. Der paradoxe Rahmen ist an der Einfühlungsanalogie zwischen dem Mir-Eigenen als Nichtfremden und dem Fremden als Nichteigenen erkennbar. Auf meine transzendental primodiale Eigenheitssphäre reduziert, muß die Frage vor allem verständlich gemacht werden, „wie mein ego innerhalb seiner Eigenheit unter dem Titel ‚Fremderfahrung‘ eben *Fremdes* konstituieren kann“ (I, 126), inwiefern „im Eigenen auch Nichteigenes Seinssinn bekommt“ (I, 176).

Um die Frage zu beantworten, weist uns Husserl auf die „verweltlichende Apperzeption“ (I, 130) des transzendental primordial eigenheitlich fungierenden Subjektes hin, durch die nicht nur „die Sphäre seiner Eigenheit“ (I, 131), sondern auch „die Sphäre des Fremden“ (ebd.) gegeben sein kann. Meine primordiale Welt kann durch „eine verweltlichende Selbstapperzeption“ (I, 130) originaliter eigenheitlich konstituiert sein, wobei diese primordiale „Erfahrung rein mein eigenes Leben ist und das darin Erfahrene nichts weiter als eine synthetische Einheit, die von diesem Leben und seinen Potentialitäten unabtrennbar ist“ (I, 135). Sofern die primordial „intentionalen Leistungen der *Einfühlung*, der Fremderfahrung“ (I, 134) eigenwesentlich in Betracht gezogen werden, ist aber zuzugeben, „daß nicht alle mir eigenen Bewußtseinsweisen in den Kreis derjenigen gehören, die Modi meines Selbstbewußtseins sind“ (I, 135).

Gemeint ist, daß mir ein anderes, fremdes ego durch meine primordiale Einfühlung konstitutiv gegeben sein kann, insofern als es weder „sozusagen Schnittpunkt meiner konstitutiven Synthesis“ (ebd.) noch „von ihr konkret untrennbar mein Eigenes“ (ebd.) ist. Denn das andere, fremde ego konstituiert seinerseits auch seine primordial eigenheitliche Welt, wobei seine primordial eigenheitliche Konstitutionsleistung mein „eigenes Sein ganz und gar transzendiert“ (ebd.). Doch, wie legitimiere ich dennoch diese originaliter Unmittelbarkeit seiner ihm transzendental primordial eigenheitlich fungierenden Subjektivität phänomenologisch, wenn schon diese meine primordiale „Selbsteigenheit überschreitet“ (I, 125)?

„Eine gewisse Mittelbarkeit der Intentionalität muß hier vorliegen, und zwar von der jedenfalls beständig zugrundeliegenden Unterschicht der *primordialen Welt* auslaufend, die ein *Mit da* vorstellig macht, das doch nicht selbst da ist, nie ein Selbst-da werden kann. Es handelt sich also um eine Art des *Mit-gegenwärtig*-machens, eine Art *Appräsentation*“ (I, 139). In die phänomenologische Aufweisung der primordial eigenheitlichen Appräsentation ist der Leib einzubeziehen, der „als eigenheitliche ‚Natur‘“ (I, 127) für Husserl gilt, worauf die oben erwähnte Eigenheitsreduktion zurückführt. Die Appräsentation, die meine transzendente Subjektivität primordial eigenheitlich leistet, fungiert konstitutiv so, „wie wenn ich dort wäre“ (I, 148), wo das absolute Hier des fremden Leibkörpers ist.

Die Konsequenz, die sich aus einer solchen appräsentativen, analogisch apperzeptiven Vergegenwärtigung grundsätzlich ergeben muß, sehen wir darin, daß das andere ego, das für mich da ist, konstituiert-konstituierend sein muß. Ist die transzendental primordial eigenheitlich konstitutiv fungierende Subjektivität des fremden ego für mich aufgewiesen worden, muß man die umgekehrte Einfühlungsanalogie zugeben. Der Umstand führt aber

nicht zur Befestigung meines und des fremden ego, sondern weist nach der Eigenheitsreduktion darauf zurück, daß ich selbst in meiner primordialen Eigenheit als „das zweite ego“ (I, 125) konstituiert bin, das allerdings nicht ein ego andeutet, sondern auf „alter ego“ (ebd.) verweist. Husserls transzendente Egologie, die sich aus methodischen Gründen noch analogisch auf mein und das fremde ego, also auf „ein transzendental Sekundäres“ (I, 131) bezieht, erweist sich nun als die transzendente Phänomenologie des ‚alter ego‘, also der Intersubjektivität.¹⁷

Nach der grundsätzlich durch die transzendentalphänomenologische Konstitutionsgestalt ego-cogito-cogitatum entwickelte Intersubjektivitätstheorie scheint die geprüfte These, der Schlaf sei nur als ein intersubjektives Phänomen möglich, nur annehmbar zu sein, sofern das somit absichtlich zu erreichende Ziel, meinen Schlaf in der Bewußtlosigkeit, also die Grenze meines cogitativ konstituierenden Wachlebens mittels des von mir erfahrenen Schlafes des Anderen zu überwinden, hierbei als ein doppeltes Grenzproblem erwiesen worden ist. Die erzielte Absicht ist motiviert, weil mein bewußtloser Schlaf von meinem cogitativen Wachleben als

¹⁷ In seinem Aufsatz *Husserl und der Sinn der Geschichte* geht es Ricoeur (1973) grundsätzlich, der wichtigsten Frage nach der „Möglichkeit einer *Geschichtsphilosophie*“ (S. 231) bei Husserls *Krisis* nachzugehen.

„Wie wird eine Philosophie des Cogito mit ihrem radikalen Rückgriff auf das seinsbegründende *Ego* fähig, eine Philosophie der Geschichte zu entwickeln?“ (S. 233) Nach den von Ricoeur „referierten Überlegungen Husserls den Sinn der Geschichte und die Aufgabe der Geschichte der Philosophie“ (S. 267) erkennt er Husserls „Verdienst“ (ebd.) an, „eine Untersuchung in Gang zu bringen, die nicht davor haltmacht, selbst die Möglichkeit einer Geschichtsphilosophie in Frage zu stellen.“ (ebd.)

Doch, anschließend führt er drei „kritische Bemerkungen“ (ebd.) an. Die dritte, auf die die beiden anderen hinauslaufen, bezieht er auf Husserls fünfte Cartesianische Meditation, in der Ricoeur sieht, „daß das ganze Rätsel einer Geschichte, die das sie Umfassende selbst umfaßt –nämlich das Ich, das versteht, das will und das den Sinn dieser Geschichte stiftet–, bereits in der Theorie der ‚Einfühlung‘ (oder der Erfahrung des Anderen) enthalten ist.“ (S. 274) Ricoeur muß Geschichte demzufolge als doppeltes Grenzphänomen verstanden haben, wenn er nach „dem wesentlichen Gedankengang dieser Meditation“ (S. 275) sagt, daß „wir davon Aufschluß erhalten über den offensichtlichen Zirkel zwischen Ich und Geschichte.“ (ebd.)

Denn: „Die ganze Theorie der phänomenologischen Konstitution –ob es sich nun um Dinge, Lebewesen, Personen oder was auch immer handelt–, konfrontiert uns mit diesem Paradox einer Immanenz, die auf eine Transzendenz hin aufbricht. Dieses Paradox kommt am deutlichsten in der Apperzeption des Anderen zum Ausdruck.“ (ebd.) Die Frage: „Ist es Husserl gelungen, gleichzeitig die Geschichte für real und das Ich allein für begründend zu halten?“ (S. 276) beantwortet Ricoeur zum Schluß: „Fraglich bleibt nur, ob die Konstitution eine effektive Leistung und damit die wahrhafte Lösung des Problems der verschiedenen Transzendenzen ist, oder ob sie nur ein Name ist für eine Schwierigkeit, die ein vollkommenes Rätsel und ein unaufhebares Paradox bleibt.“ (ebd.)

das Grenzphänomen konstituiert und als die phänomenologische Grenze für mein cogitativ konstituierendes Wachleben unüberwindlich ist.

Die Überwindungsmöglichkeit, die mittels des anderen ego gesucht wird, muß auf meiner transzendentalen Subjektivität, wie gezeigt, als Intersubjektivität basiert sein. Es wurde gezeigt, daß ich selbst als alter ego konstituiert sein kann, wenn es für mich appräsentativ anzuerkennen ist, daß das andere ego konstituiert wie konstituierend sein muß. Wäre das andere ego nur einseitig von mir konstituiert, dann würde ich wirklich zum absoluten „*solus ipse*“ (I, 121). Wäre es aber konstituierend unabhängig von meiner konstitutiven „Bewährung“ (ebd.), dann hätte ich „dem transzendentalen Realismus“ (ebd.) wirklich Unrecht getan. Das andere ego, das seinerseits seine transzendental primordial eigenheitliche Konstitutionsleistung originaliter hat, muß mir fremd bleiben. Denn sonst hätte ich die Möglichkeit, mich durch die konsequente Eigenheitsreduktion auf meine transzendental primordial eigenheitlich fungierende Subjektivität als alter ego verständlich zu machen, nicht. Der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie zufolge scheint die cogitativ konstituierte Unüberwindbarkeit meines Schlafes sich analogisch apperzeptiv auf den Anderen übertragen zu müssen, nämlich so, daß er seinen bewußtlosen Schlaf als die Grenze seines cogitativ konstituierenden Wachlebens konstituieren kann. Ist der Schlaf ferner durch die konsequente Eigenheitsreduktion als ein intersubjektives Phänomen aufgeschlossen, dann ist das doppelte Grenzproblem, das andere, mir fremde ego und der Schlaf als eine intersubjektiv konstituierte Grenze sichtbar.

II. Genetischer Teil: Die Phänomenologie des Schlafes

1. Die genetische Gestalt der Husserlschen Phänomenologie

1.1 Die Kontur der genetischen Phänomenologie

Ergibt sich aus dem ersten Teil unserer Untersuchung die Frage, ob Husserls Phänomenologie den Anspruch auf die absolut begründete Universalwissenschaft erfüllen kann, wenn wir ihre Grenze zurecht gezeigt haben, die sie nicht zu überwinden vermag und hinter der somit eine Welt für sie noch in der Dunkelheit verborgen bleibt? Die Frage kann aber nicht gestellt werden, sofern wir zur Kenntnis nehmen, daß Husserl noch vom „Doppelgesicht der Phänomenologie“ (XV, 617) spricht. Wir gehen seinem Gedanken über die genetische Phänomenologie nach. Worum handelt es sich in der Phänomenologie der Genesis? Die Frage bezeichnet die Aufgabe, mit der wir uns in diesem Paragraphen beschäftigen. Wir wollen Husserls Gedanken über die genetische Phänomenologie in ihrem Grundzug darstellen und dabei die Absicht darauf legen, die Richtung für unseren zweiten Untersuchungsteil zu konturieren. Es ist keine Willkür von Husserl, daß er immer dann auf die genetische Phänomenologie zu sprechen kommt, nachdem er die statische beschrieben hat. Die sachliche Notwendigkeit für seine Vorgehensweise von der statischen zur genetischen Phänomenologie erklärt sich, wenn verständlich gemacht wird, inwiefern jene als „die Phänomenologie der Leitfäden“ (XIV, 41) gilt. Folglich nehmen wir ferner zunächst den Rückbezug auf den ersten Untersuchungsteil, aber in der abstrahierenden Betrachtungsart und -weise, in der deutlich gemacht wird, woran sein statisch-phänomenologischer Charakter zu erkennen ist.

Wir greifen auf Husserls radikalen Neuanfang der Philosophie zurück, der methodisch durch die phänomenologische Epoché einen vorurteilsfreien Zugang zu den Sachen selbst ergibt. Die phänomenologische Epoché wäre an und für sich gegenstandslos, wenn das darauf bezogene Wovon nicht schon im Anfang enthalten wäre. „Die möglichen Ausgangspunkte“ (VIII, 36), die Husserl in seiner Vorlesung: *Erste Philosophie* erwähnt, um „den Anfang“ (ebd.) zu schaffen, sind „Ich bin’ – ‚Diese Welt ist’“ (ebd.) Ich lebe in der Welt, in der mir die Seienden mit ihrem mir immerzu geltenden Seinssinn gegeben sind. Selbst das Ich und die Welt sind zwei feste Typen darunter. In der Lebenswelt kann auch die Wissenschaft bzw. die Philosophie gegeben sein, mit der ich als ein Wissenschaftler bzw. „als anfangender Philosoph“ (VIII, 40) beschäftigt bin. Und „alle Wissenschaft geht auf Seiendes, [um] es zu erkennen und [um] darüber wahre Aussagen zu machen. Nur das Seiende, auf das sie in diesem Sinne, es setzend und bestimmend, gerichtet ist, ist eben ihr Gebiet“ (V, 83).

Es scheint einleuchtend zu sein, daß jede Wissenschaft ihren Forschungsgegenstand von der Lebenswelt hat und dieser ihr Forschungsgebiet bestimmt, „das sich durch Grundbegriffe und Axiome definiert“ (V, 77), welche „uns die Wissenschaften von den Onta“ (V, 78), die „Ontologien“ (ebd.) darbieten. Husserl will den radikalen Neuanfang der Philosophie nicht auf „immerhin verbesserungsfähige Weise“ (VIII, 37) geschehen sehen, sondern als „den Umsturz aller Wissenschaften“ (I, 48) verstehen. Die phänomenologische Epoché ist deshalb universal, weil sie nicht nur alle Wissenschaften, sondern überhaupt die vorwissenschaftliche, uns natürlich immerzu geltende Welt, die Welt schlechthin betrifft; „die Universalität dieser ‚?p??‘“ (III/1, 65) muß aber begrenzt werden, denn sonst bleibt „kein Gebiet mehr [...] für eine Wissenschaft“ (ebd.) übrig, auf die als erste Philosophie, als strenge Wissenschaft, als absolut begründete Universalwissenschaft Husserl von Anfang an hinauswill, wobei selbst ein solcher Neuanfang fraglich werden kann.

Gilt die Wissenschaft nicht auch als ein faktischer Typ unter Typen von Seienden, die uns mit ihrem geltenden Seinssinn in der Lebenswelt gegeben sind? Weist das nicht schließlich darauf hin, daß „die universale Struktur der Weltgeltung [...] [d. h.] Geltungsstruktur in Rückbeziehung auf die ontologische Struktur als die der geltenden Welt selbst“ (XV, 615) faktisch schon in Husserls radikalem Neuanfang gerahmt ist. Scheinen „die in den Ontologien durch die Grundbegriffe und Grundsätze ausgedrückten Setzungen von Wesen und Wesenzusammenhängen“ (V, 79) für die Weltseienden nicht „von vornherein auch in die Phänomenologie hineinzugehören“ (ebd.)?

Husserl betont aber, daß zwischen der Phänomenologie und den Ontologien nie „von einer Begründung der ersteren durch die letzteren“ (III/1, 359) die Rede sein kann. „Die Bedeutung der ontologischen Feststellungen für die Phänomenologie“ (V, 79) muß geklärt werden; es erklärt sich, wenn „die Verschiedenheit der Einstellung in beiden Wissenschaften“ (ebd.) gesehen werden kann. Der Ontologe bleibt aufgrund seiner natürlichen Einstellung, d. h. der geradehin auf das Seiende in seinem Vermeintsein verschossenen Grundhaltung dogmatisch, treibt „unter dem Titel ‚Ontologie‘ dogmatische Wissenschaft“ (V, 80). Er fällt über Seiende, wie Husserl sagt, die „Seinsurteile (eidetische Existenzialurteile)“ (V, 83).

Der Phänomenologe nimmt aufgrund der phänomenologischen Einstellung keine Stellung zu den ontologischen Dogmen. Die Epoché enthält ihn von den Ontologien. „Der Phänomenologe urteilt nicht ontologisch, wenn er einen ontologischen Begriff oder Satz als Index für konstitutive Wesenzusammenhänge erkennt, wenn er in ihm einen Leitfaden sieht für intuitive Aufweisungen, die ihr Recht und ihre Geltung rein in sich selbst tragen“ (III/1, 359). Eigentümlich ist an der Epoché, daß sie zwar die uns immerzu geltende Welt bereits

voraussetzt, uns aber eine völlig undogmatische Position zur Rückwendung derselben ermöglichen kann, wobei der ontologische Geltungssinn der Welt in der phänomenologischen Einklammerung nur noch die methodische Funktion, also Scharnierfunktion an sich hat. Die „Ontologien“ (V, 79) bilden methodisch nur die „Leitbegriffe für ganze phänomenologische Untersuchungsgebiete“ (ebd.), ohne daß sie so gelten, wie für den Ontologen.

Durch die oben angeführte Erklärung dafür, wie die „Einbezogenheit der Ontologien in die Phänomenologie“ (V, 77) nur methodisch anzunehmen ist, scheint nun der statische Charakter der Phänomenologie in Betracht gezogen werden zu können. Husserl beschreibt: „Der anfangende Phänomenologe ist unwillkürlich durch seinen exemplarischen Ausgang von sich selbst gebunden. Er findet sich transzendental als das ego, und dann als ein ego überhaupt vor, das bewußtseinsmäßig schon eine Welt, eine Welt von unserem allbekannten ontologischen Typus hat, mit Natur, mit Kultur (Wissenschaften, schöner Kunst, Technik usw.), mit Personalitäten höherer Ordnung (Staat, Kirche) usw. Die zunächst ausgebildete Phänomenologie ist bloß *statisch*, ihre Deskriptionen sind analog den naturhistorischen, die den einzelnen Typen nachgehen und sie allenfalls ordnend systematisieren“ (I, 110).

„Die Welt – die mir, dem Besinnenden, jetzt in der Besinnung geltende Welt – ist die fertig konstituierte Welt“ (XV, 613), d. h. die „schon gestiftete Welt, schon gestiftet die Typik ihrer möglichen Objekte“ (XV, 616) mit dem schon gestifteten „Seinssinn“ (ebd.), wobei diese nach ihrer Typik in der Welt strukturiert ist, wie Husserl beschreibt: „Die Welt <als> das geltende Universum, ihr fundierender Kern Natur, in ihr fundiert Animalität oder vielmehr animalische Subjektivität, in anderer Weise Kultur...“ (XV, 615). Gemeint ist wie erwähnt die „Geltungsstruktur“ (ebd.) der Welt, „das System der Geltungsfundierung“ (ebd.) von Seienden. Die „ontologische universale Struktur“ (ebd.) der Welt, die eine solche „Ordnung nach Geltungsschichten“ (ebd.) erhält, hat aber keine Seinsgeltung für die Phänomenologie, deren Fragestellung ist: „Wie ist die ontologisch ausgelegte Welt der Leitfaden für das Aufwickeln des Systems der Geltungsfundierungen in dem transzendentalen *ego*“ (ebd.)?

Durch die Epoché ist die Einsicht dafür eröffnet, daß die Phänomenologie „nicht Wesenslehre der Realitäten“ (V, 130), wie es für die Ontologie der Fall ist, „sondern der Konstitution von Realitäten und andererseits des reinen Ich und Ichbewußtseins überhaupt“ (ebd.), die „Wesenslehre des transzendental gereinigten Bewußtseins ist“ (V, 81). Der Phänomenologe fragt z. B. nicht, „wie Dinge überhaupt sind, was ihnen als solchen in Wahrheit zukommt“ (V, 84). „Ich analysiere ontologisch den Seinssinn Welt und korrelativ frage ich nach den Seinsgewissheiten, und zwar konkret nach den Gegebenheitsweisen. Die ontologische

Analyse ist [der] Leitfaden für die Analyse der korrelativen Seinsgeltungen“ (XV, 616). Es geht also um das absolut begründete „Ausweisen“ (V, 84) des Seienden, das ist.

Was hierbei die Wissenschaft selbst angeht, ist klar, daß „an sich“, wie Husserl daran festhält, „Ontologie nicht Phänomenologie“ (V, 129) ist, die absolut begründend ausweisen will, wie die Wissenschaft überhaupt möglich ist, und die somit als „die Wissenschaft der ‚Ursprünge‘, der ‚Mütter‘ aller Erkenntnis [...] der Mutterboden aller philosophischen Methode“ (V, 80) zu bezeichnen ist, wobei alle Ontologien „‚Klärung‘ [...] Zurückführung auf ihre Ursprünge [...] letzte Erfüllung in der Phänomenologie“ (V, 80) finden und sich in diese auflösen. „Die volle konkrete Ontologie ist *eo ipso*, ist nichts anderes als die echte Transzendentalphilosophie“ (VIII, 215). Und ein solches Ausweisen vollzieht sich nach Husserl durch die phänomenologische Epoché und Reduktion in dem „Rückgang auf das konstituierende absolute Bewußtsein“ (V, 78), d. h. auf die nach phänomenologischer Weltvernichtung übrigbleibende „Domäne“ (III/1, 65) für den Neuanfang der Philosophie.

Die ontologische Struktur, die „Struktur des Seinssinnes Welt in ihren Sinnesfundierungen“ (XV, 617) gilt deshalb als der „Leitfaden der Rückfrage“ (ebd.) danach, wie solche Fundierungen in der Korrelation mit dem transzendentalen Bewußtsein konstitutiv gegeben sind. Der vorphänomenologische Seinssinn der Welt mit ihren Geltungsfundierungen, Geltungsschichten wird durch die Epoché abgebaut und reduktiv auf das transzendente Bewußtsein transzendentalphänomenologisch aufgebaut. Dieser Aufbau gilt als die statische Weltkonstitution des transzendentalen Bewußtseins.

„Die ‚statische‘ Phänomenologie“ (ebd.) ist ferner „die systematische Methode der Herstellung einer vollkommenen Weltanschauung in eins mit der apodiktischen Erkenntnis der Bedingungen ihrer Ermöglichung – die Aufsuchung derjenigen Wesensstruktur der welterfahrenden Subjektivität, welche die Bedingung der Möglichkeit ist für eine Konstruktion einer vollkommenen Anschauung von der Welt als einer überhaupt möglichen – nach ihrer ontologischen Wesensform.“ (ebd.) Die nach welchen erdenklichen Ontologien auch immer konstruierte Welt gilt als der transzendente Leitfaden, der nach der phänomenologischen Epoché und Reduktion auf das transzendente Subjekt zurückführt, das nunmehr als das welterfahrende, d. i. die Welt transzendental letztfundierende, -leistende, -konstituierende Subjekt gilt. Der statische Charakter der Phänomenologie ist daran erkennbar, daß das transzendente Subjekt sich als der nicht mundane, sondern transzendente Geltungstyp erweist, welcher sich nur durch die phänomenologische Epoché und Reduktion herausstellen kann. Es ist der absolut rechtausweisende Geltungstyp, der sich zu allen Typen von Weltseienden transzendentalphänomenologisch, d. h. korrelativ-konstitutiv verhält.

Wir gehen dem statischen Charakter der Phänomenologie weiter nach, der uns aber auf die Spur zur genetischen Phänomenologie lenken muß. Der Ausgangspunkt aller Wissenschaften scheint faktisch betrachtet darin angelegt zu sein, daß die Weltseienden den Wissenschaftlern schon immer gegeben sind; davon bleibt die Phänomenologie zwar auch nicht ausgenommen. Die phänomenologische Epoché und Reduktion ermöglichen uns aber die Einsicht dafür, daß Weltseiende ihren uns geltenden Seinssinn nur erhalten können, wenn sie in der Rückführung auf das transzendente Bewußtsein ausgewiesen werden und sich als von ihm konstituierte Bewußtseinskorrelate aufweisen.

Welche „Grundtypen [...] Gegenstandstypen, also Leitfäden von der Ontologie her“ (XI, 344) auch immer dann in Frage kommen mögen, werden sie als in der Korrelation mit dem Bewußtsein aufweisbare Sinngebilde aus der konstitutiven Leistung der transzendental subjektiven Bewußtseinsintentionalität beschrieben, wobei Husserl dafür die statische Phänomenologie im Blick hat, die das „Verständnis der intentionalen Leistung, insbesondere der Vernunftleistung und ihre Negate“ (XI, 340) gibt. „Beständig kommt, wie wir wissen, bei der phänomenologischen Erforschung der Akte beiderlei: Bewußtsein selbst und Bewußtseinskorrelat, Noesis und Noema“ (V, 84).

„Zu bemerken ist dabei, daß wir in der Vernunftsphäre, im Reich des tätigen Ich stehen“ (XI, 341) können, „ohne daß dabei beständig von Genesis die Rede ist“ (ebd.). Husserl beschreibt es auch: „Als Leitfaden kann man, mit der natürlichen Einstellung beginnend, auch nehmen den ‚natürlichen Weltbegriff‘. Man erhebt die natürliche Welt ins Eidetische, schichtet sie, hebt Typen konstituierender Gegenstände heraus und beschreibt ohne Rücksicht auf Genesis das konstituierende Bewußtsein und schließlich die Konstitution dieses Typus Welt“ (XI, 345). Die zwingende Frage ist spürbar. „Wie führt sie [die korrelativ-konstitutive Bewußtseinsanalyse] auf die Phänomenologie der Genesis, wenn man eben in der statischen Phänomenologie am Leitfaden der ontologischen Fundierungen nur Geltungsfundierungen aufweist“ (XV, 616)?

Die Frage klärt sich, wenn wir darauf achten, daß wir in der statischen Betrachtung „fertige‘ Apperzeptionen“ (XI, 345) ständig haben, die in beiden Formen als Bewußtseinsweise und als Bewußtseinsgegebenheit vorkommen. Haben wir nicht fertige Typen beider Art: Wahrnehmen und Wahrgenommenes, Denken und Gedachtes, Erinnern und Erinnertes usw. ständig in der statischen Phänomenologie? Die „Apperzeptionen treten auf und werden als fertige geweckt“ (ebd.). Ich erinnere mich z. B. daran, was ich vorher gesehen, gedacht usw. habe. Die Frage muß hierbei für die Phänomenologie, die keine naiven Vorurteile in ihrer absolut begründeten Wissenschaftlichkeit dulden kann, brennend sein, weil nichts als Fertiges

unbefragt bleiben darf. Wie sind die Weltseienden als welche fertigen Typen auch immer für mich zustande gekommen? Diese Frage richtet sich auf die Genese der Weltseienden, die in der statischen Phänomenologie unberührt bleibt. Es muß nämlich nach dem Vorsein des Seienden gefragt werden. In dem Sinn verdeutlicht Husserl die statische und genetische Phänomenologie vergleichsweise durch „die Scheidung der Ersten Phänomenologie als Aufwicklung der als seiend vorgegebenen Weltkonstitution, wobei das Vorseiende nicht in den Blick tritt, und der tieferen Schichte der Phänomenologie, die die (nicht-aktive) Konstitution des Vorseienden betrifft“ (XV, 613).

Wir kommen auf Husserls Gedanken über die genetische Phänomenologie; ihre Grundfrage kann als die „nach universal bedeutsamen Prinzipien der konstitutiven Genesis [...] nach zwei Grundformen in Prinzipien der aktiven und der passiven Genesis“ (I, 111) angenommen werden. Wir gehen zunächst auf die erstere ein, die charakteristisch in Verbindung damit bleibt, daß „das Ich als durch spezifische Ichakte, als erzeugende, konstituierendes“ (ebd.) fungiert und „Ichakte [...] sich in vielfältigen Synthesen der spezifischen Aktivität verbindend, auf dem Untergrunde schon vorgegebener Gegenstände (in vorgebenden Bewußtseinsweisen) neue Gegenstände ursprünglich konstituieren. Diese treten dann bewußtseinsmäßig als Erzeugnisse auf“ (ebd.). Spricht das nicht noch typisch für die statische Betrachtungsweise der Phänomenologie? Denn wir sehen, daß ein Bewußtseinsakt sein Bewußtseinskorrelat original konstituieren und dieser „zur Unterlage“ (XVII, 314) anderer Bewußtseinsakte werden kann, welche „in sich selbst als intentionale Modifikationen der aktiv-erzeugenden, als der originalen, charakterisiert“ (ebd.) werden können.

Die intentionale Modifikation ist darauf angewiesen, „daß sie in sich selbst auf das nicht-Modifizierte zurückweist“ (XVII, 315), und bleibt als die „Modifikation von jener ursprünglichen“ (ebd.). So kann das Bewußtseinssubjekt „von der jeweiligen nicht-originalen Gegebenheitsweise auf die originale hinstreben und sich evtl. die originale explizit vergegenwärtigen, bzw. sich den gegenständlichen Sinn ‚klar machen‘“ (ebd.). „Jede intentionale Gegebenheitsweise als ‚Bewußtsein-von‘ läßt sich in dieser Art“ -so Husserl- „statisch‘ explizieren“ (ebd.), indem er die „statische intentionale Auslegung“ (ebd.) für „ursprüngliches Bewußtsein und intentionale Modifikation“ (ebd.) „aus der allgemeinen Theorie der Intentionalität“ (ebd.) anführt. „Schon das ist ein Stück Rückbesinnung auf Geltungsfundierungen“ (XV, 614), sagt Husserl im Zusammenhang damit, den synthetischen Prozeß der intersubjektiv-relativ erscheinenden Welt zu beschreiben, um die Verschiedenheit für die statische und genetische Phänomenologie zu verdeutlichen.

„Jede Modalisierung ist Abwandlung des Modalisierten und weist darauf genetisch zurück“ (ebd.). Die „Rückfrage“ (ebd.), die „offenbar beständige Frage nach Geltungsfundierungen“ (ebd.) ist, wird als „Rückfrage nach der Genesis“ (ebd.) begriffen. In den statischen Geltungsfundierungen verbirgt überdies die genetische Dimension, die sich eröffnet, wenn Bewußtseinsakte und –korrelate aus ihrer statischen Konstitution wie Geltungsfundierungen als „Vorkommnisse in der ‚immanenten Zeit‘, in der Zeit der ‚Erlebnisse‘“ (XIV, 35) gesehen werden können, wobei es nach ihrem „Zusammenhang“ (ebd.) gefragt wird, der selbst „seine Konstitution im ursprünglichen Zeitfluss in den entsprechenden Urerlebnissen“ (ebd.) hat.

Es handelt sich hierbei um die Frage nach den „Wesensgesetze[n] der Kompossibilität“ (I, 109) der immanenten Bewußtseinserlebnisse. „Das Universum der Erlebnisse, die den reellen Seinsgehalt des transzendentalen ego ausmachen, ist ein kompossibles nur in der universalen Einheitsform des Strömens, in welche alle Einzelheiten selbst als darin strömende sich einordnen.“ (ebd.) Dafür wird von Husserl „die Zeit als Universalform aller egologischen Genesis“ (ebd.) behauptet. Mit dieser nur angedeuteten, zeitbezogenen genetischen Fundierung der statischen Konstitution sehen wir die Frage nach der aktiven Genesis geklärt. Jeder Bewußtseinsakt, der sein intentionales Objekt konstituiert, verhält sich nicht nur als ein fertiger Typ in der statischen Geltungsfundierung zu den anderen. Die genetische Betrachtungsweise der Phänomenologie zeigt, daß ein Bewußtseinsakt als eine aktive Genesis eines anderen bzw. späteren angesehen werden kann, wobei wir in diesem Sinn sagen können: die statische Geltungsfundierung verwandelt sich zu der genetischen Ursprungsfundierung. Das heißt, daß ein sich original konstituierender Bewußtseinsakt „nicht nur statisch, sondern auch genetisch bevorzugt ist gegenüber [seinen] intentionalen Abwandlungen. Auch genetisch ist [...] die originale Gegebenheitsweise die ursprüngliche [...] und zwar in dem Sinn, daß keine nicht-originale Bewußtseinsweise von Gegenständen einer Grundart wesensmöglich ist, wenn nicht vorher in der synthetischen Einheit der immanenten Zeitlichkeit die entsprechend originale Bewußtseinsweise von demselben aufgetreten ist als die genetisch ‚urstiftende‘, auf welche jede nicht-originale nun auch genetisch zurückweist“ (XVII, 317).

Die genetische Betrachtungsweise der Phänomenologie zeigt demzufolge den geschichtlichen Aspekt für das immanente Bewußtseinsleben auf. Der konkrete „Zusammenhang“ (XVII, 316), auf den „die genetische Intentionalanalyse“ (ebd.) als „intentionale Auslegung der Genesis“ (ebd.) gerichtet ist, bezieht sich auf „die immanente Einheit der Zeitlichkeit des Lebens, das in ihr seine ‚Geschichte‘ hat, derart daß dabei jedes einzelne Bewußtseinserlebnis als zeitlich auftretendes seine eigene ‚Geschichte‘, d. i. seine zeitliche Genesis hat“ (ebd.).

Diese Geschichte besteht vermöge der „Gesetzmäßigkeit der transzendentalen Genesis“ (I, 100) „aus eigener aktiver Genesis“ (I, 101) des Bewußtseinssubjektes; dabei konstituiert sich die „Habitualität“ (I, 111) desselben.

Wenn nun von der passiven Genesis die Rede ist, dann dürfen wir erwarten, daß Husserl hier anderes als bei der aktiven Genesis zu sagen hat. Dort ist zu beobachten, daß die genetische Betrachtungsweise der Phänomenologie, um den genetischen Aspekt des Bewußtseinslebens aufzuzeigen, von diesem als fertigem Typ geleitet ist. Die Frage nach der aktiven Genesis ist zwar geklärt, die Klärung ist aber in dem Rahmen verblieben, daß wir „reine Genesis in der Sphäre <der> Akte als reine Aktgenesis in der Form [haben], daß ich, den Akt vollziehend, bestimmt bin dadurch, daß ich die anderen Akte vollzogen habe“ (XI, 342). So haben wir die Phänomenologie der Genesis, die zeigt, „wie Bewußtsein aus Bewußtsein wird“ (XIV, 41). Aber was fehlt noch, wenn Husserl sagt, daß wir die „höherstufigen Gestalten von derartigen Aktivitäten der *Vernunft* in einem spezifischen Sinne und korrelativ von Vernunftserzeugnissen [...] nicht ohne weiteres als jedem konkreten ego als solchem zugehörig ansehen“ (I, 112) können?

Mit der Frage will uns Husserl auf die passive Genesis hinlenken. Überdies sagt er: „Jedenfalls aber setzt jeder Bau der Aktivität notwendig als unterste Stufe voraus eine vorgebende Passivität, und dem nachgehend stoßen wir auf die Konstitution durch passive Genesis. Was uns im Leben sozusagen fertig entgegentritt als daseiendes bloßes Ding (von allen *geistigen* Charakteren abgesehen, die es z. B. als Hammer, als Tisch, als ästhetisches Erzeugnis kenntlich machen), das ist in der Ursprünglichkeit des *es selbst* in der Synthesis passiver Erfahrung gegeben. Als das ist es vorgegeben den mit dem aktiven Erfassen einsetzenden *geistigen* Aktivitäten“ (ebd.). Scheint es nicht so, daß wir die Frage nach der passiven Genesis eben schon erledigt haben, wenn wir nur an die Zeit denken?

„Die Gesetzmäßigkeiten der passiven Genesis umspannen die gesamte Bewußtseinssphäre als die der immanenten Zeitlichkeit, in der auch jede vom Ichpol ausstrahlende aktive Bewußtseinstätigkeit und ihr originales synthetisches Gebilde seine Zeitstelle und Zeitgestalt hat“ (XVII, 320). „Genau gesprochen, ein Bewußtseinsleben ist nicht denkbar denn als solches, das in einer wesensnotwendigen Form der Faktizität, in der Form der universalen Zeitlichkeit, ursprünglich gegeben ist, in der jedes Bewußtseinserebnis, im strömenden Wechsel typisch abgewandelter Gegebenheitsweisen innerhalb einer lebendigen Gegenwart, seine identische Zeitstelle erhält und dann aus Wesensquelle der Habitualität bleibend behält.“ (XVII, 318)

Klar ist, daß jede durch Bewußtseinsakte vollzogene Konstitution als die Zeitigung betrachtet werden kann. Das heißt aber nicht, daß wir die Zeit durch Bewußtseinsakte machen können. Dies wäre widersinnig. Die Zeit ist offenbar der passiven Genesis zugehörig. Daß somit die Frage nach dieser als erledigt anzusehen ist, gilt uns als Gefahr, „die Zugänge“ (I, 110), wie Husserl sagt, zu „einer letzten Genesis“ (ebd.) zu versperren, da die „Fragen der universalen Genesis und der über die Zeitformung hinausgehenden genetischen Struktur des ego in seiner Universalität“ (ebd.) noch fern bleiben. „Aber selbst wenn sie aufgeworfen werden, so geschieht es in einer Bindung“ (ebd.), der „die Wesensbetrachtung“ (ebd.) nach der letzten Genesis nicht entgehen kann. Sie hält sich „an ein ego überhaupt [...] in der Bindung, daß für es schon eine konstituierte Welt ist“ (ebd.), die hier „durch die Freilegung der Gesetzesformen der ihr zugehörigen Genesis“ (ebd.) nicht mehr als eine statisch fertige angesehen werden kann; vorausgesetzt, daß man „die Möglichkeiten für eine eidetische allgemeinste Phänomenologie erschauen kann. In ihr variiert sich das ego so frei, daß es also nicht einmal als ideale, aber bindende Voraussetzung daran festhält, daß eine Welt der uns selbstverständlichen ontologischen Struktur für es wesensmäßig konstituiert ist“ (ebd.).

Diese eidetische Variationsmöglichkeit bedeutet für die genetische Betrachtungsweise der Phänomenologie, daß eine Welt, die keine statisch fertige ist, für ein mögliches ego konstituiert sein kann, diese Konstitution korrelativ aber nicht auf die Aktivität des Bewußtseins zurückzuführen ist. Von da aus können wir die Frage danach stellen, wie die Bewußtseinsakte sich „in genetischer Beziehung zur außeraktiven Sphäre [...] der Sphäre der puren Passivität“ (XI, 342) verhalten. Es handelt sich hier nicht mehr um die Geschichte dafür, daß Bewußtsein aus Bewußtsein wird, wie es dort bei der aktiven Genesis gezeigt ist; geschweige denn, daß die Geschichte „in einem faktischen Bewußtseinsstrom“ (XI, 339) gemeint ist. Es muß noch nach der Geschichte gefragt werden, wie das Bewußtsein aus dem Unbewußtsein wird.

2. Wachen und Schlaf im weiteren Sinn

2.1 Das passiv-affektiv-leidende Wachleben

Als erstes scheint der Titel des Paragraphen eine Merkwürdigkeit in sich zu enthalten. Muß uns allein die Bezeichnung ‚passiv‘ für das Wachleben nicht störend vorkommen, wenn wir daran denken, daß das natürliche Wachleben aus unserem ersten Untersuchungsteil als das transzendente insofern erschlossen ist, als es in Bewußtseinsaktivitäten aufgewiesen werden kann? Was soll eine passive Aktivität heißen?

Lassen wir dies als die Leitfrage des Paragraphen gelten, dann gilt es uns, phänomenologisch gesprochen, Bewußtseinsaktivitäten, welche passiv sind, zu zeigen. Diese Aufgabe erfüllen wir jedoch nicht so, als würden wir das Verständnis für das statisch verstandene Wachleben verwerfen, um das natürliche Wachleben hier genetisch-phänomenologisch angehen zu können. Der Paragraph behandelt passive Bewußtseinsaktivitäten deshalb, weil sie uns dazu dienen können, uns zu der Eröffnung der genetisch-phänomenologischen Dimension des natürlichen Wachlebens zu leiten, wobei das hier passiv zu verstehende Wachleben von dem statisch verstandenen differenziert werden muß. Die Differenzierung bedeutet allerdings nicht, daß das statisch verstandene Wachleben dann nicht mehr im Verhältnis zu seiner phänomenologischen Genesis gestellt werden muß.

Wir halten die Grundeinsicht, die durch die phänomenologische Betrachtung des natürlichen Lebens ermöglicht ist, fest im Blick, daß die Natürlichkeit des menschlichen Lebens sich als die Urgewohnheit bezeichnet, in der wir so selbstverständlich im Leben verwurzelt sind, daß sie uns gerade daran hindert, sie zum Thema in unserem natürlichen Leben werden zu lassen. Das Leben vollzieht sich dahingehend in der „Urform der Glaubensweise [...] Urform aller Seinscharaktere“, d.h. in „Urglaube oder Urdoxa“ (III/1, 240). Eben diese Urgewohnheit, die für uns als natürlich Dahinlebende unthematish ist und deshalb unverständlich bleibt, will die Phänomenologie verständlich machen, d. h. enthüllen. Die Urgewohnheit des menschlichen Lebens kann darin aufgewiesen werden, daß alle Bewußtseinsakte „Seins-,setzende‘ Akte, ‚thetische‘“ (III/1, 239) sind. Diese bewußtseinsmäßige Seinssetzung darf man nicht mit dem Urteilen im üblichen Sinn gleichstellen, sie zeigt sich phänomenologisch gesprochen als die intentionale Bewußtseinskonstitution dessen, was ist, wie es dem Bewußtseinssubjekt als das intentionale Objekt erscheint.

Das natürliche Wachleben kann phänomenologisch beleuchtet werden, indem wir einerseits den bewußtseinsmäßigen Aktvollzug und andererseits die mit dem Bewußtsein korrelativ konstituierte, also uns erscheinende Welt sehen können, wobei die prägnante Wachheit des

menschlichen Lebens sich in dem phänomenologischen Aktcharakter, d.i. der intentionalen Aufmerksamkeit auszeichnet. So können wir mit Husserl sagen, daß das wache Ich phänomenologisch betrachtet das Ausstrahlungszentrum ist, weil ein aufmerkender Ichstrahl aus ihm sich auf das Objekt richtet, das ihm erscheint. Es scheint sich herauszustellen, daß das Wachsein des menschlichen Lebens das intentional objektivierende Tätigsein, d.h. den Vollzug des Bewußtseinsaktes heißt. Ich bin wach, sofern ich in Aktion bin, Aktivitäten betreibe. Doch ist das wache Ich nicht nur aktiv, sondern auch passiv; es „tut“ (III/1, 214), aber „leidet“ (ebd.) auch; es ist „frei“ (ebd.), aber auch „bedingt“ (ebd.); es lebt in dem Modus „des Aus-sich-frei-herausgehens“ (ebd.), aber auch in dem des „In-sich-zurückgehens“ (ebd.). Es ist nicht nur das Ich der Aktion, sondern auch der Affektion.

Wir gehen darauf ein, das passiv-affektiv-leidende Wachleben zu zeigen. Wir achten auf das Unbehagen: Was soll eine passive Aktivität heißen? Dieses scheinbar fragliche Unbehagen können wir in der Notwendigkeit aufspüren, auf die Husserl dafür stoßt, Bewußtseinsakte, d.h. Bewußtseinsweisen zu klassifizieren. Diejenigen Bewußtseinsakte, die für unseren jetzigen Zweck von Bedeutung sind, beziehen sich auf die „Gemüts- und Willenssphäre“ (III/1, 220) des menschlichen Lebens. Die Gemüts- und Willensakte, die Husserl analysiert, werden durch die Analogie zu den doxisch-logischen, d.h. urteilsmäßigen Akten parallelisiert.¹⁸ Oberflächlich gesehen ist problemlos, daß wir das Wachleben daran erkennen können, daß wir denken, urteilen usw. sowie fühlen, uns freuen usw. können. Ist nicht auch klar, daß die „Gemüts- und Willensakte jeder Art eben ‚Akte‘, ‚intentionale Erlebnisse‘ sind, und daß dazu jeweils die ‚intentio‘, die ‚Stellungnahme‘ gehört“ (III/1, 269)? „Auch im Werten, Wünschen, Wollen ist etwas ‚gesetzt‘“ (ebd.); die Setzungen sind „nur eben nicht doxische“ (ebd.). Daraus ergibt sich, „daß alle Akte überhaupt –auch die Gemüts- und Willensakte–objektivierende“ sind, Gegenstände ursprünglich ‚konstituierend‘“ (III/1, 272). Die Freude, den Ärger ... haben wir, indem sich das Freuen, das Ärgern ... intentional auf das Erfreuliche, das Ärgerliche ... beziehen. Z. B. gefällt mir die Landschaft in Deutschland. Ein Gemütsleben, das „a priori“ (XIX/1, 404) stattfindet, ist „undenkbar“ (ebd.).

Aber bei der genauen Betrachtung stellt sich die Frage: Was sind eigentlich die intentionalen Objekte der Gemüts- und Willensakte? Eine unphänomenologische Antwort wäre, daß z. B. die Landschaft gewisse reale Eigenschaften besitzen, deren „physikalische Wirkung“ (XIX/1, 405) „das Wohlgefallenempfinden“ (ebd.) in mir hervorruft. Es ist irrig, das Objekt, das mir wohlgefällig ist, mit meinem wohlgefälligen Gemüts Erlebnis zu vermengen. Richtig ist nur,

¹⁸ Diese Analogisierung: *Objektivierende und nicht-objektivierende Akte* können wir auch gut bei Melle (1990) studieren.

daß mir das Objekt, worauf mein Gemüts- und Willensakt sich beziehen kann, gegeben sein muß. Es ist deshalb aber auch unsinnig, zu sagen, daß die Landschaft schön ist, ohne daß ich sie wahrnehme.

Dies deutet nach Husserls Wertlehre auf die „Fundierung von wertenden Akten in nicht-wertenden“ (XXVIII, 322) hin, nämlich in einem solchen „objektivierenden Akt' [...] und zwar in der eigentümlichen Weise, daß der Gegenstand des objektivierenden Aktes, das in der objektivierenden Meinung Gemeinte, der gewertete ist“ (ebd.). Es ist deshalb an dem Fundierungsverhältnis eigentümlich, weil „das Verhältnis doch kein Deckungsverhältnis ist, das in dem Sinn wie jede Deckungseinheit in eine Identifikation auseinandergelegt werden kann“ (ebd.), wie es von Husserl in Analogie zu den doxisch-logischen „Akte“ (XXVIII, 320) gezeigt wird. Welche Konsequenz können wir mit Husserl daraus ziehen? Die Erfahrungsschichten in dem Fundierungsverhältnis sind bei diesen „nicht zweierlei“ (XXVIII, 335), bei jenen aber „zweierlei“ (ebd.). Nämlich so: „Ein objektivierender Akt ist da, der dem wertenden Meinen den Gegenstand darbietet, und dazu ist nun noch das Wertes selbst da“ (XXVIII, 338). Es ist ferner offenbar nötig, die Gemüts- und Willensakte von den sie fundierenden Akten zu differenzieren. Können die Gemüts- und Willensakte für uns auch als objektivierende gelten, dann muß ja gezeigt werden, worin der Unterschied des urgewöhnheitlichen, urdoxischen Objektivierens der Gemüts- und Willensakte von dem der sie fundierenden Akte besteht.

Der zu erklärende Unterschied bringt in der Tat Schwierigkeiten, mit denen Husserl für seine Wertlehre sehr beschäftigt ist. Die Schwierigkeit besteht grundsätzlich darin, daß die Gemüts- und Willensakte in Analogie zu den doxisch-logischen Akten bei der genauen Betrachtung gar nicht als objektivierende charakterisiert werden können. Darum zeigt uns Husserl erst, daß „auch in den Wertakten etwas“ (XXVIII, 323) erscheint; „es erscheinen darin eben Wertobjekte, und zwar nicht bloß die Objekte, die Wert haben, sondern die Werte als solche [...] das Schöne als schön, das Gute als gut“ (ebd.) völlig unabhängig von der Verschiedenheit der fundierenden Akte. Die Landschaft kann ich immer noch schön finden, obwohl ich sie nicht mehr wahrnehme, sondern mich an sie erinnere. Es muß nach Husserl im Vergleich zu der Wahrnehmung aber gefragt werden: „Ist die ‚Wahrnehmung‘, welche Werte gibt, auch sinnliche Wahrnehmung, auch Wahrnehmung im gleichen Sinn“ (XXVIII, 279)?

Zweifellos müssen wir daran festhalten, daß uns weder die Erinnerung noch die Wahrnehmung, d. h. nicht die fundierenden Akte den Wert, also die Schönheit der Landschaft geben. Die Sachlage erzwingt uns die Anerkennung für die originale Gemüts- und Willenserfahrung, die von Husserl als „Wertnehmung“ (IV, 9) bezeichnet wird. Konsequenz

sind die Fragen unausweichlich. „Wie macht es das Werten, daß in ihm Wert zur Gegebenheit kommt? Was ist das, Wertgegebenheit“ (XXVIII, 279)? Dabei ist sich Husserl der Gefahr bewußt, daß das Werten im üblichen Sinn und die „Werte [als] Gegenstände [...] [als] etwas Objektivierbares“ (XXVIII, 340) verstanden werden können, wenn er „von Werten“ (ebd.) spricht.

Das Problem liegt nicht in der Objektivierbarkeit der Werte, weil Husserls Aktanalyse schon klar gezeigt hat, „daß mit den neuen noetischen Momenten auch in den Korrelaten neue noematische Momente auftreten“ (III/1, 267) können, die die „doxologische Setzbarkeit besitzen“ (ebd.); „das ‚wert‘ ist doxisch setzbar als wert seiend“ (ebd.). „Wir können danach auch sagen: Jeder Akt, bzw. jedes Aktkorrelat birgt in sich ein ‚Logisches‘, explizite oder implizite. Er ist immer logisch zu explizieren“ (III/1, 271) oder wie Husserl auch sagt „prädikabel“ (III/1, 268). „Im Gemütsakte sind sie [Werte] gemütsmäßig vermeint, sie kommen durch Aktualisierung des doxischen Gehaltes dieser Akte zu doxischem und weiter zu logisch ausdrücklichem Gemeintsein“ (III/1, 272). Desweiteren besteht für Husserl sodann „die Möglichkeit, von formaler Ethik, formaler Axiologie in Analogie zur formalen Logik zu sprechen“ (XXVIII, 267).

Die Gefahr besteht in der Verwechslung der doxisch-logisch ausgedrückten Werte oder besser „Wertprädikate“ (XXVIII, 268) mit denjenigen, die im Werten konstituiert sind und jene fundieren. „Werte als Objekte sind Objekte von gewissen objektivierenden Akten, sich in diesen auf wertende Akte sich bauenden Objektivationen konstituierend, nicht aber in den wertenden Akten selbst konstituierend“ (XXVIII, 340). „Richtet sich Denken auf Werten, so ist das Werten Objekt. Objektivierend ist hier das Denken und nicht das Werten“ (XXVIII, 266). „Die logischen Akte leuchten aber nur hinein und machen nur sichtbar, was da ist. Sie konstituieren nur die logischen Formen, nicht aber die in den Formen gefaßten eigentümlichen Vernunftgehalte der parallelen Vernunftsphären“¹⁹ (XXVIII, 69), wobei es

¹⁹ An diese Zitat angeschlossen sagt Husserl: „Aber bloß wertende Vernunft sieht nicht, begreift nicht, expliziert nicht, prädiziert nicht. Mit ihr müssen sich also Akte der im weitesten Wortsinn logischen, der doxischen Sphäre verflechten. [...] Also die Fackel der logischen Vernunft muß aufgesteckt werden, damit, was an Formen und Normen in der Gemüts und Willenssphäre verborgen ist, an das helle Licht treten kann.“ Diese Passage gilt Lee (1993) als Beleg für Husserls These, „daß der objektivierende Akt den nicht-objektivierenden fundiert.“ (S. 35) Daß diese These nicht unentbehrlich ist, ist für den sich in dieser philosophischen Schaffungsphase befindenden Husserl, so nach Lee, „unvorstellbar“ (S.36).

Husserl scheint, wie wir oben aus derselben Zitatstelle (Vgl. XXVIII, 59) hinweisen wollen, nicht ohne Wissen von der Möglichkeit für das umgekehrte Fundierungsverhältnis zu sein, das Lee aus der genetischen Phänomenologie Husserls in seiner Untersuchung der Instinkte ansetzt.

von „Vernunft in der Sphäre des Intellekts und Vernunft in der Sphäre des Gemüts“ (XXVIII, 267) die Rede ist. Husserl betont: „Um aus tiefsten Gründen zu verstehen, wie doxische Akte und die höheren logischen Akte das leisten können, was ihnen hier zugemutet ist, und auf der anderen Seite, um aus tiefsten Gründen zu verstehen, was das heißt, daß Gemütsakte originäre Quellen für ihnen eigentümliche Vernunftwerte sind, die hinterher logische Fassung und Bestimmung erfahren können, das erfordert sehr schwierige Nachweisungen im Gebiet der allgemeinen Wesensstrukturen des Bewußtseins“ (XXVIII, 69).

Einerseits „scheint es, daß wir sagen müssen: Zu objektivieren, das ist Sache der Denkfunktionen; ohne sie ist bewußtseinsmäßig von Objekten gar keine Rede“ (XXVIII, 267). Die „ihnen theoretisch zukommenden Eigenschaften [...] die zu ihnen theoretisch gehörigen Verknüpfungen und Beziehungen [...] diese Gegenständlichkeiten“ (XXVIII, 268) können bleiben, auch wenn „die Wertprädikate weggestrichen“ (ebd.) sind. Aber „in ‚theoretischer‘ Erforschung kommen wir nie an jene Wertprädikate, die ihnen zuweisbar“ (ebd.) sein mögen. Daraus zieht Husserl die Folge: „Theorie führt auf keine Werte“ (ebd.). „Daß irgendetwas wert ist, das kann keine theoretische Forschung, auch keine Axiologie lehren“ (XXVIII, 269). Andererseits scheint es deshalb, daß wir nach Husserl darüber nachdenken müssen: „Wie kann nun das Gemüt, wie können irgendwelche wertenden Akte für die Objektivierung anders in Betracht kommen denn als Material derart, daß sie objektiviert werden? Wie sollen Gemütsakte selbst objektivierend sein, wie sollen sie Quellen abgeben für den Ursprung eigentümlicher Prädikate, als welches die Wertprädikate sind“ (XXVIII, 267).

„Die wesentlich unterschiedene Weise der Intentionalität der objektivierenden Akte und der Gemütsakte“ (XXVIII, 336) muß konsequent in Betracht gezogen werden. „Schreiben wir also einer Freude die Beziehung auf ein Objekt zu, nennen wir sie intentionales Erlebnis mit Beziehung auf das Erfreuende, so ist das eine total andere Art der ‚Beziehung-auf‘ als diejenige, die wir etwa einer Wahrnehmung zuschreiben oder einer Erinnerung oder einem Urteil. Bei der Wahrnehmung besagt die Beziehung auf das wahrgenommene Objekt nichts im Wahrnehmen selbst Aufweisbares. [...] [Ihre Aufweisung bedarf] einem evidenten reflektiven Vorstellen und Denken [...] Also das ist hier die Art der Beziehung des Aktes (bzw. der Wahrnehmungserscheinung, der Urteilsmeinung und dergl.) auf das ‚intentionale Objekt‘. Wie ganz anders bei der Freude und bei allen in derselben Art fundierten Akten! Bei diesen besagt das Gerichtet-sein etwas im Akt selbst vermöge seiner Fundierung sich Bekundendes [...] [so daß] wir das von einer Objektivierung eigentlich gar nicht sagen können“ (ebd.). „Objektivierende Akte sind [...] auf Objekte ‚gerichtet‘. Objekt ist Seiendes. Gegenstand und Sachverhalt, Sein und Nicht-Sein und Wahrheit und Unwahrheit, das gehört zu den

objektivierenden Akten [...] Andererseits, wertende Akte sind nicht auf Objekte ‚gerichtet‘, sondern auf Werte. Wert ist nicht Seiendes, Wert ist etwas auf Sein oder Nicht-Sein Bezügliches“ (XXVIII, 340).

Die Gemütsakte fungieren nicht-objektivierend und leisten keine Gegenstandskonstitution, wie die objektivierenden Akte Gegenstände konstituieren können. Die „schwerlich aufzugebende“ (XXVIII, 325) „Scheidung zwischen objektivierenden und nicht-objektivierenden wertenden Akten“ (XXVIII, 324; Vgl. 333 und 337) scheint sich nur festzustellen, sofern die Frage phänomenologisch nicht erklärt ist, „inwiefern man berechtigt ist, die Ideen Erscheinung und Bedeutung, die sich im axiologischen Gebiet aufdrängen, durchzuführen. [...] Wertende Akte haben nicht etwa in sich selbst und in gleichem Sinn wie objektivierende Akte ihre Erscheinungen; vielmehr gründen in ihrem Wesen Möglichkeiten für objektivierende Akte, durch welche erst als in neuen, auf wertende Akte gegründeten Objektivationen sich die den wertenden Akten selbst zugeschriebenen Erscheinungen und Bedeutungen konstituieren“ (ebd.). Das Problem ist aber dann: „Hat der Begriff Akt noch Einheit? Ist sie durch Erkenntnis des Doppelsinnes der Intentionalität nicht zersprengt“ (XXVIII, 337)?

In seinen logischen Untersuchungen fragt Husserl diesbezüglich, „ob Erlebnisse einer und derselben phänomenologischen Gattung (und zumal der Gattung Gefühl) teils Akte [intentionale Gefühle] und teils Nicht-Akte [nicht-intentionale Gefühle] sein können“ (XIX/1, 401)? Da erwähnt er noch die „Sphäre des Begehrens und Wollens“ (XIX/1, 409) und macht uns darauf aufmerksam, „daß nicht jedes Begehren eine bewußte Beziehung auf ein Begehrtes zu fordern scheine, da wir doch oft von einem dunkeln Langen und Drängen bewegt und einem unvorgestellten Endziel zugetrieben werden.“ Er weist „zumal auf die weite Sphäre der natürlichen Instinkte hin, denen mindestens ursprünglich die bewußte Zielvorstellung mangle“ (ebd.). Wir begnügen uns mit Husserls Hinweis darauf, daß trotz der Schwierigkeiten einzusehen ist, daß die nicht-objektivierende, d. h. nicht-intentionale Erfahrung des menschlichen Lebens z. B. die Gemüts- und Willenserfahrung auf „eine andere Dimension“ (XXVIII, 340) verweist, als die aus der objektivierenden, intentionalen.

Die angeführte Scheidung der objektivierenden Akte von den nicht-objektivierenden hat nun die Folge, daß das in dem ersten Untersuchungsteil erbrachte Verständnis für das Wachleben das hier auf die nicht-objektivierenden, gemütsmäßigen Erlebnisse bezogene Wachleben nicht unter sich bringen kann. Die Schwierigkeiten, die Husserl für jene Scheidung begegnen, scheinen sich auch auf das offenbar zu erweiternde Verständnis für das Wachleben zu übertragen, daß der nicht-objektivierende, nicht-intentionale Charakter des gemütsmäßigen

Wachlebens mit dem Verständnis für das Wachleben als das objektivierende, intentionale nicht verträgt. Die Frage ist offenbar zu stellen, worin sich die Wachheit des gemütsmäßigen Wachlebens zeigt, wenn das statisch verstandene Wachleben nicht verworfen wird? Woran erkenne ich, daß ich wach bin, während ich vorzüglich gemütsmäßig (fröhlich, traurig ...) lebe und die Gemütslebnisse (Freude, Trauer ...) nicht als die intentionale Leistung des objektivierenden Wachlebens angenommen werden können?

Wir versuchen, die Fragen zu beantworten, indem wir auf die Wachheit des statisch verstandenen Wachlebens als die Aufmerksamkeit achten, die wir nicht psychologisch, sondern intentionalphänomenologisch kennengelernt haben. Die intentionalphänomenologische Aufmerksamkeit charakterisiert sich im Wachleben nie starr, wobei sie für seine intentionale, objektivierende Wachheit in dem primären, prägnanten Sinn bedeutet. Die Relativierbarkeit der intentionalphänomenologischen Aufmerksamkeit kann den Spielraum für das nicht-objektivierende, gemütsmäßige Wachleben in der Weise ermöglichen, daß dieses sich im Modus der außerprimären, -prägnanten Aufmerksamkeit befindet. Seine Wachheit ist eben an der reinen Aufmerksamkeit erkennbar, die deshalb nicht-objektivierend fungiert, weil sie als die Rezeptivität des Wachlebens verstanden werden kann.

„Dieser phänomenologisch notwendige Begriff der Rezeptivität steht keineswegs in ausschließendem Gegensatz zur Aktivität des Ich, unter welchem Titel alle spezifisch vom Ichpol ausgehenden Akte zu befassen sind; vielmehr ist die Rezeptivität als unterste Stufe der Aktivität anzusehen. Das Ich läßt sich das Hereinkommende gefallen und nimmt es auf“ (EU, 83)? Das Rezipieren des Ich setzt das voraus, was das Ich affiziert. Ferner ist klar, daß „es Unterschiede im Modus der Aufmerksamkeit gibt und dass der Titel der negativen Aufmerksamkeit, des Gegenmodus aller Aufmerksamkeit in der Passivität, Affektion heißt“ (XXXI, 4).

Das passiv-affektiv-leidende Wachleben kann nach Husserls Beispielen so beschrieben werden: Ich finde mich „im Begehren von dem begehrten Objekt angezogen [...] Im Lieben fühle ich mich dem Geliebten zugeneigt, von ihm angezogen, ev. ihm ganz hingegeben, in ihm aufgehend. Im Haß dagegen bin ich zwar auch auf den Gehäßten gerichtet, jedoch von ihm abgestoßen. Dabei verhalte ich mich bald als der Anziehung, bzw. Abstoßung folgend, nachgebend, bald ihr widerstrebend, bald bin ich im Aktverhalten ‚bewegt‘, bald unbewegt; bald bin ich der aktiv ‚sich‘ Bewegende, bald der sich nicht Bewegende. So bin ich z. B. in der passiven Trauer ‚versunken‘, in einer starren, bewegungslosen Trauer, in einer reinen Passivität. Oder ich bin von einer leidenschaftlichen Trauer erfüllt, als einer ‚Gemütsbewegung‘ und doch passiv; oder auch bewegt tätig mich haltend in

beherrschter Trauer usw.“ (IV, 98). Oder: „Es regt sich ein sinnlicher Trieb, der Trieb etwa zu rauchen, ich greife zur Zigarre und zünde sie an, während meine Aufmerksamkeit, meine Ichtätigkeit, ja mein bewußtes Affiziertsein ganz wo anders ist: mich regen Gedanken an, ich folge ihnen nach, ich verhalte mich zu ihnen aktiv prüfend, billigend, mißbilligend etc.“ (IV, 338); hier macht uns Husserl auf „unbewußte’ Ichaffektion und Reaktion“ (ebd.) aufmerksam. „Das Affizierende geht auf das Ich, aber nicht auf das wache, auf das Ich der ‚bewußten’ Zuwendung, Beschäftigung etc.“ (ebd.).

Wir halten fest, daß das passiv-affektiv-leidende Wachleben, das wir durch die Enthüllung der Urgewohnheit des menschlich gemütsmäßigen Lebens in der Analogie zu den doxisch-logischen Akten als objektivierenden phänomenologisch zu zeigen versucht haben, zwar als das rezipierende angesehen werden kann. Wir müssen uns vielmehr die Aufgabe vornehmen, dem weiter nachzugehen, was vor und zu der Rezeption vorgegeben ist. Das bedeutet zugleich, daß wir auf die genetisch-phänomenologische Dimension des objektivierenden wie nicht-objektivierenden Wachlebens eingehen müssen, wobei die Frage sich danach richtet, wie das Leben vor seiner Wachheit sich konstituiert und dementsprechend die vor dem Wachleben konstituierten Vorgegebenheiten enthüllt werden können. Kurzum: Wie kommt es, daß es das Bewußtseinsleben gibt?

2.2 Der statisch-phänomenologisch verstandene schlafende Bewußtseins hintergrund als genetisch-phänomenologisch zu verstehendes Bewußtseinsvorfeld

Es handelt sich nun um den genetisch-phänomenologischen Schlaf im weiteren Sinn, auf den wir uns vom letzten Paragraph hergeleitet sehen, indem wir die Aufgabe, dem, was vor und zu der Rezeption des Wachlebens vorgegeben ist, nachzugehen, hier ausführen wollen. Die vor-rezeptive Erfahrungssphäre muß als der passive Weltboden, „als universaler Boden [...] [als] ein Boden universalen passiven Seinsglaubens“ (EU, 24) fungieren, der dafür verantwortlich sein kann, wie es kommt, daß es das wache Bewußtseinsleben gibt. Offenbar liegt unsere Aufgabe konkret darin, die vor-rezeptive Erfahrungssphäre zu enthüllen. Dies tun wir dadurch, den statisch-phänomenologisch verstandenen schlafenden Bewußtseins hintergrund als das genetisch-phänomenologisch zu verstehende hyletische Bewußtseinsvorfeld zu zeigen.

Wir wenden uns an Husserls *Erfahrung und Urteil*, um uns an die vor-rezeptive Erfahrungssphäre anzunähern. „Unter Urteil im Sinne der traditionellen Logik ist freilich immer das prädikative Urteil verstanden, das Urteil, das seinen sprachlichen Niederschlag in der Apophansis, im Aussagesatz findet“ (EU, 62). Hingegen will Husserl zeigen, „daß auch

schon bei jeder vorprädikativen vergegenständlichenden Zuwendung zu einem Seienden im weiteren Sinne von einem Urteilen gesprochen werden muß“ (ebd.).

Der Fehler der traditionellen Logik läßt sich in der folgenden Beschreibung von Husserl ablesen. „Das naive Bewußtsein, das durch alle die Perspektiven, Abschattungen usw., in denen in der Wahrnehmung der Gegenstand erscheint, auf diesen selbst in seiner Identität gerichtet ist, hat nur immer das Ergebnis dieses Tuns im Blick, den Gegenstand als so und so wahrnehmungsmäßig sich explizierenden. [...] So wird es das Wahrnehmen, Betrachten als ein Erleiden, als ein passives Verhalten anzusehen geneigt sein, und dieser Passivität des Hinnehmens von vorgegebenen Gegenständen als Aktivität nur die Praxis im engeren Sinne gegenüberstellen, das handanlegende Umgestalten der vorgegebenen Dinge, sowie das Erzeugen von prädikativen Sätzen, die dann als objektive Gebilde, Erzeugnisse dastehen“ (EU, 61).

Aber für Husserl „ist das Erfassen, z. B. wahrnehmendes Betrachten des vorgegebenen sinnlichen Substrates, schon eine Aktivität, eine Erkenntnisleistung unterster Stufe“ (EU,60). Das bloße „Wahrnehmen, in dem wir den Blick an dem vorgegebenen, affizierenden Gegenstand hin und her wandeln lassen“ (ebd.), erweist sich schon „als unsere Leistung, als ein Tun und nicht als ein bloßes Erleiden von Eindrücken“ (ebd.). Dafür können „wir auch bereits von einem Urteilen sprechen“ (EU, 62), wobei Husserl „die Gesamtheit der objektivierenden (vergegenständlichenden) Ichakte“ (EU,63) im Blick hat. Versteht „sich das vorprädikative Urteilen als eine niedere Stufe der Aktivität des Ich (als Stufe der Rezeptivität), des wahrnehmenden Betrachtens, Explizierens usw.“ (ebd.), so muß in der Rezeptivität des Ich ein Komponent, d. h. „das bloße Bewußthaben in originalen Erscheinungen (welche Gegenstände in originaler Leibhaftigkeit darstellen)“ (EU,83) noch beachtet werden. „In dieser Art ist uns je ein ganzes Wahrnehmungsfeld vor Augen gestellt – schon in purer Passivität“ (ebd.). Der Begriff der Passivität „ist der der rein affektiven Vorgegebenheit, des passiven Seinsglaubens, in dem noch nichts von Erkenntnisleistung ist: der bloße ‚Reiz‘, der von einem umweltlichen Seienden ausgeht, wie z. B. das Hundegebell, ‚das eben an unser Ohr dringt‘, ohne daß wir ihm bereits Aufmerksamkeit geschenkt und uns ihm als thematischem Gegenstand zugewendet haben“ (EU, 61).

„Das Wahrnehmen, die wahrnehmende Zuwendung zu einzelnen Gegenständen, ihre Betrachtung und Explikation, ist bereits eine aktive Leistung des Ich. Als solche setzt sie voraus, daß uns schon etwas vorgegeben ist, dem wir uns in der Wahrnehmung zuwenden können. Und vorgegeben sind nicht bloß einzelne Objekte, isoliert für sich, sondern es ist immer ein Feld der Vorgegebenheit, aus dem sich einzelnes heraushebt und sozusagen zur

Wahrnehmung, zur wahrnehmenden Betrachtung ‚reizt‘. Wir sagen, das, was uns zur Wahrnehmung reizt, ist vorgegeben in unserer Umwelt, aus ihr her uns affizierend“ (EU, 74). Offenbar ist der statisch-phänomenologisch verstandene schlafende Bewußtseins hintergrund in Betracht zu ziehen, um die vor-perzeptive Erfahrungssphäre zu enthüllen. Gezeigt wurde, daß das Wachleben das Wachbewußtsein ist, das sich phänomenologisch in der Intentionalität charakterisiert, die immer als die Horizontintentionalität zu verstehen ist. Das heißt, daß das Wachbewußtsein immer als das Horizontbewußtsein fungiert.

Klar ist, daß die Entdeckung des Horizontbewußtseins zugleich die Entdeckung des Bewußtseinshorizontes mit sich bringt. „In jedem aktuellen cogito richtet sich ein von dem reinen Ich ausstrahlender ‚Blick‘ auf den ‚Gegenstand‘ des jeweiligen Bewußtseinskorrelats“ (III/1, 189), während der diese aktuelle Wachheit umgebende Bewußtseinshorizont besagt, „daß nicht in jedem Erlebnis diese vorstellende, denkende, wertende [...] Ichzuwendung zu finden ist, dieses aktuelle Sich-mit-dem-Korrelatgegenstand-zu-schaffen-machen, Zu-ihm-hin-gerichtet-sein [...], während es doch Intentionalität in sich bergen kann. So ist es z. B. klar, daß der gegenständliche Hintergrund, aus dem sich der cogitativ wahrgenommene Gegenstand dadurch heraushebt, daß ihm die auszeichnende Ichzuwendung zuteil wird, wirklich erlebnismäßig ein gegenständlicher Hintergrund ist. D. h. während wir jetzt dem reinen Gegenstand in dem [M]odus ‚cogito‘ zugewendet sind, ‚erscheinen‘ doch vielerlei Gegenstände, sie sind anschaulich ‚bewußt‘, fließen zu der anschaulichen Einheit eines bewußten Gegenstandsfeldes zusammen. Es ist ein potentielles Wahrnehmungsfeld in dem Sinne, daß sich jedem so Erscheinenden ein besonderes Wahrnehmen (ein gewahrendes cogito) zuwenden kann.“ (ebd.) „Vielmehr impliziert jede Aktualität ihre Potentialitäten, die keine leeren Möglichkeiten sind, sondern inhaltlich, und zwar im jeweiligen aktuellen Erlebnis selbst, intentional vorgezeichnete, und zudem ausgestattet mit dem Charakter vom Ich zu verwirklichender. [...] Jedes Erlebnis hat einen im Wandel seines Bewußtseinszusammenhangs und im Wandel seiner eigenen Stromphasen wechselnden *Horizont* – einen intentionalen Horizont der Verweisung auf ihm selbst zugehörige Potentialitäten des Bewußtseins“ (I, 82).

Halten wir daran fest, daß der Bewußtseinshorizont die mannigfaltigen Möglichkeiten zum Erwachen bedeutet und das prägnante Wachbewußtsein sich selbst als eine aus ihm erwachte, verwirklichte, hervorgetretene herausstellt, dann gilt es uns, den Bewußtseinshorizont als die ursprungsfundierende, vor-rezeptive Erfahrungssphäre zu betrachten, worin mannigfaltige „Erlebnisse des Aktualitätshintergrundes der Art wie Gefallens,regungen‘, Urteilsregungen, Wunschregungen usw. in verschiedenen Stufen der Hintergrundsferne“ (III/1, 189) sind. „In

gewissem allgemeinen Sinn richtet sich zwar überall das Ich auf das Objekt, aber im besonderen Sinn geht mitunter ein vom reinen Ich vorschießender Ichstrahl auf das Objekt hin, und kommen von diesem gleichsam Gegenstrahlen entgegen. [...] Das reine Ich lebt nicht nur in einzelnen Akten als vollziehendes, tätiges, leidendes; frei und doch objektiv angezogen geht es von Akt zu Akt fort, es erfährt Reize von den im ‚Hintergrund‘ konstituierten Objekten, ohne ihnen gleich Folge zu leisten, läßt sie sich steigern, an die Bewußtseinspforte klopfen, es gibt nach und ev. auch ‚ohne weiteres nach‘, sich von dem einen Objekt zu dem anderen hinwendend“ (IV, 99).

Wir sehen, daß der statisch-phänomenologisch verstandene schlafende Bewußtseinshintergrund zu der vorprädikativen bzw. vor-rezeptiven Erfahrungssphäre, in der „die Fundierung der prädikativen Evidenzen“ (EU, 22) verwurzelt ist und „der Ursprung des prädikativen Urteils gezeigt werden kann“ (EU, 51), verwandelt ist.

„Wenn von Erfahrung die Rede ist, haben wir also zu unterscheiden zwischen schlichten und fundierten Erfahrungen“ (EU, 54). Angesichts „Spontaneität und Passivität; Aktualität und Inaktualität des Bewußtseins“ (IV,11) zeigt Husserl, wie die „Verflechtungen theoretischer und anderer Akte“ (ebd.) vielfältig sein und sie aufeinander fundieren können. Die Spontaneität des Bewußtseins besagt, daß „wir in den betreffenden Akten in einem vorzüglichen Sinne leben, bzw. auf deren Gegenstände vorzüglich gerichtet“ (ebd.), d. h. wach sind. Jeder Akt, der spontan vollzogen ist, ist nicht ohne den Horizont von den ihn je nach der „verschiedenen phänomenologischen Dignität“ (IV, 13) fundierenden Akten.

Die Spontaneität ist die „herrschende“ (ebd.), in der wir vorzugsweise leben. Die inaktuelle, vollzogene Spontaneität ist die „dienende oder als beiseite, als im Hintergrund verbleibende, also diejenige, in der wir nicht vorzugsweise leben [...] Wir empfangen z. B. eine freudige Nachricht und leben in der Freude. [Wir vollziehen zwar] die Denkakte, in denen sich für uns die Nachricht konstituiert; aber dieser Akt dient nur als Unterlage für den Gemütsakt, in dem wir vorzugsweise leben. [...] [Der Gemütsakt] hat hier die höhere Dignität, es ist der Hauptakt. Es kann auch umgekehrt sein. [...] [W]ir leben dann im theoretischen Bewußtsein [...] aber die Freude verbleibt im Hintergrund [...] wie z. B. in physikalisch-optischen Forschungen ein lebhaftes Gefühl für die Schönheit der auftretenden Erscheinungen“ (ebd.).

Weil es uns aber darauf ankommt, „zu den wirklich letzten und ursprünglichen Evidenzen vorprädikativer Erfahrung zu gelangen, werden wir von diesen fundierten Erfahrungen zurückgehen müssen auf die schlichtesten und dazu allen Ausdruck außer Funktion setzen“ (EU, 56). Wir werden „zurückgeführt auf Gegenstände, welche nicht mehr auf vorgegebene Gegenstände der Art zurückweisen, die ursprünglich durch irgendwelche

theoretischen, wertenden, praktischen Spontaneitäten entsprungen sind; mit anderen Worten: gehen wir der intentionalen Struktur irgendwelcher gegebenen Gegenstände nach und den Rückdeutungen, die bewußtseinsmäßig in Form sekundärer Rezeptivitäten vorliegen, erzeugen wir die Spontaneitäten, welche die betreffenden Gegenständlichkeiten zu voll eigentlicher originärer Gegebenheit bringen, so kommen wir, ev. in einer Reihe von Schritten, auf fundierende Gegenständlichkeiten bzw. Noemata zurück, die nichts mehr von solchen Rückdeutungen enthalten, die in schlichtesten Thesen ursprünglich erfaßt oder erfaßbar sind und auf keine voranliegenden und allererst zu reaktivierenden Thesen zurückweisen, die zum konstitutiven Bestand des Gegenstands Beiträge liefern. Die phänomenologisch in dieser Eigentümlichkeit charakterisierten Gegenstände – gleichsam die Urgegenstände, auf welche alle möglichen Gegenstände ihrer phänomenologischen Konstitution nach zurückweisen – sind die Sinngegenstände“ (IV, 17). „Wir stoßen hier bei dem puren Empfindungsdatum auf eine Vorgegebenheit, die noch vor der Konstitution des Gegenstandes als Gegenstandes liegt“ (IV, 23). Einen solchen methodischen Vorgang, um auf die vorprädikative Erfahrung vorzustoßen, bezeichnet Husserl als den Abbau aller „ihre Ursprünglichkeit überlagernden Idealisierungen“ (EU, 51).

Nach dem „Abbau der die Lebenswelt verhüllenden Idealisierungen“ (EU, 38) stoßen wir auf die Welt vor, die „in passiver Doxa als Ganzes immer schon vorgegeben ist und den Glaubensboden für alles einzelne Urteilen abgibt“ (EU,54). Sie „ist zuunterst gegeben in schlichter Erfahrung, als Welt schlicht sinnlich erfaßbarer Substrate. Jede schlichte Erfahrung, bzw. jede mit dem Seinssinn eines schlichten Substrates ist sinnliche Erfahrung [...] Universale sinnliche Erfahrung, in universaler Einstimmigkeit gedacht, hat eine Seinseinheit, eine Einheit höherer Ordnung; das Seiende dieser universalen Erfahrung ist die All-natur, das Universum aller Körper. So ist in der Welt unserer Erfahrung Natur die unterste, alle anderen fundierende Schichte“ (ebd.). Die Natur, die wir hier im Auge haben dürfen, ist wie erwähnt von allen Idealisierungen, d. h. objektivierenden, sinngebenden Bewußtseinsleistungen reduziert und die Reduktion führt „auf eine Unterstufe alles geistigen Daseins“ (IV,279), sofern Husserl das geistige Ich und seinen Untergrund zur Konstitution der geistigen Welt in Betracht zieht.

„Jeder Geist hat eine ‚Naturseite‘“ (ebd.), die „Ursinnlichkeit [...] die sinnlichen Daten“ (IV, 334). „Das Ich hat immer eine Habe. Die Ursinnlichkeit ist seine Urhabe“ (IV, 335). „Sie bildet die Brücke zum spezifischen Ichsein und Ichleben. Die Unterstufe ist die Stätte der Konstitution einer Welt von Erscheinungen“ (IV, 279). Solche vor-rezeptiv aufweisbaren Sinnesdaten sind „in ihrem eigenen Wesen frei von allen Bewußtseinscharakteren“ (III/1, 192)

und haben „in sich nichts von Intentionalität“ (ebd.), sofern wir sie von dem Bewußtseinsleben aus betrachten und die Bewußtseinsintentionalität als die sie „beseelende“ (III/1, 192; Vgl. 227 und IX, 166), „sinngiebende“ (ebd.), also objektivierende ansehen.

Vom Bewußtseinsleben aus betrachtet bezeichnet Husserl die nicht-objektivierenden, nicht-intentionalen Erlebnisse deshalb als „hyletische oder stoffliche Data, auch schlechthin Stoffe“ (III/1, 194), weil „sie in mannigfaltiger Weise zu Kerngehalten“ werden können, die sich als die „Materie für intentionale Funktionen“ (IX, 192) des Wachbewußtseins darstellen. „Die intentionalen Erlebnisse stehen da als Einheiten durch Sinngebung (in einem sehr erweiteren Sinne). Sinnliche Data geben sich als Stoffe für intentionale Formungen oder Sinngebungen verschiedenen Stufe“ (III/1, 193). Somit werden zwar vom Wachbewußtsein aus die vor-rezeptiven hyletischen Sinnesdaten als die Unbewußten des Wachbewußtseins enthüllt, die „als formlose Stoffe“ (III/1, 193) in der „toten“ (IV, 279) Stille unwach, d. h. schlafen zu bleiben scheinen. Husserl macht uns aber aufmerksam und hier begnügen wir uns mit seinem Hinweis darauf: „In der Sphäre dieser Passivität, dieses von selbst sich Machens oder neu Kommens [...] haben wir eine Ursphäre der Intentionalität, einer uneigentlichen, weil von keiner eigentlichen ‚Intention auf‘ die Rede ist, wozu es des Ich bedarf; aber ‚Vorstellung von‘, Apperzeption ist schon da“ (IV, 335). Der Hinweis geht auf eine passive Vorleistung, die zwar nicht im wach-intentionalen Sinn, aber als vorwach-intentionale, als vorhyletische anzuerkennen ist. Diese Anerkennung erbringt uns den statisch-phänomenologisch verstandenen schlafenden Bewußtseinsvorfeld als das genetisch-phänomenologisch zu verstehende hyletische Bewußtseinsvorfeld.

„Sinnlichkeit in einem engeren Sinne bezeichnet das phänomenologische Residuum des in der normalen äußeren Wahrnehmung durch die ‚Sinne‘ Vermittelten“ (III/1, 193). Dennoch ergibt die „Notwendigkeit des Ausgangs der Analysen von der äußeren Wahrnehmung“ (EU, 66) nicht etwa die Notwendigkeit für das genetisch-hyletische Bewußtseinsvorfeld ausschließlich als das wahrnehmungsmäßige Sinnesfeld. „Im weiteren und im Wesen einheitlichen Sinne befaßt Sinnlichkeit aber auch die sinnlichen Gefühle und Triebe“ (III/1, 193). Das genetisch-hyletische Bewußtseinsvorfeld muß ferner als das Verflechtungsfeld von verschiedenen Ursinnlichkeiten im Auge behalten werden. Die „Weise [lediglich in der sinnlichen Wahrnehmung aufgewiesener] vorprädikativer Evidenz, auf die sie das prädikative Urteilen gründet“ (EU, 68), hat „die traditionelle Logik im Auge“ (ebd.), die Husserl darin kritisiert, daß „bei ihrer Orientierung an der wissenschaftlichen Feststellung und der Tendenz auf Wissenschaft und Wissenschaftslehre die Verflechtungen des erkennenden Verhaltens mit

dem praktischen und wertenden nicht in Frage gezogen wurden, und nicht untersucht wurde, wie ein Urteilen beschaffen ist, das nicht in dieser Weise dem reinen Erkenntnisinteresse dient, sondern dem praktischen im allgemeinsten Sinne, und wie sich auf diesen Bereich des vorprädikativen, auf praktische und Gemütsevidenz die prädikative Evidenz aufbaut. Daß es sich hier um eigene Quellen von Selbstgebung des Seienden handelt, um Erschließung von Bestimmtheiten, die wesensmäßig nur im praktischen Handeln selbst und nicht im bloßen Betrachten statthaben kann, bleibt unbestritten“ (ebd.). Wir stellen von daher nicht nur fest, daß der statisch-phänomenologisch verstandene Bewußtseinshintergrund als das genetisch-phänomenologisch zu verstehende hyletische Bewußtseinsvorfeld erwiesen ist, sondern auch, daß dieses als das „Fundament“ (EU, 53), als die „Grundstruktur“ (ebd.), als die „Grundschiene“ (EU, 67) des Bewußtseins-, also Wachlebens in sich „vielgestaltig“ (EU, 51) ist.

3. Wachen und Schlaf im engeren Sinn

3.1 Das Wachleben als Entladung der schlafenden Lebendigkeit des immanent-hyletisch-affektiven Unbewußtseins

Die genetisch-phänomenologische Epoché erfüllt den Zweck zur Besinnung darüber, daß das Wachleben, das intentional-objektivierende Bewußtsein und die von ihm konstituierte Welt so ausgeschaltet werden können, daß es auf das nicht wach-intentional-objektivierende Leben, wie gezeigt, auf das Unbewußte des intentional-objektivierenden Bewußtseins, das als das genetisch-hyletische Bewußtseinsvorfeld erwiesen ist, reduktiv zurückgeführt werden kann. Wir haben dieses zwar nach Husserl exemplarisch als das wahrnehmungsmäßige Sinnesfeld gezeigt, jedoch in der Tat als das Verflechtungsfeld von verschiedenen Ursinnlichkeiten im Auge behalten, wobei es betont werden muß, daß es sich um die vorprädikative bzw. vor-rezeptive Sphäre des intentional-objektivierenden Bewußtseins handelt.

Wir haben auch noch das Charakteristische der vor-rezeptiven Ursinnlichkeiten angerührt, sind aber darauf nicht eingegangen, deshalb, weil es ein Problem mit sich bringt, das wir hier verfolgen wollen. Die genetisch-hyletischen Sinnesdaten fungieren wie gesagt als Reize und wirken sich affektiv aus. Aber, wer wird affiziert?

Die Antwort darauf scheint es leicht zu geben, indem wir von dem Ich ausgehen, das bewußtseinsmäßig betätigt ist und vor allem die Affektion rezipiert. Es ist das wache Ich. „Ziehen wir das Ich, und zwar nur als rezeptiv sich Betätigendes mit heran, so haben wir in genetischer Analyse zu beachten, daß der rezipierenden Aktion vorangeht eine Affektion. [...] es geht eine Tendenz auf das Ich – dieses reagiert mit der Zuwendung“ (XI, 84). Haben wir

aber nicht eben festgestellt, daß es sich um die vor-rezeptive Erfahrungssphäre handelt, in der die intentional-objektivierende Bewußtseinsleistung schon ausgeschaltet ist, oder besser gesagt, in der sie und das Bewußtseinssubjekt noch abwesend ist? Wie können wir denn das wache Ich, das diese Leistung ausübende Subjekt schon als ein Vorsatz gelten lassen, auf den die Affektion sich richten soll? Unterläuft dem Vorsatz nicht gerade die eigentliche Frage, die uns genetisch-phänomenologisch ursprünglich interessiert? Wie kommt es, daß es das Bewußtsein gibt? Der Vorsatz, das wache Ich selbst ist seiner genetischen Erklärung bedürftig. Die Frage bleibt aber noch unbeantwortet. Wer wird affiziert? Oder, haben wir selbst dieses Wer von vornherein als den Vorsatz der Frage benutzt? Die Affektion muß nicht subjektiv, sondern kann auch subjektlos sein. Aber, sind die hyletisch-affektiven Ursinnlichkeiten, die nicht-subjektiv sein könnten und völlig keinen Adressat bräuchten, nicht eben unsinnig?

Einerseits darf das wache Ich für die Affektion nicht vorgesetzt werden und andererseits muß die Affektion subjektiv bleiben. Der Weg, auf den wir noch gehen können, besteht darin, daß wir von der Affektion ausgehen und ihr subjektiv zuschreiben lassen, wobei diese hyletisch-affektiv-ursinnliche Subjektivität sich darin charakterisiert, daß sie die vor-rezeptive Erfahrung des intentional-objektivierenden Bewußtseins konstituierend, „genauer vor-konstituierend“ (EU, 64) leistet, aber in dieser vorkonstitutiven Leistung nicht aufgeht, sondern schläft, d.h. versunken bleibt. Erst von der Sachlage dürfen wir unsere Aufgabe dann bestimmen lassen, die folglich darin besteht, von der vor-rezeptiven Erfahrungssphäre her zu zeigen, wie die hyletisch-affektiven Ursinnlichkeiten sich entwickeln und so entladen können, daß sie zum Bewußtsein werden.

Die Aufgabe, die wir erfüllen wollen, um das Wachleben genetisch-phänomenologisch, d.i. die Entladung der schlafenden Lebendigkeit des immanent-hyletisch-ursinnlich-affektiven Unbewußtseins zu zeigen, ist in der Tat die Grundfrage der genetischen Phänomenologie von Husserl. Er fragt, wie die vor-rezeptive, vor dem „Erfassen“ affektive „Umgebung“, also das genetisch-hyletisch-affektive Bewußtseinsvorfeld „als ein Bereich der Vorgegebenheit, einer passiven Vorgegebenheit, das heißt einer solchen, die ohne jedes Zutun, ohne Hinwendung des erfassenden Blickes, ohne alles Erwachen des Interesses immer bereits da ist“ (EU, 24), zustande kommt. Es genügt und geht uns hauptsächlich darum, nach Husserl zu erklären, wie solche Vorgegebenheiten zur Abhebung kommen können. Husserls „Modell“ zur Erklärung ist immerhin das wahrnehmungsmäßige „Sinnesfeld“, das „im eigentlichen Sinne noch kein Feld von Gegenständlichkeiten“ (EU, 75) ist. „Es ist dabei noch einmal daran zu erinnern, daß hier die Rede von einem Objekt, einem Gegenstand, eine uneigentliche ist. Denn wie schon mehrfach betont, kann man im Bereich der ursprünglichen Passivität im eigentlichen Sinne

noch gar nicht von Gegenständen sprechen“ (EU, 81). „Denn Gegenstand ist ja, wie schon erwähnt, Produkt einer vergegenständlichenden, ichlichen Leistung, und im prägnanten Sinne einer prädikativ urteilenden Leistung“ (EU, 75). In dem Sinnesfeld ist „von immanenten Daten“ (XI, 129) die Rede.

Husserl geht davon aus, daß das Sinnesfeld „nicht ein bloßes Chaos, ein bloßes „Gewühl“ von Daten [sein kann], sondern ein Feld von bestimmter Struktur, von Abgehobenheiten und gegliederten Einzelheiten“ (EU, 75) ist. Wenn ein Blindgeborener, der eines Tages sehen kann, die Welt im Moment des Sehenkönnens nur chaotisch sehen sollte, dann aber insofern, als wir davon ausgehen, daß er die objektivierende, vergegenständlichende Seherfahrung nie gehabt hat. Das angebliche „Chaos“ der „Eindrücke“ organisiert sich – die Eindrücke [sind] noch keine Gegenstände, [sondern] Reduktionselemente, genetische Urelemente, auf die der Abbau der Intentionalität und ihre Genesis zurückführt.“ „Vorab gegeben und evident ist immer die „fertige“ Struktur der impressionalen Welt mit ihren Einheiten und ihren sie bedingenden Affektivitäten.“ Was heißt aber, daß „mit einem Blick, mit dem bloßen Aufwachen, Öffnen der Augen sofort eine gegliederte impressionale „Welt“ gesehen werden“ (XI, 413) kann? Wie chaotisch und neuartig solche Sinnerfahrung auch immer sein könnte, ist „die Einheit eines Sinnesfeldes“, z. B. des Sehfeldes hergestellt und bereits „ein höheres Stockwerk konstitutiver Leistungen“ (EU, 76). Der Blindgeborene muß im Moment des Sehenkönnens sehen können, daß es sich mit der neu- und fremdartigen Sinnerfahrung z. B. nicht um Töne handelt. Da weist uns Husserl auf die passiv-synthetischen „Verbindungen der Homogenität und Verbindungen der Heterogenität“ (XI, 129) hin. Jedes „Sinnesfeld ist ein einheitliches für sich, eine Einheit der Homogenität“, und gerade deshalb möglich, weil es zu anderen Sinnesfeldern „im Verhältnis der Heterogenität“ (EU, 76) steht.

Wir beschränken uns wie Husserl auf „ein einheitliches Sinnesfeld, wie es in einer immanenten Gegenwart gegeben ist, und fragen wir, wie in ihm überhaupt Bewußtsein eines abgehobenen Einzelnen möglich ist, und weiter, welche wesensmäßigen Bedingungen zu erfüllen sind, damit das Bewußtsein einer abgehobenen Vielheit Gleicher oder Ähnlicher zustande kommt“ (EU, 76). Das „Kontrastphänomen“ ist das „Urphänomen“ der Abhebung. „Jedes in einem Feld für sich Abgehobene ist von etwas abgehoben in ebendiesem Feld“ (XI, 138). Der Kontrast ist die „Abhebung des Ungleichen von einem Boden des Gemeinsamen“ (EU, 77). Ich sehe „z. B. rote Flecken auf einem weißen Hintergrund“ (EU, 76).

Die Gemeinsamkeit liegt in der homogenen Affinität von optischen Sinnlichkeiten und verweist auf das Phänomen der „Verschmelzung“ als „vollkommener abstandsloser Deckung“ (EU, 77) von Sinnesdaten. Sie verschmelzen, wenn es mir z.B. allmählich nah

entgegenkommt, und ich schließlich sehen und feststellen kann, daß es sich dabei um statt noch rote Flecken und weißen Hintergrund eine lange Rocke handelt, die eine schöne Frau trägt. Die verschmelzende Deckung bringt das „Verdrängen“ mit sich, das besagt, „daß eins das andere verdeckt, daß das Verdeckte zur Aufdeckung tendiert, durchbrechend dann das vordem Aufgedeckte verdeckt usw.“ (XI, 130). Mir wird auffällig ihr rotes Haar, das in der „Resonanz“ (XI, 407) mit vorhin gesehenen roten Flecken steht. Es gibt „Ähnlichkeit“ (XI, 129) von beiden, die durch die „Deckung par distance“ (XI, 131) „zur Überschiebung“ (XI, 130) gebracht werden kann. Die „Ähnlichkeitsüberschiebung“ (EU, 77) findet „im vergleichenden Übergang von Verwandtem zu Verwandtem“ (XI, 130) statt und verdankt sich der „Verwandtschaft“ (EU, 77).

Betont werden muß, „daß Ähnlichkeit zwischen den Einzelgegebenheiten kein reales Band“ herstellt. Husserl spricht „von der Art und Weise immanenter Verbindung der Empfindungsgegebenheiten.“ Es muß allerdings gesagt werden, daß die Ähnlichkeit als die Modifikation der Gleichheit betrachtet werden kann. „Die Verwandtschaft oder Ähnlichkeit kann verschiedene Grade haben mit dem Limes vollkommenster Verwandtschaft, der abstandslosen Gleichheit“ (EU, 77). „Die vollkommenste Verwandtschaft oder Ähnlichkeit ist die Gleichheit, also sie macht die stärkste Verbindung der Homogenität“ (XI, 129). „Im Fall der Gleichheit decken sich die Gleichen vollkommen, sie werden „kongruent“, sie werden zu einer unterschiedslosen Einheit“ (XI, 402). Es ist nicht nur eine ähnliche, sondern die gleiche Farbe Rot. Aber „die Homogenität des Feldes ist eine Idealisierung“ (XI, 148). Sinnesdaten bleiben ohnehin in der relativen Verbindung miteinander, d. h. irgendwie in der Verwandtschaft, die „keine reine vollkommene Verschmelzung wie bei der völligen Gleichheit“ ist, aber als graduelle Verschmelzung verstanden werden kann, es sei Nah- oder „Fernverschmelzung“ (XI, 139).

Das Erklärungsmodell, das wir auf ein Sinnesfeld beschränkt haben, um es zu zeigen, wie das Unbewußte zum Bewußtsein kommen kann, gilt als das Grundmodell, das grundsätzlich auch auf „die mehr komplexen Gegebenheiten“ angewandt werden kann. Die Grundeinsicht, die sich dabei Husserl zufolge herausstellen muß, besteht darin, daß „bereits ein ‚Feld‘ von viel komplizierterer Struktur, schon durch synthetische Vereinigung und das Zusammenwirken mehrerer Sinnesfelder konstituiert“ (EU, 79) ist. Eine solche sich vereinigende Synthesis, „Deckungssynthesis“ (EU, 77), welche, „bevor ichliche Aktivität daran [an passiven Vorgegebenheiten] noch irgendwelche sinngebenden Leistungen geübt hat“ (EU, 75), bereits fungiert haben muß, zählt zu den passiven Synthesen. Diese Deckungssynthesis nennt Husserl

„Assoziation“, die „eine zum Bewußtsein überhaupt gehörige, wesensmäßige Form der Gesetzmäßigkeit immanenter Genesis“ bezeichnet.

Allerdings darf Husserls Assoziationslehre nicht mit „durch objektive Induktion zu gewinnender psychophysischer Naturgesetzlichkeit“, „Kausalität“ (EU, 78; XI, 115) assoziiert werden. Die phänomenologische „Assoziation kommt hier ausschließlich in Frage als der rein immanente Zusammenhang des ‚etwas erinnert an etwas‘, ‚eines weist auf das andere hin.‘ Dieses Phänomen können wir nur da konkret zu Gesicht bekommen, wo wir einzelne Abgehobenheiten, einzelne Gegebenheiten als sich heraushebende aus einem Felde haben: das eine erinnert an das andere. Und dieses Verhältnis ist selbst phänomenologisch aufweisbar“ (EU, 78), d. i. „ein Verhältnis, das nicht als naturales gemeint und zu verstehen ist“ (XI, 386). „Es [dieses Verhältnis als Phänomen] gibt sich in sich selbst als Genesis“ (EU, 78): „das eine Glied als weckendes, das andere als gewecktes“ (XI, 121).

Erklärt sich die Frage, wie das Unbewußte zum Bewußtsein kommen kann, durch die so verstandene Assoziation als die Genesis des Bewußtseins, dann können wir offenbar schlichtweg sagen, daß das genetisch-phänomenologische Zustandekommen des Bewußtseins nichts anderes als das Phänomen der Weckung besagt. Diese Weckung verweist uns - wie gesagt - nicht auf eine objektiv, psychophysisch verstandene kausale Ursache, sondern erweckt die Frage nach den „Motiven“ (XI, 386) für das Wachleben als die Entladung der schlafenden Lebendigkeit des immanent-hyletisch-affektiven Unbewußtseins. Sodann kann deutlich werden, wie die Assoziation sich als „einen Kern phänomenologischer Tatsachen“ (XI, 118) darstellen kann, die „den ersten Ausgang für weitere Forschungen bilden“ (ebd.). Und wir können erkennen, „daß sich von hier aus der Zugang zu einer universalen Theorie der Genesis einer reinen Subjektivität eröffnet, und zwar zunächst hinsichtlich ihrer Unterschichte[n] reiner Passivität“ (ebd.), ohne die „sie nicht Subjektivität sein“ (XI, 124) kann.

Überdies erwähnt Husserl: „Das Phänomen der assoziativen Genesis ist es, das diese Sphäre der passiven Vorgegebenheit beherrscht, aufgestuft auf den Synthesen des inneren Zeitbewußtseins“ (EU, 77). Die „konstitutiven Synthesis [...] die Leistungen der Synthesis im inneren Zeitbewußtsein [...] sind die untersten, die alle anderen notwendig verknüpfen. Das Zeitbewußtsein ist die Urstätte der Konstitution von Identitätseinheit überhaupt. Aber es ist nur ein eine allgemeine Form herstellendes Bewußtsein. Was die Zeitkonstitution leistet, ist nur eine universale Ordnungsform der Sukzession und eine Form der Koexistenz aller immanenten Gegebenheiten. Aber Form ist nichts ohne Inhalte“ (EU, 75-76). Jedenfalls bleiben wir darauf aufmerksam, daß wir die Erklärung für das Wachleben als die Entladung

der schlafenden Lebendigkeit des immanent-hyletisch-affektiven Unbewußtseins zwar in der Beschränkung auf das wahrnehmensmäßige Sinnesfeld angeführt haben, aber die sich affektiv auswirkenden Ursinnlichkeiten, die dabei immanent mannigfaltig koexistent sind und zur Motivation für das Wachleben beitragen können, nicht aus dem Auge verlieren dürfen.

3.2 Die schlafende Lebendigkeit des immanent-hyletisch-affektiven Unbewußtseins

Dieser Paragraph kann als eine Fortsetzung des letzteren gelten, sofern unsere Absicht, das Wachleben als die Entladung der schlafenden Lebendigkeit des immanent-hyletisch-affektiven Unbewußtseins zu zeigen, offenbar nicht konkret in Erfüllung gegangen ist. Das Wachleben ist seiner genetisch-phänomenologischen Gesetzmäßigkeit und Ordnungsform nach aufgezeigt. Die Frage, worin die sich entladende Lebendigkeit sich ausweisen kann, ist aber unbeantwortet zurückgeblieben, erhält insofern eine besondere Bedeutung, als wir sie da aufnehmen, wo wir auf den Schlaf im engeren, gewöhnlichen Sinn eingehen wollen. Wie läßt sich denn zeigen, daß der Schlaf, die statisch verstandene Bewußtlosigkeit genetisch-phänomenologisch betrachtet nicht nichts bedeutet, sondern lebendig ist?

Die Beschränkung auf das wahrnehmungsmäßige Sinnesfeld werden wir nach wie vor nicht vermeiden, lenken unsere Aufmerksamkeit aber auf dieses als das Gegenwartsfeld, in dem - wie erwähnt - mannigfaltige immanent-hyletisch-affektive Sinnesdaten koexistent sind. Wenn uns Husserl vor allem noch „auf das Urphänomen der Sukzession [...] auf eine urordnende Leistung des Zeit konstituierenden Bewußtseins“ (XI, 135) hinweist, dann dürfen wir diese Urordnung nicht etwa als eine äußere Beziehung zwischen den Sinnesdaten, die aufeinander folgen, verstehen. Husserl will uns darauf aufmerksam machen, „daß diese Ordnung alles Diskreten in sich selbst eine kontinuierliche ist, die in ihrer Stetigkeit durch alles als Einheit für sich Abgehobene hindurchgeht. Mit ander[e]n Worten[:] [J]edes abgehobene Datum steht nicht nur äußerlich zu anderen in lebendigen Beziehungen der Sukzession. Vielmehr es hat in sich selbst einen inneren synthetischen Aufbau, und zwar ist es in sich selbst eine Kontinuität der Folge.

Diese innere Kontinuität ist das Fundament einer kontinuierlichen inhaltlichen Verschmelzung, Nahverschmelzung“ (XI, 140), wobei wir andererseits nicht aus dem Auge verlieren dürfen, daß „wir nicht immerzu und alle Daten in einer Kettung, in einer identischen linearen Ordnung [haben], sondern es können verschiedene Reihenverkettungen, und verschiedene zugleich, sich ursprünglich bilden“ (XI, 136). Durchaus ist möglich, daß ein Sinnesdatum in einem Sinnesfeld abgehoben auftritt, während vielfältige andere zu dem Durchbruch, sich abzuheben, d. h. um zum Bewußtsein zu werden, nicht gekommen sind, sondern in der kontrastlosen Verschmelzung verbleiben. Schließlich kann zur Kenntnis

genommen werden, daß das Sinnesfeld als Gegenwartsfeld sich selbst unabhängig von der „Koexistenzordnung“ (XI, 139) für Sinnesdaten in der Sukzession befindet.

„Die Universalität der sukzessiven Ordnungsform sagt: Sämtliche Koexistenzen bilden in jedem lebendig strömenden Gegenwartsfeld eine einzige Ordnung der Aufeinanderfolge. Greifen wir irgendein Sinnesfeld, also ein Feld koexistenter Homogenität heraus, so ist sein Bestand an Daten ein Bestand von konkret seienden Daten: konkret nicht nur hinsichtlich der momentanen Koexistenz, die nichts für sich sein kann, sondern auch hinsichtlich der Sukzession. Was sich als seiendes Datum konstituiert, und als abgehobenes für sich, das konstituiert sich als fortwährendes, eventuell jetzt anfangendes, eine Weile dauerndes und aufhörendes“ (ebd.). „Eine konkrete Einheit, die eines immanenten Datums, ist nur denkbar als Kontinuität des Inhalts in und vermöge der Kontinuität einer Extension, einer Dauer“ (XI, 141).

Wir dürfen unsere Aufgabe demzufolge bestimmen und darin sehen, vom Wachleben, d. h. genetisch-phänomenologisch von einer immanent-hyletisch-affektiven Abgehobenheit ausgehend danach zu fragen, wie diese als ein sich konkreszenierendes Kontinuum zum Unbewußten des Bewußtseins werden kann, wobei wir daran festhalten müssen, daß es darum geht, das Unbewußtwerden nicht von der ichlichen Wachaktivität her, sondern von der vorichlichen, vor-rezeptiven Sphäre des Bewußtseins her zu erklären, vor allem darum, das immanent-hyletisch-affektive Unbewußtwerden im Betreff der Bewußtlosigkeit des wachen Ich zu erklären. Wie läßt sich nämlich erklären, daß die vorichlichen, vor-rezeptiven Ursinnlichkeiten sich überhaupt nicht mehr so affektiv auswirken, daß sie die Rezeptivität als die niederste Wachaktivität nicht erreichen können? Allerdings wollen wir wie gesagt hauptsächlich zeigen, wie es zu verstehen ist, daß der Schlafende noch lebendig ist.

Ein immanent-hyletisches Sinnesdatum, das in einem Sinnesfeld abgehoben ist und dem das wache Ich sich zuwendet, ist nicht konkret verständlich ohne seine „affektive Kraft“ (EU, 79); seine Lebendigkeit bleibt als eine Abstraktion, wenn es als eine Abgehobenheit nur angesichts der Gesetzmäßigkeit in Betracht gezogen wird. Die Ursinnlichkeiten fungieren als Reize und wirken sich affektiv aus; sie sind Affektivitäten. Was unsere obengenannte Aufgabe angeht, heißt die Frage: „Gibt es nicht gesetzmäßig hemmende, schwächende Gegenpotenzen, welche, indem sie Affektion nicht mehr aufkommen lassen, auch das Zustandekommen für sich bestehender Einheiten unmöglich machen, Einheiten, die also ohne die Affektion überhaupt nicht zustande gekommen wären“ (XI, 153)? Das immanent-hyletisch-affektive Sinnesdatum ist im Sinnes-, also Gegenwartsfeld abgehoben und diese Abgehobenheit ist nur als das sich konkreszenierende Kontinuum zu verstehen. Insofern nehmen wir nach Husserl den Ausgang

„von der lebendigen Gegenwartssphäre“ (XI, 154), um „in die Sphäre der Vergessenheiten [...] des Unbewußten“ (ebd.) einzudringen. Die Kontinuerlichkeit des Sinnesdatums bedeutet dann, daß es sich weiter so abwandeln kann, daß es von der Rezeption des wachen Ich zurücktritt, d. h. unbewußt wird. Aber die Frage ist: „Wie rücken im ursprünglichen Zeitfluß alle Erscheinungsweisen von allem Erscheinenden in ein unterschiedloses Null, in eine Leere zusammen, in der alles Erscheinende, wie die Erscheinungen selbst, unterschiedslos bleibt“ (XI, 389)? Der Prozeß des Unbewußtwerdens ist uns bekannt. „Jedes konkrete Datum der lebendigen Gegenwartssphäre versinkt, wie wir wissen, in die phänomenale Vergangenheit, unterliegt der retentionalen Wandlung“ (XI, 167). Worauf wir hier achten müssen, ist die Affektivitätswandlung des im Gegenwartsfeld abgehobenen Sinnesdatums. Husserl gilt es im Bezug auf das Retinieren, das primäre Erinnern als das Noch-im-Griff-Behalten, „daß der Ausdruck Frische auch auf das Affektive sich bezieht“ (XI, 169). Ich bin z. B. zwar unterwegs nach Hause, die fröhliche Atmosphäre einer Party ist mir aber noch frisch erhalten. Das urimpressionale Sinnesdatum, das soeben retiniert, behält „die affektive Kraft“ (ebd.) zwar noch frisch, „aber nicht unvermindert“ (ebd.). „Es geht dann die Strecke der frischen Retention stetig über in eine Strecke leerer Retention“ (ebd.). Die affektive Kraft des Sinnesdatums sinkt, so sagt Husserl, „unaufhaltsam“ (XI, 167) ab. Die Konsequenz ist klar, daß das Sinnesdatum „notwendig in das affektive Nullgebiet, dem es sich einverleibt“ (ebd.), führt. „Alle Sonderaffektionen sind im Nullstadium in eine ungeschiedene Gesamtaffektion übergegangen“ (XI, 171). Das heißt: „Was sich konkret, mit den und den inneren Unterschieden und äußeren Abhebungen konstituiert hatte, zunächst in einer Einheit der Urimpression, wird immer unklarer, es verliert die Unterscheidungen und Abgehobenheiten. [Es sei denn], daß die affektive Kraft, die ihnen und dem Ganzen zukommt, sich im Prozeß beständig mindert“ (XI, 169); „unaufhaltsam verarmt der gegenständliche Sinn an inneren Unterschieden, entleert sich also in gewisser Weise“ (XI, 170).

Die Frage: „Was bleibt übrig“ (ebd.)? beantwortet Husserl so: „Das Ende ist eine Leervorstellung, die ihr Vorgestelltes völlig unterschiedslos vorstellt, das den ganzen Reichtum innerlich abgehobener Eigenheiten verloren hat, den die Urimpression gestiftet hatte. [...] Das Ende ist also völlige Unterschiedslosigkeit, Unterschiedslosigkeit aus völliger affektiver Kraftlosigkeit“ (ebd.). Insofern erklärt sich, warum Husserl „den retentionalen Prozeß auch als Prozeß der Verneblung“ (XI, 169), der „Verarmung“ (D14, 30) bezeichnet. Das Sinnesdatum in dem affektiven Nullgebiet, das Unbewußte ist „nicht nichts“ (XI, 167), „keineswegs ein Nichts. Ein Nichts nur an affektiver Kraft und damit an denjenigen Leistungen, die eben eine positiv wertige Affektivität (über den Nullpunkt) voraussetzen. Es

handelt sich also nicht um ein Null nach Art eines Null der Intensität qualitativer Momente“ (ebd.). Stellen wir ferner fest, daß „zu jeder Gegenwart ein Hintergrund oder Untergrund von Unlebendigkeit, von affektiver Wirkungslosigkeit (Null)“ (XI, 168) gehört, dann müssen wir offenbar festhalten, daß es sich um „ein affektives Phänomen“ (XI, 171), nicht um „ein Phänomen wirklichen Verlustes an gegenständlichen Unterschieden“ (XI, 172) handelt.

Wir haben beschrieben, wie ein im Sinnesfeld abgehobenes, bewußtes Sinnesdatum unbewußt wird und der Prozeß des Unbewußtwerdens des Bewußten vorichlich, vor-rezeptiv erklärt werden kann. Der retentionale Prozeß charakterisiert sich als ein phänomenaler Prozeß der Abnahme der immanent-hyletisch-ursinnlichen Affektion. Das einst abgehobene, bewußte Sinnesdatum verwandelt und versinkt als das Unbewußte, das „Sedimentiertsein in starrer Ruhe“ (D14, 3), „in das Reservoir aller Null“ (ebd.), wobei wir uns in Erinnerung rufen müssen, daß hier der gesamte Umstand sich auf das Unbewußte des Bewußtseins bezieht. Die Frage, die wir vor Augen haben wollten, ist, wie der beschriebene Prozeß als das Einschlafen gezeigt werden kann, das als Übergang zur Bewußtlosigkeit des wachen Ich führt.

Das wache Ich schläft ein und geht in den Schlaf als Bewußtlosigkeit über. Hierbei erinnern wir uns an die Passagen über den Schlaf als die Weltverschlossenheit, wo wir versucht haben, nach Husserl zu zeigen, wie das wache Ich durch das willenshafte, jedoch unwillkürliche Fallenlassen seiner Bewußtseinsaktivitäten einschlafen und zum Schlaf übergehen kann, wobei wir noch erwähnen wollen, daß das so verstandene Fallenlassen in dem schlafenden Bewußtseinsuntergrund gesehen werden kann, wo wir nach Husserl gezeigt haben, daß das Retinieren kein Akt, sondern eine der drei konstitutiven Strukturiertheiten der intentionalen Bewußtseinsaktivität ist. Das retentionale Vergehen, Vergessen, Verschwinden fungiert ohne mein Zutun. Die intentionale Bewußtseinsaktivität drückt sich immer als das willenshafte Interesse des wachen Ich aus. Wie ist aber vorstellbar, daß das unwillkürliche Fallenlassen derartigen wachen Wollens auch da plausibel gemacht werden kann, wo es nun um den retentionalen Prozeß der immanent-hyletisch-ursinnlichen Affektion geht, die vorichlich, vor-rezeptiv, d. h. keine intentional-objektivierende Bewußtseinsaktivität ist? Wie ist vorstellbar, daß die affektiven Ursinnlichkeiten auch als willenshafte angesehen werden können? Oder haben wir einen Parallelismus in jener Frage vorentschieden? Doch versucht Husserl, wie wir es in seinem unveröffentlichten Manuskript D14 (S. 38-41) sehen können, tatsächlich, auf diese Art und Weise das Einschlafen und den Schlaf im engeren Sinn genetisch-phänomenologisch zu erklären.

„Im Tagleben ist mir vertraut die Ständigkeit des Aktlebens, des bald auf das oder jenes Gerichtetseins, sich dabei beschäftigen, von dem oder jenem Affizierenden angezogen werden, mich hinwenden usw.“ (D14, 38). Das mir so vertraute tagtägliche Wachleben läßt sich nach Husserl in „eine Dimension“ (D14, 39) zum Ausdruck bringen, „die intensitätsartig ist, eben die das positive Wollen auszeichnet: auf etwas hinauswollen, verwirklichen wollen in ‚angespannter‘ Energie, obschon die Spannung ihre wechselnde Größ[e] hat und es selbst wieder eine Sache solchen Willens ist, die Größ[e] der Energie zu steigern. Demgegenüber das ‚lass fahren dahin, lass fahren‘, das die Willenszielung fahren lassen, das auf etwas hinstreben, auf etwas hin sich anspannen und durch Willensanspannung dem Ziel näher kommen, ev. bis zur Verwirklichung – dass dergleichen überhaupt gelassen wird; das Willensich wird in einem bestimmten Sinne passiv“ (D14, 39).

„Einschlafend ‚stelle ich immer mehr meine Aktivität ein‘ [...] ich lasse mein Interesse ‚ruhen‘, sinken, ich lasse meine ‚Gedanken‘ wandeln [...] ich spiele nicht etwa mit Gedanken, es sei denn als Einleitung dazu, darin müde zu werden oder meine steigende Müdigkeit – das ist mein fallendes Beteiligtsein – zu befördern“ (D14, 38). Derartige Beförderung geschieht mir z. B. auch bei einem Vortrag oder bei einer Zugfahrt. „Dieses Sinkenlassen und im Sinken, Fahrenlassen der Willenspositivität, das als universales stetiges (nicht im Auf und Ab eines Aufschnellens und wieder Sinkenlassen der Positivität meines Wollens und Tuns) gedacht ist der Modus des eben noch wachen aber einschlafenden Lebens“ (D14, 40). „Dieser Modus des total in allem Wollen ineins das Interesse, die Ichbeteiligung sinken Lassens ist ein Modus, der weil er nicht die vereinzelte Willensenergie modalisiert, sondern das gesamte Willensleben ineins, vielmehr als Modus des Ich selbst in der Weise seines zeitweiligen Lebens anzusprechen ist“ (D14, 39). Wer aber „in der Hoffnung“ (D14, 40) versucht, „durch Ablenkung leichter dahin zu kommen meine Willensbeteiligung ansinken zu lassen“ (ebd.), so heißt das „eine Methode und eine nicht gerade glückliche, des Einschlafenwollens“ (ebd.). „Das normale Einschlafen ist willentlich nur als sich etwa hinlegen – aber in der Erwartung, dass in der Müdigkeit das eben von selbst eintreten werde, was normalerweise zu erwarten ist, kontinuierlich mehr oder minder schnelles Absinken der Willensstärke“ (ebd.). Soweit ist das Einschlafen bezüglich der Bewußtseinsaktivität zusammengefasst.

Dann sagt Husserl, „daß diese Umkehrung der Willensaktivität oder Positivität in Passivität, Negativität auch die Affektion betrifft. Ihre Anziehungskraft sinkt mit, im Fahrenlassen lasse ich auch das Affizierende fahren, entspanne ich mich, bin ich im Modus des total sich entspannenden Interesses; so verlieren auch die Affektionen ihre korrelative Spannung des

Appells“ (D14, 41). „Im Einschlafen bin ich noch affiziert, aber alle Affektionskraft sinkt und wenn ich auch noch nachgebe, so ist die Intensität der Zuwendung, des von dem Affizierenden Angezogenenseins, schwach und selbst abfallend, so in allem und von mir aus kein Kraftzuschuß als aktive Intention, der auf ein Näherkommen, auf ein Verwirklichen“ (D14, 39) hinaus ist.

„Auch innerhalb des Lebens in wacher Positivität haben wir Unterschiede der affektiven Stärke und der Aktivität der verwirklichenden Beschäftigung, und haben wir im einzelnen auch das Absinken-’lassen’ des Interesses und affektiven Bereiches, obschon zugunsten anderer Interessen“ (D14, 41). Aber: „Das Eigentümliche des Einschlafens ist also die Universalität des Passivwerdens des Ich als Interesse-ich; und so ist es ein bedeutsames Totalphänomen des ichlichen Lebens, also des willensmäßigen Lebensmodus, bezw. [sic.] der strömenden Lebensgegenwart, in der das Ich einen total einheitlich negativen Interessenmodus hat“ (ebd.). „Dies sind die [Ü]bergangsphänomene zum Schlaf: Schlaf selbst ist der Limes dieses Modus, der Limes totaler Affektionsentspannung und Aktionslosigkeit, der Willenslosigkeit, Willensentspanntheit“ (ebd.). „Da ist“, so sagt Husserl, „von einem Schwinden der Welt [...] von einem Schwinden der Mannigfaltigkeit von Weltgegenständlichkeiten, Weltvorkommnissen [...] und zwar nicht von blossen Schwinden der Wahrnehmungsgegenwart [...] sondern [vom Schwinden] der Weltgegenwart [...] [vom Schwinden] des Daseins von Weltlichen“ (AVI14, 13) die Rede. „Dabei ist nicht gesagt, dass meine Willenshabitualität, meine bleibenden Willensrichtungen verloren gegangen sind. Ich bin als verharrendes Ich noch derselbe, aber mein Erlebnisstrom, mein immanent zeitigendes Leben hat mit dem Einschlafen vom Ich her sich gewandelt, es geht in einem Limes des Wachmodus der Willensspannung über, der selbst nicht direkt erfahrbar ist, weil jedes Erfahren selbst ein Modus der wachen Aktivität ist“ (D14, 41). Das Ich schläft ein und ist in den Schlaf als Bewußtlosigkeit übergegangen.

Wir halten fest, daß der Schlaf im engeren Sinn die Bewußtlosigkeit einerseits, d. h. von der ichlichen, wachaktiven Seite her als die Aktionslosigkeit und andererseits, d. h. von der vorichlichen, vorrezeptiven Seite her als die Affektionslosigkeit besagen kann. Wir müssen aber sehr darauf aufpassen, nicht in einem Irrtum anheim zu fallen, der darin besteht, daß die Affektionslosigkeit deshalb verursacht wird, weil das wache Ich, das durch das beschriebene Fallenlassen in die Aktionslosigkeit versinkt, sich Ursinnlichkeiten nicht mehr zuwendet, so daß diese ihre affektive Kraft einbüßen müssen. Dieses Denken unterwirft die Ursinnlichkeit ohnehin noch dem Vorsatz vom wachen Ich.

Wir können genetisch-phänomenologisch betrachtend die Aktionslosigkeit eigentlich nur auf die Affektionslosigkeit zurückgeleitet verständlich machen. Wir haben gezeigt, daß ein analoges Fallenlassen in den immanent-hyletisch-affektiven Ursinnlichkeiten konstitutiv aufgewiesen werden kann. Die Aktionslosigkeit beruht darauf, daß keine Sinnesdaten ihre affektive Kraft noch auswirken können, um sich zur Rezeption als der niedersten Aktion aufzudrängen. In diesem Sinne schläft das Ich in der Affektionslosigkeit und der Aktionslosigkeit. Scheint es je eindeutiger zu sein, daß der Schlaf Weltverschlossenheit besagt, weil wir weder die erscheinende Welt noch das Erscheinen der Welterscheinung im (traumlosen) Schlaf haben, scheint die Frage desto schwieriger zu beantworten, was die schlafende Lebendigkeit noch heißen kann. Es scheint, daß der Schlafende nicht noch irgendetwas haben kann, sondern überhaupt nichts.

Eine zwar analog andeutende, aber aufschlußreiche Antwort auf die Frage, was die schlafende Lebendigkeit heißen kann, können wir darauf beziehen, daß Husserl erklärt, wie „der Einsatz der Zuwendung, des Aufmerkens auf das Seiende ein tendenziöses Verhalten, ein strebendes, ins Spiel setzt“ (EU, 86).

Nämlich „wirkt sich die Tendenz in einem mannigfachen ‚Tun‘ des Ich aus. Sie geht darauf, die Erscheinung (Darstellung), die das Ich von dem äußeren Gegenstande hat, in andere und wieder andere ‚Erscheinungen vom selben Objekte‘ überzuführen. Sie bewegt sich in der geschlossenen Mannigfaltigkeit ‚möglicher Erscheinungen‘. Sie erstrebt immerfort neue Erscheinungsveränderungen, um sich den Gegenstand allseitig zur Gegebenheit zu bringen. Gerichtet ist sie dabei auf das eine identische Objekt, das sich in all den Erscheinungen ‚darstellt‘, denselben Gegenstand von der Seite und von jener Seite, von näher und ferner; aber die Tendenz geht darauf, das Etwas im Wie der einen Erscheinungsweise zu verwandeln in dasselbe Etwas im Wie anderer Erscheinungsweise. Sie geht auf die ‚Erzeugung‘ immer neuer Erscheinungsweisen“ (EU, 88).

Achten wir darauf, daß jede zur Erscheinung kommende Abgehobenheit -wie gesagt- ihre „Horizonte“ (EU, 87) von immanent-hyletisch-affektiven Ursinnlichkeiten hat, die koexistieren und „ihre Reize“ (ebd.) ausüben, dann scheinen „die Übergänge in die anderen Erscheinungen desselben Objektes“ (EU, 89) von vornherein „praktisch offen“ (ebd.) zu sein; „die Übergangsmöglichkeiten sind praktische Möglichkeiten“ (ebd.), die wir offenbar auf das obengenannte tendenziöse Verhalten und das mannigfache Tun des Ich beziehen können. „Da gibt es also eine Freiheit des Durchlaufens derart, daß ich die Augen bewege, den Kopf bewege, meine Körperhaltung ändere, herumgehe, den Blick auf das Objekt gerichtet usw. Wir nennen diese Bewegungen [...] Kinästhesen. Sie sind Auswirkungen der Tendenzen der

Wahrnehmung, in gewissem Sinne ‚Tätigkeiten‘, obschon nicht willkürliche Handlungen. Ich vollziehe damit (im allgemeinen) keine willkürlichen Akte. Unwillkürlich bewege ich die Augen usw., ohne dabei ‚an die Augen zu denken.‘ Die betreffenden Kinästhesen haben den Charakter von tätigen subjektiven Verläufen“ (ebd.). „Diese apperzeptiven Verläufe als tätige Verläufe sind möglich ohne Zuwendung des Ich. [...] Die Zuwendung ist selbst charakterisiert als ein „ich tue“ (EU, 90), welches sich scheidet von „ein[em] Tun, das kein ‚Ich-tun‘ ist, ein[em] Tun vor der Zuwendung“ (ebd.); noch deutlicher: Es ist „das Ich-tue, das aber, wie gesagt, auch noch nichts von willkürlichem Handeln in sich schließen muß: unwillkürlich bewege ich die Augen, während ich aufmerksam dem Gegenstande zugewendet bin“ (ebd.). Dafür haben wir auch noch das bekannteste Beispiel, daß mein Leib genetisch-phänomenologisch (nicht mendizinisch) bereits erkältet sein muß, bevor ich wachaktiv darauf aufmerksam geworden bin, daß mir die Beine vor Kälte zittern.

Was uns auch gar nicht ungewöhnlich ist, denken wir etwa an die Schlafstellung, die beim Einschlafen und beim Erwachen nicht gleich ist. Wie mein Leib sich inzwischen bewegt hat, geht wie gezeigt nicht auf das wachaktive Willensich zurück. Er bewegt sich ohne mein wachaktives Zutun und da scheint von dem „Leib als Willensorgan“ (IV, 151) im wachaktiven Sinne nicht die Rede sein zu können. Des weiteren haben wir Beispiele wie Schlafwandlung, (traumloses) Schlafreden ect., welche wir demzufolge offensichtlich mit dem Leibphänomen²⁰ zu rechnen haben. Wir konstatieren, daß die schlafende Lebendigkeit als die kinästhetische Leiblichkeit erwiesen ist, wobei wir noch mal betonen, daß wir die schlafende Lebendigkeit, Leiblichkeit nicht als den Ausdruck des wachaktiven Willensich verstehen dürfen.

²⁰ Wir nehmen zur Kenntnis, daß *Das Problem der Leiblichkeit in der phänomenologischen Bewegung* als ein eigener Untersuchungsbereich zu bewerkstelligen ist, und begnügen uns für unser Untersuchungsinteresse damit, den Leib als die schlafende Lebendigkeit, der ursprünglich nicht das wache Bewußtseinsleben Rechnung zu tragen vermag, angedeutet zu haben.

Für Strasser (1983) in jenem Aufsatz endet Husserlscher Leib mit einer idealistischen Kleidung namens Ich-Bewußtsein. „Ich bin ein konstituierendes Bewusstsein. Infolge bestimmter konstitutiver Leistungen verleibliche ich mich; ich *bin* aber nicht ursprünglich Leib.“ (S. 22) Doch, auch der Leib kann generativ-erneuernde Gesichte erhalten nach „geistigen Söhne und Enkel Edmund Husserls“ (S. 35), wie Strasser außer Husserl noch Sartre und Merleau-Ponty bezüglich des Leibproblems in dem Aufsatz darstellt.

4. Die Phänomenologie des Schlafes

4.1 Die Doppeldeutigkeit der Phänomenologie des Schlafes

Mit diesem Paragraph beginnend erinnern wir uns an den parallelen vom ersten Teil, nämlich die Doppeldeutigkeit der Phänomenologie des Wachens. Wir werden eine kurze Zusammenfassung davon anführen, die uns darauf lenkt, zu sehen, wie die Phänomenologie des Schlafes nach Husserl nötig und unvermeidlich doppeldeutig ist. Unsere Aufgabe liegt darin, diese Doppeldeutigkeit zu zeigen, wobei die Phänomenologie des Schlafes mit der des Wachens zusammen eine Funktion für eine Übersicht über die Phänomenologie Husserls erfüllen kann. Damit endet dieser Paragraph jedoch nicht. Aus der Doppeldeutigkeit wird eine Konsequenz gezogen, die zur Frage nach den Motiven der Phänomenologie führt.

Husserls Phänomenologie unterscheidet sich von allen anderen Wissenschaften dadurch, daß sie die Urgewohnheit, die Urdoxa, in welcher unser Weltleben sich vollzieht, zum Thema macht, während diese für die anderen selbstverständlich ist und somit unthematisch bleibt. Die Urgewohnheit, die Urdoxa unseres Weltlebens besagt, daß wir auf Weltseiende, so wie sie uns natürlich gegeben sind, verschießend, geradehin leben, und charakterisiert damit den natürlichen Stil unseres Weltlebens, dessen Durchbruch nicht in Sicht sein kann, weil uns die Urgewohnheit, die Urdoxa an dem Durchbruch hindert, ihn von vornherein unmöglich macht. In ihr ist uns allerdings die Urvertrautheit, der Urglaube daran, was ist, wie es uns gegeben ist, verwurzelt.

Leben wir so naiv, dann leben wir mit der Blindheit für den Boden dessen, was ist. Husserls Phänomenologie ist im Grunde genommen die meditative Übung der phänomenologischen Epoché, durch die die Urgewohnheit, die Urdoxa des natürlichen Weltlebens durchbrochen werden kann. Doch dazu braucht der natürlich Dahinlebende den Willensentschluß, der aus der Willensfreiheit stammen soll. Die phänomenologische Epoché enthüllt weder mehr noch weniger das, was ist, wie es gegeben ist, und gibt die Sachen selbst frei, wie sie sind. Dem Phänomenologen bleibt grundsätzlich nur noch das eine, d. i. das vorurteilsfreie, uninteressierte, reine Zuschauen. Der phänomenologisch intendierte und durch Epoché ermöglichte Durchbruch bringt demnach nichts als die Urgewohnheit, die Urdoxa des natürlichen Weltlebens ans Licht; sie wird uns, den Phänomenologen durchsichtig. Diese dem natürlich Dahinlebenden anonyme Urgewohnheit, Urdoxa wird enthüllt und befreit, und zwar transzendentalphänomenologisch.

Das heißt, daß die Welt, auf die wir dahinlebend verschossen sind, zum Phänomen wird, das korrelativ-konstitutiv von unserem immanenten Bewußtseinsleben getragen wird, das

seinerseits transzendental fungiert. Das Ansichsein der Welt gibt es phänomenologisch nicht. Denn die Weltobjekte sind phänomenologisch nichts als intentionale Bewußtseinskorrelate und gehen reduktiv auf die intentional-objektivierende, transzendental fungierende Bewusstseinsleistung und -konstitution zurück; also kurzum: ego-cogito-cogitatum. Stillschweigend ist aber unbedacht zurückgeblieben, daß das Weltleben das Wachleben ist. Natürlich bin ich schon immer am Wachleben und zweifellos wie gezeigt nicht nur natürlich wach, sondern insbesondere transzendental erwacht, wenn und nur wenn ich die Epoché übe, d. h. phänomenologisiere. Die Phänomenologie des Wachens ist aber dann doppeldeutig und diese Doppeldeutigkeit schließt eine Zirkularität in sich, sofern es offenbar zuzugeben ist, daß das Phänomenologisieren kein Maßgeben ist und selbst zum Phänomen, d. h. an dem enthüllten ego-cogito-cogitatum durchsichtig gemacht werden muß.

Die Doppeldeutigkeit, also die Zirkularität der Phänomenologie des Wachens muß gelöst werden. Zu ihrer Lösung gibt es keinen Königsweg außer dem Weg, der heißt: die Übung der phänomenologischen Epoché. Es muß bedacht werden, ob das Wachleben für das Weltleben flächendeckend sein kann. Weil diese Frage mit einem klaren Nein zu beantworten ist, folgt daraus, daß die Urgewohnheit, die Urdoxa des natürlichen Weltlebens durch ego-cogito-cogitatum nicht erschöpft ist. Sie muß phänomenologisch noch durchsichtiger gemacht, d. h. eingeholt werden, nirgendwo als da, wo das Wachleben, das intentional-objektivierende Bewußtseinsleben nicht im Vollzug ist.

Die Zirkularität löst sich deshalb auf, weil einerseits das wachaktive Bewußtseinsleben durch die konsequente Epoché außer Spiel gesetzt und somit andererseits das unwache, passive Unbewußtseinsleben, d. i. die immanent-hyletisch-affektive Ursinnlichkeit so enthüllt werden kann, daß jenes auf dieses genetisch-phänomenologisch reduziert werden kann. Die Auflösung der Zirkularität verlangt den genetisch-phänomenologischen Aufbau zwischen den beiden, wobei dies von unten auf geschehen muß. Es muß nämlich geklärt werden, wie das ursinnliche Unbewußtseinsleben sich voraktiv, vorkonstitutiv abgespielt haben muß, damit das wachaktive Bewußtseinsleben auf ihm als dem Zugrundeliegenden, dem Substrat, also dem Boden zustande kommen kann. Dabei ist klar, daß das Wachen ohne den Schlaf nicht sein kann.

Die Phänomenologie des Schlafes zeigt, daß die transzendente Subjektivität in dem vorichlichen Unbewußtseinsleben aufgewiesen werden kann, aus dem das wachaktive, ichliche Bewußtseinsleben als Entladenes entspringt, wobei wir dann nicht aus dem Auge verlieren dürfen, daß ihm beständig noch mannigfaltige Ursinnlichkeiten im Untergrund geschehen. Die Phänomenologie des Schlafes zeigt sodann, daß der Schlaf genetisch-

phänomenologisch die ursprüngliche Lebendigkeit besagen und der Ursprungsort des wachaktiven Bewußtseinslebens sich als die kinästhetische Leiblichkeit erweisen kann. Ist die Phänomenologie des Schlafes dann nicht unausweichlich doppeldeutig?

Ihre Doppeldeutigkeit ist festzustellen, sofern gesehen wird, daß die Phänomenologie des Schlafes sich als eine Kritik der Phänomenologie des Schlafes erweisen kann. Einerseits ist die Phänomenologie des Schlafes nur möglich, sofern wir wie gesagt konsequent die Epoché üben, d. h. phänomenologisieren. Das Phänomenologisieren ist kein Maßgeben und muß selbst genetisch-phänomenologisch zum Phänomen werden. Ferner muß die Phänomenologie des Schlafes andererseits durch die Phänomenologie des Schlafes durchsichtig gemacht werden. Unsere Frage muß sich nach dem Anfang, dem Ursprung zurück richten. Es gibt wie gesagt keinen Königsweg außer dem Weg, der heißt: die Übung der Epoché, das Phänomenologisieren.

Doch dazu müssen wir den Willensentschluß, der aus unserer Willensfreiheit stammen soll, fassen und fällen. Die Phänomenologie des Schlafes erzwingt die Anfangsfrage, die danach gestellt wird, wie der Weg von dem aus der Willensfreiheit stammenden Willensentschluß zur Epoché, zum Phänomenologisieren auf seine passive Urgewohnheit, die Urdoxa zurückführen muß. Die Konsequenz ist klar, daß es, auf dem Weg zur Epoché, zum Phänomenologisieren zu kommen, genetisch-phänomenologisch gesehen nicht in unserer Hand, d. h. nicht in dem wachaktiven Willensentschluß liegt, sondern dieser aus dem schlafend-passiven Urgrund dazu bewegt und geworden ist. Und erst da wartet die Urevidenz der Phänomenologie, worauf sie sich als die absolute Universalwissenschaft begründen will. Wir sehen, daß die Doppeldeutigkeit der Phänomenologie des Schlafes unumgänglich zur Frage nach dem Urgrund, d.h. den Motiven der Phänomenologie, der Philosophie überhaupt führen muß.

4.2 Die Motive der Phänomenologie

Die Kernfrage des Paragraphen ist die nach den Motiven der Phänomenologie. Die Frage kann deutlicher gefaßt werden, wenn wir ein in unserer bisherigen Darstellung angerührtes, aber nicht ausgesprochenes Problem aufgreifen, das bekanntlich von Husserl selbst gemacht ist. Wenn die Urgewohnheit, die Urdoxa des natürlichen Weltlebens dadurch charakterisiert ist, daß wir auf Weltseiende dahinlebend verschossen sind, und uns somit an ihrem Durchbruch hindert, so daß für uns als natürlich Dahinlebende von vornherein unmöglich ist, die natürliche Einstellung zu verlassen, dann ist das von Husserl selbst gemachte Problem vorhanden, das eben besagen muß, daß uns als natürlich Dahinlebende die Einstellungsänderung unmöglich ist. Wie kann uns die Einstellungsänderung zur

phänomenologischen Einstellung aber noch möglich sein? Die Antwort auf die Frage scheint jedoch nicht von außen geliefert, sondern eben im Haus gefunden werden zu können, wenn wir als natürlich Dahinlebende von Anfang an in der Urgewohnheit, in der Urdoxa zu Hause sind. Das heißt, daß die Motivationsfrage von Grund auf urgewohnheitlich aufgeklärt werden kann. Wir müssen also phänomenologisch aufweisen können, daß und wie uns als natürlich Dahinlebende die zugrundeliegende Urgewohnheit dazu motiviert, die natürliche Einstellung aufzuheben und zur ungewöhnlichen, d.h. philosophischen Einstellung zu übergehen. Was kann eine solche Urgewohnheit als Motivation zur Philosophie sein?

Husserl stellt die Motivationsfrage der Phänomenologie in Verbindung mit der Frage nach der „Urstiftung“ (XXIX, 379) der Philosophie, die uns geschichtlich gegeben ist.²¹ Ihm geht es nicht um „dokumentierte Tatsachen“ (XXIX, 380), mit denen die Historiker einwenden können, „daß die alten, die urstiftenden Philosophen nicht ein Wort über ihre Urstiftung gesagt und nur ein paar Sätze uns überliefert haben“ (ebd.). Es geht, so Husserl, um „das Urphänomen des geistigen Europas“ (VI, 321). Er geht davon aus, daß die Urstiftung der Philosophie „rückverstehbar“ (XXIX, 381) sein muß.

„Den Ausgang, die Grundlage all solchen Verstehens [Rückverstehens] bildet offenbar unser eigenes leistendes Leben und die aus ihm urverständlichen, eben aus unserem aktuellen Leisten entsprungenen Leistungsgebilde“ (XXIX, 380). Da ist zu beachten, daß Husserls „Rückverstehen“ (ebd.) der Urstiftung der Philosophie eine doppelte Bedeutung in sich enthält. Einerseits leitet uns die Motivations-, Urstiftungsfrage rückverstehend dazu, darauf zu stoßen, daß wir „in einer unbestimmt allgemeinen Evidenz ein Menschentum uns vorstellig machen [können], das noch keine Philosophie hatte“ (ebd.).

Wir können nämlich „von allen philosophischen Aufgabenstellungen abstrahieren und in Abwandlung unseres alltäglichen Lebens (als worin diese Aufgabe außer Kurs gesetzt ist) ein Menschheitsleben verstehend uns rekonstruieren, in dessen Horizont diese Aufgabe nie getreten war, sofern noch kein Motiv dieses Lebens zu ihrer Konzeption hindrängte“ (ebd.). Andererseits verweist uns das Rückverstehen auf dieses selbst zurück, also unser berufszeitliches Philosophieren. „Ist uns hierbei nicht auch gegeben der Unterschied, der schon besprochene Unterschied des philosophierenden Lebens im berufszeitlichen Tun und des außerhalb desselben wieder aufgenommenen Lebens der Alltäglichkeit“ (ebd.)?

²¹ Auf die Frage, vor welchem sachlichen philosophiegeschichtlichen Hintergrund Husserls Phänomenologie steht, sind die ausführlichen Abhandlungen *Husserls Rückgang auf das phainómenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie* (1980) und *Husserl und die Griechen* (1989) von Held zu beziehen.

Nach Husserl ist „von Menschen irgendwo und irgendwann, in deren Umwelt es keine berufstätigen Philosophen, keine von diesen auf sie unmittelbar oder mittelbar wirkenden philosophischen Traditionen“ (XXIX, 381) gibt, die Rede. „Das befaßt Menschheiten der Art, wie die noch auf der gegenwärtigen Erde abgeschlossen dahinlebenden primitiven Stämme oder eben solche Stämme unentwickelter Kulturvölker in der Vergangenheit vor der Urstiftung der griechischen Philosophie und der von ihr ausgehenden geistigen Verwandlung der geschichtlichen Menschheit. Alles zusammengefaßt, auch mitgerechnet unser eigenes, der Wissenschaftler Leben im außerwissenschaftlichen Alltag, ergibt das, was“ Husserl „als außer- und vorwissenschaftliches Leben“ (ebd.) bezeichnet.

Zum Rückverstehen der Urstiftung der Philosophie zeigt Husserl das vorwissenschaftliche, vorphilosophische Leben der antiken Griechen, also das „Alltagsleben“ (XXIX, 381), das sich darin charakterisiert, daß es in der jeweiligen Umwelt abläuft, die jeweils durch situativ-praktisches Interesse bestimmt ist. Die Erfüllung solcher Interessen dient im Allgemeinen zur alltäglichen Lebenserhaltung. Dabei ist zu bemerken, daß solche Interessen und Methoden zu deren „Realisierung“ (XXIX, 382) ihre habituelle Dimension haben. Das bedeutet konkret, daß die Menschen „sich oft in der Realisierung der sich jeweils meldenden Interessen gewohnheitsmäßigen Methoden dieser Realisierung überlassen“ (XXIX, 383) können, um das Alltagsleben entsprechend zu erhalten.

„Der Mensch ist immer schon Subjekt praktischer Interessen , selbst wenn er neue stiftet [...], hat er immer schon hinter sich eine endlose Tradition, von daher immer schon eine Umwelt mit einem traditionellen Gesicht“ (ebd.). Vor allem ist sie die Tradition, die den Menschen vorbildlich den Weg zeigt, wie die alltägliche Lebenserhaltung situativ-praktisch gelingen kann. „Diese ganze jeweilige Umwelt, die Totalsituation, in der alle besonderen Situationen beschlossen sind, auf die sich die jeweiligen Vorhaben der jeweiligen Menschen beziehen, ist [...] ein traditionales Gebilde“ (XXIX, 385). Dazu zählt als das leitende Ziel auch dies: „Als reifes, waches Ich in seiner jeweiligen Umwelt leben, ist nicht nur überhaupt irgendwie leben, sondern gelingend leben wollen“ (XXIX, 384). Wird es in einer derartigen Tradition nicht oft verschwiegen, daß sie ihren dunklen Schatten hinter sich hat? Sie hat zahlreiche „Mißraten der Vorhaben“ (XXIX, 383) und „Mißlingen“ (XXIX, 384) derselben hinter sich. Folglich ist klar, daß die Tradition dem Menschen das gelingende Leben nicht endgültig versichern kann. „Das Versagen als vorausgesehene Möglichkeit motiviert m.a.W. das fürsorgliche freie Eingreifen, nämlich eine freie Besinnung, eine habituelle Willensrichtung darauf, die Vorhabe klärend zur Evidenz zu bringen“ (XXIX, 383), d. h. „auf Klarheit, auf Einsichtigmachung des Wirklichseins der Möglichkeit des Zieles und Weges.“ Das heißt, daß der Mensch „zunächst

die betreffende besondere Praxis stilllegt, die gerade an der Reihe ist, und in freier Besinnung die Erkenntnis zustande bringt, welche allererst diese Praxis zu einer ‚vernünftigen‘ macht“ (XXIX, 384). Aber „diese Erkenntnisse des ‚natürlichen‘ vor- und außerwissenschaftlichen Lebens sind offenbar ‚subjektiv-relativ‘, ‚situationsbedingt‘, d. h. wiederum ‚traditional fundiert, da zugleich Tradition relativ ist auf die jeweiligen Subjekt-Träger der Tradition, so ist es klar, daß alle hier auftretende Erkenntnis [...] in ihrer Normhaftigkeit, in dem, was als wahr und falsch rechtmäßig, einsichtig zu gelten hat, mit den Personen bzw. Traditionen, die jeweils in Frage sind, wechselt“ (XXIX, 385).

„Wie versteht sich nun, daß diese rechtmäßige, im natürlichen praktischen Leben beständig unentbehrliche relative Wahrheit je entwertet werden konnte, wie erwuchs eine Motivation ihr gegenüber, der Totalität all solcher Wahrheiten gegenüber, der Erkenntnis ein neues Ziel zu stecken, wo konnte für ein solches überhaupt Raum bleiben? [...] Diese Befreiung von der Relativität der Situationswahrheiten, das bestimmt also zugleich den offenbar neuen Sinn des ‚jedermann und jederzeit‘, das ja nicht mehr auf die wechselnden Wir-Gemeinschaften als Träger der relativierenden Traditionen bezogen werden darf“ (XXIX, 386). Die Fragen stellen sich aber; „wie übersteigt der erkennende Mensch die Endlichkeiten, in denen er sich im natürlichen praktischen Leben hält, wie ‚entdeckt‘ er als Erkenntnisthema gegenüber der jeweiligen Umwelt die Welt, wie sie selbst ist, in ihrer Unendlichkeit“ (ebd.)? Wie kann er damit aufhören, „leben zu wollen, leben zu ‚können‘ in ihrem historischen, also Tradition bildenden und Tradition habenden Dasein“ (ebd.)? Diese Fragen weisen darauf zurück, daß „das Empfindlichwerden derjenigen Relativität, die mit den Wir-Gemeinschaften, und zwar den völkisch-politischen, zusammenhängt, bzw. das einmal lebhaft Empfindlichwerden hieraus entspringender Differenzen von traditional allgemeingültigen Wahrheiten“ (XXIX, 387) schon im Spiel sein muß.

Hierbei ist die Stelle gegeben, die für die Motivationsfrage der Philosophie entscheidend ist. Wie kommt das Empfindlichwerden der situativ-praktischen, traditionsbedingten Relativität in „der Konfrontation mit fremden Kulturen für das Entstehen der philosophischen Weltfrage bei den Griechen“ (XXIX, 386) genetisch-phänomenologisch zustande?

Diese Frage scheint Husserl im Wiener Vortrag nicht beantwortet zu haben. Dort macht er selber den Eindruck, daß der „Ursprung der Philosophie“ (VI, 331) sich auf dem Staunen, das, wie Held in seiner *Phänomenologie der Zeit nach Husserl* (1981) bemerkt, in „Orientierung an Aisthesis und Theoria“ (S. 221), also „der von Platon und Aristoteles inaugurierten Tradition“ (ebd.) bleibt, nicht aber auf demselben, wie Held mit Heidegger zeigt, als dem „stimmungshafte[n]“ (S. 212) „Uraffekt“ (S. 220) beruht. Helds „Ergänzung“ (S. 221) scheint

richtig zu sein, wenn wir Husserl im Hinblick auf eine „faktische Motivation im konkreten Zusammenhang geschichtlichen Geschehens“ (VI, 331), d. i. des Handelsverkehrs der antiken Griechen „mit den großen und schon hochkultivierten Nationen ihrer Umwelt“ (VI, 332) folgen. Das oben genannte Empfindlichwerden verdankt sich bei dem „erstaunlichen Kontrast“ (ebd.) „der fremden Kulturgüter und damit der fremden Intelligenz und ihrer Erfindungsgabe, ihrer Geschicklichkeit“ (XXIX, 387) dem Staunen, das Husserl als „eine Abwandlung der Neugier, die im natürlichen Leben ihre ursprüngliche Stelle hat“ (VI, 332), betrachtet. Sie fungiert „als Einbruch in den Gang des ‚ernsten Lebens‘, als Auswirkung der ursprünglich ausgebildeten Lebensinteressen oder als spielerische Umschau, wenn die geradezu aktuellen Lebensbedürfnisse befriedigt oder die Berufsstunden abgelaufen sind. Die Neugier (hier nicht als habituelles ‚Laster‘) ist auch eine Abwandlung, ein Interesse, das sich der Lebensinteressen enthoben, sie fallen gelassen hat“ (ebd.). Das mit Neugier so versehene Staunen setzt sich unpraktisch, d. h. ohne Rückbezug auf die subjektiv-relativen, situativ-taditionalen Praxis ein. Die Menschen können ferner z. B. „dessen innerwerden, daß bei allen Verschiedenheiten der eigenen und fremden (der ägyptischen, persischen u. dgl.) Mythologeme, doch immer auch ein außermythologischer, aber in sie eingehender Kern identischer Sachlichkeit abzuheben sei als das Identische, das in diesen verschiedenen Völkern und Mythologien nur verschieden apperzipiert wird. Es ist doch dieselbe Sonne, derselbe Mond, dieselbe Erde, dasselbe Meer usw., das so verschieden mythologisiert wird in den verschiedenen Völkern gemäß je ihrer Traditionalität“ (XXIX, 387). Daraus „entspringt die neue Frage nach der Wahrheit; also nicht der traditionell gebundenen Alltagswahrheit sondern einer für alle von der Traditionalität nicht mehr Geblendeten identischen allgültigen Wahrheit, einer Wahrheit an sich“ (VI, 332). „Es ergreift den Menschen die Leidenschaft einer Weltbetrachtung und Welterkenntnis, die sich von allen praktischen Interessen abkehrt und im abgeschlossenen Kreis ihrer Erkenntnistätigkeiten und der ihnen gewidmeten Zeiten nichts anderes erwirkt und erstrebt als reine Theoria. Mit anderen Worten: der Mensch wird zum unbeteiligten Zuschauer, Überschauder der Welt, er wird zum Philosophen“ (VI, 331). Fehlt es bei Husserl wirklich an die genetisch-phänomenologisch aufzuweisende Motivation der Philosophie?²² Zur Konstitution der geistigen Welt gilt für Husserl die „Motivation als

²² Mit einer diesbezüglich erwähnenswürdigen Bemerkung führen uns E und K. Schuhmann (1994) in die privat-brieflichen Dokumente ein.

„Kein Wunder, daß Husserl einer solchen schier übermenschlichen Aufgabe und Zielsetzung nur unter lebenslanger äußerster Anspannung aller Kräfte genutzutun vermochte: „Was ich vorhabe, geht fast über menschliche Kraft und Zeit“ (IX, 82f.). Sein Arbeitsumfang — man denke an die berühmten 40.000 Stenogramme des Husserl-Archivs — überstieg, ganz wie der Umfang seiner Aufgabe, weit das Maß des

Grundgesetz“ (IV, 211). Er sagt, „daß unter dem geistigen oder persönlichen Ich das Subjekt der Intentionalität zu verstehen ist und daß Motivation die Gesetzlichkeit des geistigen Lebens ist“ (IV, 220). Die Schwierigkeit für das Staunen, „das alle naive traditionale Gebundenheit hinter sich läßt, [...] nach dem an sich Seienden, ganz irrelativen, übertraditional ‚Seienden‘

Gewöhnlichen. [...] Nicht nur der Arbeitsumfang, auch die Arbeitshaltung Husserls war recht ungewöhnlich. [...] Ging es doch in Husserls Fall nicht um eine Frage der Forschungsmethode, sondern des Geisteszustands, in dem er als wissenschaftlicher Arbeiter sich zu befinden pflegte. Allerdings ist zuzugeben, daß die Rede von seiner Anomalität und den ans Pathologische grenzenden Trancezuständen nicht bloß Metaphorik ist, sondern ein gewisses fundamentum in re besitzen dürfte. Darauf weist ein Brief vom Mai 1937 hin — drei Monate vorher hatte Husserl in Gießen Abstinenz von Tabak und Kaffee verordnet bekommen —, in dem er von seiner damaligen Unfähigkeit zur Weiterführung der *Krisis* spricht: „ich bin noch immer nicht in den großen Arbeitszug hineingekommen, in jenen Arbeitswahnsinn, ohne den bei mir keine Publikation zustande kommt ... Ich war auch körperlich sehr herunter, die Gießener Kur mit der mehrwöchentlichen Entziehung aller Reize (Tabak, Kaffee, Tee) war hart“ (IV, 374f.). Einen Zusammenhang zwischen „dem zu schrankenlosen Rauchen und den anderen Reizmitteln“ einerseits und Husserls Arbeitstrance belegt eine weite Mitteilung über diese Kur: „Einige Wochen lang blieb ich im Versuch einer radikalen Entziehung, mindest des Nikot<in>. Aber so sehr mein körperlicher Zustand sich besserte, wissenschaftlich denken konnte ich nicht, und so konnte ich nicht dabei dauernd bleiben. Seit 2 Wochen geht es wieder aufwärts, natürlich unter außerordentlich mäßigem Rauchen.“ (IV,366). Erfolgreiches wissenschaftliches Denken und Arbeiten — also jene Hochstimmung denkerischer Produktion —, heißt das, war für Husserl ohne „Reizmittel“ kaum zu erreichen. 1915 zog er sich eine Nikotinvergiftung zu. 1928 schreibt er über den Zusammenhang seiner wissenschaftlichen Produktivität mit dem Nikotingenuß: „Der Arzt hat mir das Rauchen unbedingt untersagt. Seit 9 Tagen rauche ich nicht mehr. Die Welt mutet sich sehr fremdartig an und nicht minder meine eigenen Msc.“ (IV, 151). Offenbar vermochte Husserl seine eigenen Gedanken erst wieder zu verstehen, als er die üblichen „Reizmittel“ einsetzte.“ (X, 36-39) Je mehr wir wie Schuhmann der Auffassung sind: „Man wird aber kaum sagen können, daß dieser Konsum mit Husserls Philosophieren in einem inhaltlichen Zusammenhang stehe. Eher gehört er unter dessen Begleitumstände. Denn dieses Philosophieren entspringt anderweitigen Motiven.“(X,40), desto paradoxer scheint die Sachlage zu sein. Allein müssen wir freilich daran denken, daß es Husserls Phänomenologie grundsätzlich doch um nichts als die Epoché geht. Wir lesen aber den von Schuhmann zitierten „Bericht Gerda Walthers [...]: Es gab freilich doch etwas, was Husserl sehr schätzte in der Außenwelt, und das war starker Bohnenkaffee... ‚Geben Sie mir Kaffee, dann mache ich Phänomenologie daraus!‘ sagte er wohl.“ (X,39)

Obwohl nicht direkt vor diesem Hintergrund, versucht Lotz (2002) in seiner Lektüre, wie er nennt, *Husserls Genuss. Über den Zusammenhang von Leib, Affektion, Fühlen und Werthaftigkeit*, den „Leib als Ort der Praxis, aus dem das ‚höhere Stockwerk‘ (EU,233) des kognitiven Verhaltens zur Welt hervorgeht“ (S. 20) zu zeigen. Die sinnlich-leibliche im „Wertgefühl“ (S. 30) genießende Befindlichkeit, also, wie er sagt, „eigene Gewichtung und Ausgerichtetheit“ in der affektiv „vorprädikativen Sphäre“ (S. 32) soll der Motivationsgrund des höherstufigen kognitiven Lebens sein. „*Der Motivationsgrund jedes Strebens ist nicht in der Affektion und nicht im puren Streben, sondern in der Werthaftigkeit zu suchen*“ (S. 30), die „in jedem Bewußtseinstyp“ (S. 31) impliziert ist. Denn sonst wird nur, wie er mit Husserl sagt, „eine bewußte ‚Fiktion‘ (EU,68) gemacht, wenn man die Subjektivität nur als theoretische betrachtet.“ (S. 19)

fragt“ (XXIX, 389), liegt darin, daß es der objektivierenden Intentionalität des subjektiven Lebens nicht unterstellt werden kann. Es wäre wundersam, daß das Erstaunliche als eine Objektivität von mir bewußtseinsmäßig geleistet werden könnte. Keinem Gegenstand kann das Erstaunliche als seine intentional-objektivierte Gegenständlichkeit zugeschrieben werden. Das Staunen kann von daher nur als das nicht intentional-objektivierende betrachtet werden. Die Konsequenz dafür müssen wir genetisch-phänomenologisch betrachtend festhalten. Das Staunen dürfen und können wir nämlich nicht als das in der objektivierenden Intentionalität des subjektiven Lebens Fundierte aufweisen. Umgekehrt müssen wir zeigen, daß und wie das intentionale Objektivieren des subjektiven Lebens im Staunen aufkommen kann. Das heißt, daß das genetisch-phänomenologisch aufzuweisende Staunen erst ermöglicht und eröffnet, „daß ,überhaupt etwas ist statt nichts‘“ (Held, 1981, S. 220).

Um das mit Neugier versehene Staunen genetisch-phänomenologisch aufzuweisen, beachten wir, daß Husserl noch erwähnt, daß das vor- und außerwissenschaftliche Alltagsleben, das sich zur Selbsterhaltung situativ-praktisch, traditional-relativ vollzieht, instinktiv-triebhaft ist. Zu dem oben genannten „Stillhalten und Sichbesinnen“ (XXIX, 376) sagt er: „Der Anfang ist hier, nämlich im Aufspringen der Motivation zum Einsatz verdeutlichender und klärender Besinnung selbst nur eine passive, instinktiv fungierende Motivation“ (ebd.). Und „es ist menschliches Leben, als das Leben in immer schon individuell und generativ vorgegebenen Interessen, zudem von all den instinktiven Trieben, die wir auch den Tieren einverstehen“ (XXIX, 381). Husserl meint dies aber nicht so, als wäre das instinktiv-triebhaftes ein Zusatz zu dem sich situativ-praktisch, traditional-relativ selbsterhaltenden Alltagsleben.

Genetisch-phänomenologisch betrachtend ist die Sachlage so, das intentional-objektivierende Wachleben, das ständig nach Erfüllungen verschiedener Lebensinteressen strebt, läßt sich als das instinktiv-triebhaftes, d. i. sein unbewußt-fundierend allgemeines Interesse betrachten. „Das unterste, allfundierende Interesse ist also das der ursprünglichen und weiter fungierenden Neugier, oder wir sagen besser das erfahrende und in der Tat zu unterst genommen das sinnlich erfahrende Interesse“ (C 16 IV, 10, zit. Lee, 1993, S. 131). Die Neugier fungiert als die instinktive Triebkraft, um die bestrebten Sonderinteressen in Erfüllung zu bringen. Die instinktiv-triebhaftes Neugier darf nicht deshalb mit der intentionalen Objektivierung verwechselt werden, obwohl sie einen Charakter der hyletisch-urkonstitutiven „Objektivierung“ (C13 I, 14, zit. Lee, 1993, S. 108) hat. Wird die instinktiv-triebhaftes Neugier „als Wachwerden eines transzendentalen Lebens“ (Kühn, 1998, S. 311) verstanden, dann vollzieht sie sich allerdings im genetisch-phänomenologischen Vorfeld des intentional-objektivierenden Wachlebens. Und die instinktiv-triebhaftes Neugier ist

unabhängig von der Sonderheit der hyletisch-affektiven Ursinnlichkeiten, weil sie eben als das unterste, allfundierende, allgemeine Interesse der sich hyletisch-affektiven verflechtenden Ursinnlichkeiten erwiesen ist.

Dieses instinktiv-triebhaft-ursinnliche Allgemeininteresse der Neugier ist jedoch nicht wertfrei, sondern gefühlsmäßig. Das „Interesse, das mit der Zuwendung zum Gegenstand erwacht sei [...] ist bloß ein Moment des Strebens“ (EU, 91). Und Husserl sagt, „daß mit diesem Streben Hand in Hand ein Gefühl geht, [...] das Gefühl, das zum Interesse gehört, ein ganz eigentümlich gerichtetes“ (ebd.), und zwar so, „daß der Gegenstand durch seinen Wert oder durch seinen Unwert, den wir daran erfüllen, unsere Zuwendung motiviert“ (ebd.). Dem instinktiv-triebhaft-ursinnlichen Allgemeininteresse der Neugier entsprechend geht es nicht um ein explizites Sondergefühl. Konsequenterweise ist auch, daß das hyletisch-affektiv-ursinnliche Verflechtungsvorfeld sich als ein Feld der instinktiv-triebhaften Gefühlsverschmelzung erweisen kann. „Die universale Gefühlsverschmelzung ist die Stimmung“ (A VI 26, 3, zit. Lee, 1993, S. 108). „Ich [Husserl] unterscheide gut zwischen dem Gegebenen, seinen Wertcharakteren und dem, was von ihnen aus motivierend fungiert für meine Stimmung. Diese ist ja eine Gefühlseinheit, die allem Erscheinenden eine Farbe verleiht, aber eine einheitliche, einen einheitlichen Schimmer der Freude, eine einheitliche dunkle Färbung der Trauer“ (M III 3 II 1, 29-30, 1900-1914, zit. Lee, 1993, S. 108).

„Die kulturellen Welten unterscheiden sich grundlegend durch die in ihnen jeweils vorherrschende Konstellation tiefer Stimmungen“ (Held, 2003, S. 8). Welche bestimmt, also motiviert die antiken Griechen, so daß die Philosophie zustande kommen kann? Es ist nicht die „Angst“ (Held, 1981, S. 220, Herv. v. Vf.) gegenüber anderen, fremden Kulturen, sondern die „schamvolle Scheu“ (Held, 2003, S. 11), die die Polis der antiken Griechen bestimmt. Sie ist derartige Stimmung, die die Menschen so bestimmen kann, daß sie sich von dem, was ihnen begegnet, zurückhalten. Diese schamvolle Haltung, also Zurückhaltung ergibt dann einen offenen Raum, in dem das ihnen begegnende Seiende als solches, was ist, wie es ist, gegeben sein kann. Und das durch schamvolle Scheu bestimmte Staunen hat die Philosophie zustande gebracht. Aus diesem Stimmungsuntergrund sind die Philosophie und die moderne Demokratie, die auf der Würde des Menschen, d. h. darauf, die Menschen als solche zu beachten, beruhen, zwei bedeutende Merkmale, die die geistige Haltung (Zurückhaltung) Europas kennzeichnen. Es ist vielleicht deshalb kein Zufall, daß die Europäer weltweit dafür bekannt sind, daß sie gerne reisen. Denn die Neugier, die durch die schamvolle Scheu bestimmt ist, bestimmt eine geistige Weltoffenheit des Menschen, der somit danach strebt,

nicht in der traditional-heimatsbedingten Alltagsumwelt zu verbleiben, sondern darüber hinaus die Welt als solche, d. h. die Vielfalt der Welten in ihrer Unendlichkeit zu erleben.

4.3 Die Suche nach der letztursprünglichen Genesis und die Grenze der genetischen Phänomenologie

Mit dem Paragraph beginnend wollen wir eine von uns absichtlich im letzten Paragraph angelegte Merkwürdigkeit hervorheben. Der letzte Paragraph wurde zwar mit den Motiven der Phänomenologie betitelt, aber in ihm wurde nur von einem Motiv, dem Staunen geredet. Unsere Absicht selbst scheint hier merkwürdig und unverständlich zu sein, wenn doch klar ist, daß es sich bei der Motivationsfrage immerhin um die Suche nach der letztursprünglichen Genesis handelt. Hätten wir die Suche eben mit dem letzten Paragraph nicht eher als erledigt ansehen können? Das können wir natürlich gelten lassen, sofern wir nicht die Betrachtungen darüber anstellen, wie die drei von uns als Beispiele ausgewählten Autoren Aguirre, Lee, Müller eine ähnliche Suche durchführen. Obwohl die von ihnen aufgewiesene Genese jeweils unterschiedlich sind, werden sie von ihnen jeweils als die letztursprüngliche Genesis behauptet. Wenn von den Motiven der Phänomenologie die Rede sein muß, dann gilt es konsequenterweise, uns von derartiger Feststellung als der letztursprünglichen zurückzuhalten. Wir beabsichtigen nicht hauptsächlich die pluralistischen Motive der Phänomenologie, wenn wir Gedanken von den Autoren bezüglich der Motivationsfrage referieren. Wir wollen nur schlicht zeigen, wie diesbezüglich die Grenze der genetischen Phänomenologie von ihnen beschränkt wird. Sie haben für uns die gemeinsame Folge, die uns dann zu dem dritten Untersuchungsteil leiten wird.

Aguirre beabsichtigt eine *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls* (Aguirre, 1970). Ihm gilt „die Skepsis als Voraussetzung und Verneinung der Philosophie“ (S. 67), „als Antiphilosophie“ (S. 75) und „als die Anfangssituation der Philosophie“ (S. 89). Für ihn ist „die subjektiv-relative Wahrheit, das ‚bloß Subjektive‘ [...] das Kennzeichen der Skepsis. Husserl hält die skeptische Umkehr für notwendig, weil nur dadurch die Gefangenschaft in der objektiven Welt gebrochen werden kann. Aber er bekämpft zugleich jede Art von Skepsis, gleich ob in der Gestalt der Sophistik, des Empirismus, des Historismus usw., weil sie, die Relativität der Wirklichkeit auf das Subjekt der Erfahrung falsch deutend, auf die eine oder andere Weise die Möglichkeit einer Theorie bzw. Wissenschaft, die zu an sich seienden Wahrheiten gelangt, zunichte macht. Die ‚Relativität‘ war in sich selbst ein gesundes Prinzip; es mußte aber von den negativen, wissenschaftszerstörenden Elementen befreit werden, die

Skepsis mußte ‚wahrgemacht‘, d. h. in ihre Wahrheit überführt werden“ (S. 176). Dies geschieht, indem die subjektive Relativität von Husserl thematisiert und gezeigt wird, „daß die Erlebnisse als solche [nicht innerlich-psychologische] psychischen Vorkommnisse zugleich Erscheinung und dadurch Habe der Welt selbst sind, bzw. daß die Welt nicht etwas außerhalb der Erscheinungen in einem ‚mystischen Draußen und An-sich‘ Liegendes ist, sondern nur eine durch die Erscheinungen selbst genetisch-geschichtlich gewordene, eine ‚immanente‘ Transzendenz ist, was wiederum heißt, daß Erlebnis als Erscheinung kein innerweltliches, raumzeitliches Vorkommnis ist, sondern im Gegenteil ein welt- oder seingebendes“ (ebd.). Die subjektive Relativität aufweisend sieht Aguirre, „daß Erscheinung in einer Hinsicht reelle Komponente des Bewußtseins als des Flusses des Erscheinens der Wirklichkeit ist, daß sie in anderer Hinsicht die Wirklichkeit selbst ist, sofern diese nicht mehr ist als immer nur eine jeweilige Synthesis von Erscheinungen und deshalb zu Recht als so oder so erscheinend, als aspekt- oder perspektivenhaft, als orientiert, mit einem Wort als ‚bloß subjektiv‘ bezeichnet werden kann“ (S. 177). Daß die Erscheinung aspekt- und perspektivenhaft ist, verdankt sie nach Aguirre der „Apperzeption“ (S. 178). „Die ‚volle Erscheinung‘ kann in diesem Sinne nie von letzter Reinheit im Sinne der reinen Perzeption sein. Erscheinung ist nur möglich durch Apperzeption, durch Geschichte. Apperzeption ist Auffassung der Hyle“ (ebd.). Der „Abbau der Apperzeption“ (ebd.) führt uns „auf letzte Perzeptionen, die nicht mehr apperzeptiv sind: die hyletischen Felder und Daten. Die Erscheinung, die sich nicht wieder durch Erscheinungen hindurch, sondern sich absolut gibt, kann nicht die Erscheinung als Anwesenheit der Wirklichkeit sein, sondern müßte die Hyle, das vorgegenständliche Empfindungsbewußtsein sein“ (S. 178). Ist damit der Ursprung, der letztursprüngliche Begründungsanfang der Wissenschaft gefunden worden? Aguirre sagt, „daß auch Hyle nur ‚genetisch‘ möglich ist, daß auch in ihrer Sphäre das Gesetz der ‚Assoziation‘ — ‚etwas erinnert an etwas‘ — herrscht, daß also auch sie Geschichte, nämlich in der Weise der vorgegenständlichen Ad-perzeption ist“ (S. 179). Um „das Versagen der Phänomenologie vor ihrem Programm“ (S. 184) anzukündigen, stellt Aguirre dann fest: „Der Abbau der Apperzeption kann also weder bei der Erscheinung als Aspekt-Anwesenheit der Wirklichkeit noch auch beim Feld der sinnlichen vorgegenständlichen Empfindungsdaten, der Materie, haltmachen, sondern er muß noch tiefer hinabsteigen, um den Ort zu finden, an dem er sich von jeglicher Apperzeption und d.h. Geschichte befreien kann“ (ebd.). Aber: „Das Urego, das keine Geschichte hat, hat keine Welt mehr. In dem Ort der urfungierenden Subjektivität gibt es nichts. Alles, was ist, ist, indem es für das Bewußtsein ist. Für das Bewußtsein sein, heißt, genetisch-apperzeptiv sein. Das Ich, das sich selber apperzeptionslos

zuschaut, schaut seinem Nichtssein zu; es kann sich nur als Nichts, als Negation, Abwesenheit von jeglicher Wirklichkeit erfahren. Aber das heißt im Grunde: es kann nichts erfahren. Die absolute Erscheinung, diejenige also, die sich selbst durch sich selbst und nicht wieder durch Erscheinungen, d.h. apperzeptiv gibt, ist selbst die absolute Subjektivität in diesem ihrem Nichts-sein“ (S. 185).

Lee will *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte* (Lee, 1993), wie er ständig in seiner Untersuchung betont, als dem Urstück der genetischen Phänomenologie gerecht werden. Es ist sodann nicht überraschend, daß „die genetische Phänomenologie als der systematische Ort der Entfaltung der Phänomenologie der Instinkte“ (S. 51) für ihn gilt. „Durch die Entfaltung der Phänomenologie der Instinkte als des Urstücks der genetischen Phänomenologie“ (S. 28) will er versuchen, „den letzten Ursprung der Genesis zu bestimmen“ (ebd.). Dies geschieht, indem er die „Entfaltung der Phänomenologie der Instinkte durch die Ab- und Aufbauanalyse der Konstitution der Welt“ (S. 81) durchführt. „Allerdings darf der Abbau [...] als der Abbau der Genesisfundierung nicht [...] mit dem Abbau der Geltungsfundierung verwechselt werden. Das Ziel der Abbauanalyse [...] liegt dabei darin, die letzten Elemente der genetischen Konstitution der Welt zu enthüllen. Die Methode des Abbaus ist eine angemessene Methode der Phänomenologie der Instinkte als einer transzendentalen Archäologie, die sich zur Aufgabe stellt, die letzten Elemente, die letzten Ursprünge der transzendentalen Genesis, d.h. die Archai auszugraben“ (S. 77). Der triebhafte Instinkt als das letztursprüngliche Grundstück der Weltkonstitution muß aufgewiesen werden. Es handelt sich hierbei darum, den triebhaften Instinkt als das universale Urphänomen aufzuzeigen, sofern „die konstitutive Funktion des Bewußtseins“ (S. 8), wie er festhält, „primär die Instinktintention“ (ebd.) in „Instinkthandlungen“ (ebd.), „welche ohne vernünftige Überlegung [...] unbewußt vollzogen werden und trotzdem das Ziel ohne Verfehlen erreichen, sowie in „den vernünftigen Handlungen“ (ebd.) aufweisbar ist. Die konsequente Abbau- und Aufbauanalyse führt für Lee dann auf „die Lehre vom universalen transzendentalen Instinkt als universalen Teleologie des transzendentalen Monadenalls“, das „nicht nur die menschliche Monaden, sondern darüber hinaus die Monaden der Tiere, der Pflanzen usw.“ (S. 225) umfaßt. Wenn somit bedenklich wird: „Die Transzendentalität ist nun nicht mehr eine Fähigkeit, welche ausschließlich der transzendentalen Monade des Menschen zukäme, sondern insofern aller Lebewesen, als es möglich ist, bei diesen *eine konstitutive Funktion als eine Funktion des Transzendierens* im allerweitesten Sinne festzustellen“ (S. 230), dann die Aufgabe aufdringlich, „die letzte Motivation der genetischen Konstitution zu erklären, [...] Motivation, welche den letzten Grund aller genetischen Motivation darstellen soll. Die Phänomenologie der Instinkte als das

Urstück der genetischen Phänomenologie geht also letzten Endes in eine Metaphysik als *eine absolute Weltbetrachtung* über“ (S. 225). Wie stößt Lee, wie er mit Husserl sagt, zu einer „Logik der metaphysischen Motivation“ (S. 226) vor? „Der universale transzendente Instinkt, welcher sich als die Triebkraft der transzendentalen Genesis durch das Monadenall hindurchzieht, bildet den letzten Grund der transzendentalen Geschichte, welche all möglichen transzendentalen Sondergeschichten einheitlich umspannen soll und daher nach Husserl ‚das große Faktum des absoluten Seins‘ ist“ (S. 229). Aber was besagt das? Das „Faktum, daß es so etwas wie einen universalen transzendentalen Instinkt gibt, läßt sich rational nicht mehr erklären. Es stellt in diesem Sinne die letzte Faktizität dar, also das letzte Faktum, welches im Hinblick auf seinen Seinsgrund keine weitere vernünftige Erklärung zuläßt.“ (ebd.) Was nun? Nun ist Lee allerdings nicht der Ansicht, „daß es sinnlos oder unmöglich wäre, nach dem Grund gerade dieses Urfaktums weiter zu fragen. [...] Hinsichtlich des universalen transzendentalen Instinktes stellt sich also eine wohl motivierte Frage nach dessen letzten Grund“ (ebd.). Lee knüpft sich an Husserls Frage: „Ist ein Ich denkbar, das alle Ich übergreift, das alles und jedes [...] in einem Leben umspannt [...]“ (ebd.)? Und er „glaubt“ mit ihm, „daß es ein das transzendente Monadenall übergreifendes Ich, also *Gott*, geben muß. [...] Nach Husserl ist also die transzendente Phänomenologie ein ‚inkonfessioneller Weg zu Gott‘.“ „Gott als das ‚Allbewußtsein‘ [...] Gott als die Entelechie der transzendentalen Entwicklung zeigt nach Husserl zwei Wesenszüge: die göttliche Allwissenheit und den göttlichen Willen“ (ebd.), d. h. den „Idealismus“, den „Rationalismus“ oder den „Intellektualismus“ und den „Voluntarismus“ (S. 4-5) der transzendentalen Phänomenologie, wie Lee es in der Einleitung seiner Untersuchung schon angekündigt hat und zum Schluß derselben ausführt.

Müller will *Wahrnehmung, Urteil und Erkenntniswille* durch *Untersuchungen zu Husserls Phänomenologie der vorprädikativen Erfahrung* (Müller, 1999) durchsichtig machen. In ihren Untersuchungen ist „die Frage nach der Genese und der genetisch-konstitutiven Funktion des Erkenntniswillens als Grundproblem einer Genealogie der Logik“ (S. 155) fundamental, weil sie „das Problem des ‚Anfangs‘“ (S. 156) und die Grundfrage „nach ‚Motivationsgründen‘, d. h. nach den Bedingungen der Möglichkeit als dem ‚Wodurch‘ und ‚Wie‘ des Werdens, in dem Bewußtsein sich bildet“ (ebd.), bedeutet. Für Müller „müssen die ‚letztkonstitutiven‘ Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung und aller darauf sich aufbauenden Erkenntnis in Gemüts- und Willensleistungen gesucht werden. [...] Denn das, was einen Willen motiviert und bestimmt, ist immer ein ‚im Wertfühlen vermeinter Wert‘“ (ebd.). Will sie demnach „‚Interesse‘ und ‚Streben‘ als Ermöglichungsgrund für die ursprünglichen logischen

Leistungen vorprädikativer Erfahrung“ (S. 158) in Betracht ziehen, dann muß sie dementsprechend darauf kommen: „Das, was die doxischen Leistungen der Erfahrungssphäre ‚leitet‘, ‚trägt‘ und ihre ‚aktivierende‘ Voraussetzung ist, wäre [...] ein im Interesse und seinem ‚Wertfühlen‘ gegründetes Streben nach Einstimmigkeit sowohl der ‚Sache‘ als auch des Ich“ (S. 161). Aber: „Mein Interesse ist erst dann geweckt, wenn mich ein ‚Reiz‘ wirklich affiziert, wenn er sich mir aufgedrängt *hat*“ (S. 163). Das Aufdrängen des Reizes erfolgt jedoch nicht ohne ichliche „Hingabetendenz zum Affizieren“ (ebd.). Das heißt, daß „das sich hingebende, das sich dem ‚Reiz‘ nicht verschließende, sondern öffnende Ich in die Untersuchung der Affektion einbezogen werden“ (S. 164) muß, derart daß „eine *Ichbeteiligung* in der Passivität der Affektion nicht“ (ebd.) auszuschließen ist; „hineingezogen in die Affizierung, ‚lebt‘ das Ich bereits in der Passivität“ (ebd.). Dies geschieht grundsätzlich so: „Es gehört zu jedem ‚Hyletischen‘, als einem für das Ich Daseienden, daß es das Ich *im Gefühl berührt*‘, und dies ist seine *ursprüngliche* Weise, für das Ich in der lebendigen Gegenwart zu sein“ (S. 166). „Wenn aber das Ich, das sich von einem gefühlhaften Datum ‚angehen‘ läßt, durch dies sein Entgegenkommenkönnen am Zustandebringen einer Affektion ebenso beteiligt ist wie das intentional Vorgegebene und sich vom Hintergrund Abhebende und Andrängende, dann birgt das Auftreten von Affektion bereits so etwas wie ‚Einstimmigkeit‘ [...] im Bereich des (sinnlichen) Fühlens, [...] des ‚Einsfühlens‘ auf unterster genetischer Stufe“ (S. 167-168). Was ist das, wie Müller sagt, für „eine Art ‚Entsprechung‘?“ „Die tatsächliche ‚Entsprechung‘, daß nämlich das andrängende ‚Ichfremde‘ mit dem Ich ein ‚Gemeinsames‘ hat, damit es ihm überhaupt ‚entsprechen‘ (d. h. es affizieren) kann, muß — sofern das Ich nur tendenziös ‚reagiert‘, wenn es im Gefühl berührt wird — von eben diesem ‚fühlenden‘ Ich auf eine besondere Art bedingt sein. Die Frage ist also, wodurch so etwas wie ‚Entsprechung‘ im Aufeinanderzukommen von Ich und Ichfremdem möglich wird, und ob — da dies alles im vor-willentlichen Bereich ‚geschieht‘ — ein solches ‚Geschehen‘ in der Affektion nicht eine erste Form von Sympathie als ‚Zug‘ zur ‚Einstimmigkeit‘ darstellt“ (S. 175-176). Der „Ansatz, bei dem es auf den Zusammenhang von Einstimmigkeit und Sympathie ankommt“, ist für Müller „die Liebe“ (S. 177). „Wenn Wertnehmen ein ‚liebendes Erfassen des Wertes‘ und so das *eigentlich* und *ursprünglich* bewegende Aktbewußtsein ist, und wenn weiterhin ein Werten dem Wollen und dem ausdrücklichen *Erkennenwollen* fundierend und motivierend zugrundeliegt, dann muß ‚Liebe‘ auch im *Konstitutionszusammenhang* der Welt sowie bei der *Genese* des Ich von besonderer Bedeutung sein. Ein liebendes Erfassen, das mit dem ‚Liebsamen‘ — zunächst dem Relevanten, dann dem Guten und Wertvollen — eins sein

will, das auf Einig-Werden, auf ‚Deckung‘, auf ‚Verschmelzung‘, auf ‚Harmonie‘ aus ist, gehört dann nicht nur in den Bereich des hochstufigen personalen Miteinanders, sondern es hat — in dieser Weise betrachtet — seine Bedeutung für *alle* Konstitutionen und genetischen Bildungen und damit eben für *alle* Leistungen der Subjektivität, für die [...] insgesamt gelten kann, daß sie immer in einem ‚letztursprünglichen‘ oder ‚letztkonstitutiven‘ Relevanzbewußtsein, in einem elementaren ‚triebhaften‘, ‚instinktiven‘ Wertnehmen gegründet sind, das — in der Sphäre von Affektion und Rezeptivität ‚geschehend‘ — das erste Auftreten von ‚Einstimmigkeit‘ und ‚Sympatie‘ bewirkt. [...] Der Intentionalgrund ist amor intellectualis“ (S. 179).

Die referierten Husserl-Interpretationen dienen als Beispiele dazu, zu zeigen, daß die Suche nach der letztursprünglichen Genesis dem gesunden Prinzip, also der Relativität nicht entkommt. Es geht uns nicht hauptsächlich darum, den Pluralismus für die letztursprüngliche Genesis anzunehmen, wobei der genetische Letztursprung von uns als Verflechtungsfeld im Auge behalten ist.

Konsequenterweise stößt die genetische Phänomenologie auf die Grenze, auf die die Suche nach der letztursprünglichen Genesis, d. h. die Möglichkeit für die nicht mehr hintergehbare Letztbegründung der absoluten Wissenschaft angewiesen ist. Denn eine solche letztursprüngliche Genesis ist nicht absolut verifizierbar, sondern nur relativ; d. h. sie kann nur aspekthaft-perspektivisch ans Licht gebracht werden. Es scheint, daß eine weitere bzw. unendliche Suche nach der letztursprünglichen Genesis vor uns steht. Ist es nicht bedenkenswert, die Grenze, wie sie in den Beispielen beschriftet wird, mit ihren Gegensätzen zu beschreiten?

Wo z. B. Müller den Ansatz für ihre *Liebe* bei Husserl sieht, spricht Husserl aber noch von dem Gegenteil. „Das Erkennen umspannt, wenn wir es in seiner vollen Weite nehmen, in der es Vernunft und Unvernunft, Unanschauliches und Anschauliches usw. einschließt, die gesamte Urteilssphäre, die prädikative und vorprädikative, jederlei Ichakte des Glaubens, es sei etwas und sei so, und alle Modalitäten des Glaubens. Trotz dieser Mannigfaltigkeit von Besonderungen des Erkennens oder Urteilens im weitesten Sinne bleiben noch andere Gattungen von Ichakten reichlich genug übrig, so jederlei Lieben und Hassen, Gefallenhaben und Mißfallenhaben, Wünschen, Begehren, Wollen. Andererseits liegen alle solche Ichfunktionen nicht nebeneinander, sondern durchdringen sich“ (VIII, 193). Ist es nicht auch so, daß die Philosophie seit ihrem geschichtlichen Anfang von ihrer „Feindschaft“ (VIII, 327 Herv. v. Vf.), die sie herausfordert, begleitet worden ist? Kann die Feindschaft nicht auf den phänomenologischen Arbeitstisch kommen, weil das Häßliche, das Zerstörerische, das

Teuflische usw. nicht in die Philosophie, wo von dem Schönen, dem Liebsamen, dem Göttlichen usw. geredet wird, hineinpaßt?

Die Einseitigkeit ist nie zu beseitigen, sofern wir selber von ihrem Gegensatz aus gegen sie kämpfen wollen.²³ Wir sind ja genauso dogmatisch wie unsere Feinde. Der Dogmatismus, welche Art er auch immer sein mag, bezeichnet die der phänomenologischen Epoché und Reduktion, wie uns Husserl in *Ideen I* schon davor warnt, „verfallenden“ (III/1, 132) Wissenschaften.²⁴ Nicht die Dogmen, auf die die Dogmatisten verschossen sind, sind das Problem, sondern die geistige Haltung des Auf-etwas-verschossen-seins als solche.

²³ Diesbezüglich vergleichen wir mit dem Aufsatz *Intentionalität und Konstitution. Wandlungen des Intentionalitätskonzepts in der Philosophie Husserls* von Ströker (1982). Hier beziehen wir uns vor allem auf die Stelle, an der „der Konzeptionswandel von Intentionalität und Konstitution beim späten Husserl in Grundzügen“ (S. 68) von ihr verdeutlicht wird.

„Die Konstitution gegenständlicher Einheiten wird zum Leitfaden, ihre Bedingungen in der jedweden Sinn von Gegenständlichkeit, Objektivität, Wirklichkeit stiftenden Subjektivität aufzusuchen, und zwar dergestalt, daß deren transzendente Genesis regressiv durch alle sedimentierten, passiven Vorkonstitutionen hindurch bis auf ihre ‚Ursprünge‘ zurückverfolgt wird“ (ebd.), was für Ströker „die Möglichkeitsfrage“ (S. 65), also die Motivationsfrage bedeutet. „Dieser Aufgabe kann eine bloße Aktanalyse des Bewusstseins allein deshalb nicht genügen, weil bereits die noetisch-noematische Struktur der Akte ihrerseits sich als transzendentes Produkt aus ursprünglicher Konstitution erweist.“ (S. 69)

Daraus folgt, was die Ursprünge unter dem von ihr nur angedeuteten „Zusammenhang von Bewusstsein und Leiblichkeit“ angeht, „daß die konstitutive Transzendentalphänomenologie letztlich angewiesen ist auf ein *Faktum*, das sie hinnehmen muß, das sie aber nicht wiederum konstitutionsgenetisch verständlich machen und insofern nicht erklären kann.“ (S. 73)

Das bedeutet schließlich, „daß die transzendentalen Ursprünge aller Konstitution und allen intentionalen Lebens durch phänomenologische Reflexion letztlich nicht einzuholen sind.“ (S. 74) Dieses Ergebnis scheint zustande zu kommen, wenn Husserls statische und genetische Phänomenologie voneinander abgehandelt, nicht aber zusammen gelesen werden, wie wir es sodann als die generative Phänomenologie kennenlernen werden.

²⁴ Der Titel „Transzendental“ (S. 19-20) der Transzendentalphilosophie hat den Sinn, „daß darunter eine Erkenntnisweise und ein Erkenntnisweg zu verstehen ist, der es ermöglicht, sich selbst kritisch seine Grenzen zu setzen“ (ebd.), und bedeutet „nichts anderes als den *absoluten Gegensatz zu jeder Art von Dogmatismus*.“ (ebd.) Doch, daran festhaltend wird *Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte* von Landgrebe (1976) gezeigt. „Sie ist es, weil sie auf das führt, was allem anderen, von dem wir in irgendeinem Sinne sagen können „es ist“, schon immer zuvorgekommen ist. [...] Es ist der Punkt, an dem sie die sich selbst gesetzte Grenze *findet* als eine solche, die sie nicht überschreiten kann. Sie kann das Zuvorkommen nicht hintergehen. Mit dieser Entdeckung ist das entdeckt, *von woher* transzendente Reflexion und Transzendentalphilosophie sich als Kritik *jedes* Dogmatismus verstehen muß.“ (S. 45)

III. Generativer Teil: Die Phänomenologie der Geschichte als des Ganzen von Wachen und Schlaf

1. Die generative Phänomenologie

Versuchen wir nun, das Grenzproblem der genetischen Phänomenologie zu lösen! Den Gedankengang dieses Kapitels leitet nicht lediglich dieser Lösungsversuch. Grundsätzlich beabsichtigen wir noch, Husserls Phänomenologie als generative zu verstehen, die heißt, die statische und genetische Phänomenologie zusammen zu lesen. Wir gehen darauf aus, daß der Kern der generativen Phänomenologie der transzendentalphänomenologische Relativismus ist, dies werden wir in der folgenden Darstellung beweisen. Wichtig ist noch, daß wir die phänomenologische Bedeutung für den Terminus ‚generativ‘ gewinnen müssen.

Der transzendentalphänomenologische Relativismus entwickelt sich aus dem „Problem des Verhältnisses von Affektion und Einheitsbildung“ (XI, 159). Dies verdeutlichen wir dadurch, daß wir uns die genetisch-phänomenologische Erklärung für das Zustandekommen des Bewußtseins vergegenwärtigen. Die entscheidende Frage war: Wie kann das Unbewußte aus dem genetischen Bewußtseinsvorfeld zum Bewußtsein kommen? Oder konkreter: Wie kommt ein Sinnesdatum in einem Sinnesfeld zur Abhebung?

Die Abhebung bedeutet die erfolgreiche „Affektion [...] den bewußtseinsmäßigen Reiz, den eigentümlichen Zug, den ein bewußter Gegenstand auf das Ich übt — es ist ein Zug, der sich entspannt in der Zuwendung des Ich“ (XI, 148). Dabei kann die Sachlage so aussehen, als wäre die Frage, ob die Affektivität einem Sinnesdatum zugeschrieben werden kann, nur in Abhängigkeit davon zu beantworten, ob dieses Sinnesdatum zur Abhebung gekommen ist. „Affektion setzt vor allem Abhebung voraus“ (XI, 149), d. h. „Abhebung durch inhaltliche Verschmelzung unter Kontrast. Affektion ist nun in gewisser Weise Funktion des Kontrastes, obschon nicht des Kontrastes allein.“²⁵ Insofern, als die ursprünglichste Affektion <als> die in

²⁵ Was Husserl damit meint, gibt er später zu: „Wir, in unserer Betrachtung unterster genetischer Stufe, stellen das Problem in der für eine systematische Genesis notwendigen Abstraktion: Wir tun so, als ob nichts von hinausgreifenden Apperzeptionen aus weiter sich spannenden subjektiven Gesetzmäßigkeiten mitspiele, nichts von den im Weltleben erworbenen Erkenntnissen, ästhetischen und praktischen Interessen, Bewertungen u. dgl. Wir betrachten also Funktionen der Affektivität, die rein im Impressionalen gründen. Aus der Gemütsphäre dürfen wir dann nur die mit den sinnlichen Daten ursprünglich einigen Gefühle hinzunehmen und sagen: Einerseits ist die zustande kommende Affektion funktionell mit abhängig von der relativen Größe des Kontrastes, andererseits auch von bevorzugenden sinnlichen Gefühlen, wie einer durch das Abgehobene in seiner Einheit fundierten Wollust. Auch ursprünglich instinktive, triebmäßige Bevorzugungen dürfen wir zulassen. Das wären natürlich eigene Themen für Untersuchungen“ (XI,150).

der impressionalen Gegenwart sich erzeugende anzusehen ist, ist also Kontrast als die ursprünglichste Bedingung der Affektion zu charakterisieren“ (ebd.). Demnach „können mannigfaltige Gegenstände für sich durch Kontraste abgehoben sein, insofern jeder die Wesensbedingungen der Einheit aus spezifischer Affinität der konkretisierenden Verschmelzung und Kontrastierung erfüllt“ (XI, 150), wobei Husserl von gesetzmäßigen „Urassoziationen“ (XI, 151) spricht, „bei denen also noch nicht Reproduktion in Frage ist.

Ein Gesetz sagt hier nun, daß jede ursprüngliche Weckung in der Fortpflanzung, also in der assoziativen Übertragung der Weckung auf neue Daten durch Homogenität gebunden ist. Ursprüngliche Assoziation vollzieht sich in unserer Sphäre hyletischer Sinnlichkeit ausschließlich innerhalb je eines Sinnesfeldes für sich“ (ebd.). Obwohl die urassoziativen Gegebenheiten auf verschiedene Art und Weise zur Abhebung kommen können, sagt Husserl, „daß innerhalb jeder lebendigen Gegenwart, und zunächst beschränkt auf die sich in ihr vereinheitlichenden Sinnesdaten, beständig Affektionen über sich hinauswirken, immerzu finden wir affektive Weckungen, also Assoziationen. Die Prinzipien der Konstitution hyletischer Gegenständlichkeiten, und zwar als verbundener Koexistenzen und Sukzessionen, die Prinzipien der individualisierenden kontinuierlichen Stellensysteme und ihrer Füllungen, die Prinzipien, nach denen Kontraste und innere Verschmelzungen (Konkreszenz) statthaben, sind beständig in Funktion. Sie bilden beständig Wesensbedingungen der Affektion und der Übertragung der Affektion als Weckung“ (XI, 158).

Eine scheinbare Bestätigung liegt dafür vor, daß die Affektion „keine besondere Leistung für die Einheitsbildung üben“ (XI, 159) kann. Husserl sagt, daß „das ursprüngliche Strömen in der Immanenz keine besondere Leistung einer Affektion sein kann, sondern eine kontinuierliche Verschmelzung ist, die notwendig erfolgt und trotzdem Bedingungen ihrer strukturellen Möglichkeit hat, damit eben die notwendige Kontinuität erfüllte Kontinuität sein kann, ebenso muß es sich mit der strömenden Hyle verhalten. Es muß sich also in der starren Notwendigkeit zeitlicher Konstitution aus ursprünglicher Kontinuität hyletische Verschmelzung vollziehen, als sukzessive Verschmelzung, und zwar wieder ohne alle Leistung von Affektion. Wiederum ebenso muß es Einheiten der Koexistenz geben können; und ursprünglichste Einheit ist Einheit aus koexistenter Kontinuität: Jedes Sinnesfeld für sich ist solch eine Einheit, konstituiert ohne alle Affektion“ (XI, 160). Die Sachlage sieht bei der „höheren Stufe der Objektivierung“ (XI, 161) nicht anders aus, „weil es eine [grundsätzliche] Unverständlichkeit ist, daß durch Einheit der Affektion allererst Verschmelzung erzeugt sein soll“ (ebd.). Unverständlich ist deshalb, „der Affektion in der unteren Stufe die Leistung der Verschmelzung zuzumuten“, wie „in der oberen Stufe“ (XI, 162).

Die Frage ist: „Wie aber kommen wir zu einer verständlichen und, einmal dargelegten, evidenten Vereinigung dieser beiden Motive[:] Affektion und Einheitsbildung“ (ebd.)? Wir versuchen die Frage dadurch zu beantworten, uns einer von Husserl an drei verschiedenen Stellen angeführten Unterscheidung zuzuwenden, die sich auf die Affektion bezieht und ihre scheinbare Abhängigkeit von der Abhebung auflösen kann.

1. Husserl sieht zwar „Affektion als Reizwirkung auf das Ich“ (XI, 148) und „Kontrast als ihre Grundbedingung“ (ebd.) an, erwähnt aber den Unterschied: „Das Bewußtsein konstituiert teils explizite Gegenstände, das ist abgehobene und wirklich affizierende, teils implizite (Teile und Momente), die nicht oder noch nicht zur Abhebung gekommen sind, die aber, sofern sie unter ‚günstigen Umständen‘ doch zur Abhebung gebracht werden können, unter affektivem Gesichtspunkt immerfort in Frage kommen. Wir werden in dieser Hinsicht genötigt sein, zwischen wirklicher Affektion und Tendenz zur Affektion zu unterscheiden, als einer nicht leeren, sondern in Wesensgründen sachlich verwurzelten Potentialität der Affektion. Sinnliche Daten (und so Daten überhaupt) senden gleichsam affektive Kraftstrahlen auf den Ichpol, aber in ihrer Schwäche erreichen sie ihn nicht, werden nicht wirklich für ihn zu einem weckenden Reiz“ (XI, 149)? Sofern man die Tendenz zur Affektion einem unbewußten Sinnesdatum zuschreiben kann, ist die Abhebung nicht mehr so entscheidend dafür, ob die Affektivität einem Sinnesdatum zugeschrieben werden kann. Durchaus ist klar, daß ein nicht abgehobenes Sinnesdatum sich affektiv auswirken und zur Abhebung tendieren kann. Das heißt, daß von der Affektion nicht erst die Rede sein kann, wenn sich irgendetwas abhebt.

2. Husserl ist zwar für die Rolle der Affektion in dem „Problem des Verhältnisses von Affektion und Einheitsbildung“ (XI,159) nicht sicher und sagt: „Einheiten für sich konstituieren sich verständlich nach den aufgewiesenen Prinzipien von Konkreszenz und Kontrast — als Einheiten für sich sind sie eo ipso auch für das Ich, es affizierend“ (XI, 162). Er ist aber auf die Unterscheidung aufmerksam: „Die Allgemeinheit dieses Satzes erscheint zunächst gewagt. Wirklich merkliche Affektion haben wir doch nicht immer. Überlegen wir aber den offenbar wesensmäßigen Relativismus der Affektion, wonach Merkliches unmerklich und Unmerkliches merklich werden kann, so werden wir bedenklich werden, ein Unmerkliches zu interpretieren als ein überhaupt nicht Affizierendes. [...] Daß aber etwas affektive Kraft überhaupt gewinnen soll, wo nichts an dergleichen vorhanden war, daß etwas, das für das Ich überhaupt nicht da war, ein pures affektives Nichts, allererst zu einem aktiven Etwas werden soll, das ist nicht eben verständlich“ (XI, 163). Deshalb ist fraglich, daß die Wesensgesetze die ursinnliche Affektivität bedingen sollen. „Entscheidende Einsichten in das Wesen der Assoziation können wir nur gewinnen, wenn wir die Funktion der Affektion, ihre

Eigenart und ihre Abhängigkeit von ihren Wesensbedingungen zum gesetzlichen Verhältnis bringen“ (ebd.). Wir müssen darüber nachdenken, „ob nicht für das Zustandekommen schon jeder konstitutiven Synthese Affektion eine Wesensbedingung ist und ob nicht beides zusammenhängen muß: eine voraffektive Eigenart der Elemente, mit den ihr zugehörigen Wesensvoraussetzungen der Einheitsbildung, und die Affektion selbst. Also die Möglichkeit ist zu erwägen, ob alle die Verschmelzungen und Absonderungen, durch die gegenständliche Einheiten im Gegenwartsfeld werden, nicht einer affektiven Lebendigkeit bedürfen, um überhaupt werden zu können, und daß sie es vielleicht nicht werden könnten, wenn zwar die sachlichen Bedingungen der Vereinheitlichung erfüllt wären, aber die affektive Kraft Null wäre. Nur eine radikale Theorie, welche in gleicher Weise dem konkreten Aufbau der lebendigen Gegenwart und dem Aufbau der einzelnen Konkretionen selbst aus konstitutiven Elementen Genüge tut, kann das Rätsel der Assoziation und damit alle Rätsel des ‚Unbewußten‘ und des wechselnden ‚Bewußtwerdens‘ lösen“ (XI, 165). Wir werden diese radikale Theorie noch als den transzendentalphänomenologischen Relativismus beweisen, der in der immanent-hyletisch-ursinnlichen Affektivität aufzuweisen ist.

3. Um auf die „Gradualität der Affektion in lebendiger Gegenwart und retentionalem Prozeß“ (XI, 166) zu kommen, fängt Husserl damit an: „Hier haben wir zunächst unter dem Titel Affektion zu scheiden 1) Affektion als jene wechselnde Lebendigkeit eines Erlebnisses, eines Bewußtseinsdatums, von deren relativer Höhe es abhängt, ob das Datum merklich im besonderen Sinn ist und dann eventuell wirklich aufgemerktes und erfaßtes ist; 2) dieses Merklichsein selbst. Hier hat Affektion den besonderen Sinn der spezifischen Affektion auf das Ich, und zwar die das Ich trifft, excitiert, zur Aktion sozusagen aufruft, weckt und eventuell wirklich aufweckt“ (ebd.).

Wir nähern uns den transzendentalphänomenologischen Relativismus an. Die immanent-hyletisch-ursinnliche „Affektivität“ (ebd.), ist die „Bewußtseinslebendigkeit“ (ebd.). „Für uns von Bedeutung ist die Eigenheit der wechselnden Lebendigkeit selbst“. (XI, 167) Beschränken wir uns nach wie vor auf ein Sinnesfeld! Diese wechselnde Lebendigkeit können wir uns sodann vorstellen, daß Sinnesdaten sich jeweilig mit verschiedenem Affektivitätsgrad in einem Sinnesfeld auswirken. „In jeder universal überschauten lebendigen Gegenwart haben wir natürlich ein gewisses Merklichkeitsrelief, ein Relief der Bemerkbarkeit und Aufmerksamkeit“ (ebd.). Das immanent-hyletisch-ursinnliche, lebendige Gegenwartsfeld betrachtet Husserl als „affektives Relief“ (XI, 168). „Es scheidet sich da also Hintergrund und Vordergrund. Der Vordergrund ist das im weitesten Sinne Thematische. Das Null der Merklichkeit liegt in einer eventuell beträchtlichen Lebendigkeit des Bewußtthabens, die aber

keine besondere antwortende Tendenz im Ich erregt, bis zum Ichpol nicht vordringt“ (XI, 167). Wir heben den Relativismus in zweierlei Hinsicht hervor. Die Rede vom affektiven Relief ist offensichtlich sinnvoll, sofern sie schon davon geleitet ist, daß die sich im Relief enthaltenden Affektivitäten sich zu einem Zentrum, also dem Ichpol²⁶ verhalten. Die Auswirkungen von Affektivitäten in verschiedenem Grad bedeuten dann, daß die Affektivitäten nicht das gleiche, sondern das relative Verhältnis zu dem Ichzentrum, -pol haben können. Dabei ist auch noch klar, daß vom Ich aus die Affektivitäten untereinander in verschiedener Relation sind. Das lebendige Gegenwartsfeld ist dem zufolge immer perspektivisch nicht „an gegenständlichen Unterschieden, sondern in erster Linie affektiv: Die Perspektive ist eine affektive Perspektive“ (XI, 172).

Wie hängt aber die Lebendigkeit der Gegenwart mit ihrer Wechselhaftigkeit zusammen, wenn das zweierlei aufgezeigte Verhältnis nie starr und fest ist? Das heißt, daß wir den transzendentalphänomenologischen Relativismus auch von der wechselnden Lebendigkeit her verstehen müssen. Die wechselnde Lebendigkeit können wir auf ein Sinnesfeld beschränkend noch so vorstellen, daß ein abgehobenes Sinnesdatum unmerklich geworden ist und ein anderes merklich zur Abhebung in einem Sinnesfeld kommt. Dabei nimmt Husserl „das Phänomen der Fortpflanzung der Affektion“ (XI, 163) in Anspruch.

„Es tritt uns in Evidenz entgegen als Phänomen der Abwandlung vorhandener Affektion. Durch Einstrahlen einer weckender Affektion wird eine schon vorhandene schwache stark. Umgekehrt kann eine starke Affektion schwach werden“ (ebd.). Die Affektivität wirkt sich auf das Ich nie starr aus. „Z. B. ein schwaches, immer lauter werdendes Geräusch nimmt in dieser sachlichen Wandlung eine wachsende Affektivität an, seine Bewußtseinslebendigkeit wächst. Darin liegt: Es übt auf das Ich einen wachsenden Zug aus. Schließlich wendet das Ich zu. Genauer besehen ist aber schon vor der Zuwendung eine modale Änderung der Affektion eingetreten“ (XI, 166). Das bedeutet, daß sich das Verhältnis der Affektivität zum Ich ständig relativiert.

Im affektiven Relief tendieren manche auf das Ich hin und rücken manche von ihm ab. In einem so verstandenen lebendigen Gegenwartsfeld kann die wechselnde Lebendigkeit als der Relativierungsvorgang der Affektivität betrachtet werden. Konstatieren wir den Relativismus! Er ist nun derart zweierlei, daß Affektivitäten nie starr sind, sondern sich ständig abwandeln

²⁶ Daß Husserl so denkt, zeigt sich darin, wie er sagt: „Die Leistung der Passivität und darin als unterste Stufe die Leistung der hyletischen Passivität ist es, für das Ich immerfort ein Feld vorgegebener und in weiterer Folge eventuell gegebener Gegenständlichkeiten zu schaffen. Was sich konstituiert, konstituiert sich für das Ich“ (XI,162).

und somit ihr Verhältnis zum Ich sich relativiert, und daß sich die Relation von Affektivitäten untereinander ständig ändert. Die Bewußtseinslebendigkeit ist nie als die sich in einem festen Grad starr auswirkende Affektivität zu verstehen, sondern als ihre Wechselhaftigkeit.

Die Fortpflanzung der Affektion heißt nicht, daß Affektivitäten als starren Einheiten zwischen Sinnesdaten übergehen, wenn es der Bewußtseinslebendigkeit auf die Wechselhaftigkeit der Affektivität ankommt. Dies besagt aber auch nicht, daß die Wechselhaftigkeit ein affektives Individuum als ein Einheitliches letztendlich voraussetzen muß. Im Gegenteil: Die Affektivität der Bewußtseinslebendigkeit muß als das sich relativierende, konkretisierende Kontinuum, d. h. auf ihre Wechselhaftigkeit, ihr Werden hin verstanden werden. Wie funktioniert denn die affektive Fortpflanzung? Sie sieht Husserl als „das Urphänomen der Weckung“ (XI, 172) an, die er auch als eine assoziative „affektive Kommunikation“ (XI, 175) bezeichnet.

Die immanent-hyletisch-ursinnliche Affektivität, die wir als das sich konkretisierende Kontinuum im Auge behalten müssen, wirkt sich mit „affektiver Kraft“ (XI, 172) aus, die keine starre, keine feste ist, sondern „eine affektive Kraftzufuhr“ (XI, 173) in sich schließt. Die so verstandene affektive Kraft kann „weckend überströmen“ (XI, 172) auf die Genossen „des schon für sich Bewußten“ (ebd.) oder „des Verborgenen“ (ebd.) unabhängig davon, ob es „in der Koexistenz“ (ebd.) oder „in der Sukzession“ (ebd.) ist. Damit ist die affektive Kommunikation deutlich geworden, die nach Husserl heißt: „Jeder Zuschuß affektiver Kraft irgendeines Gliedes der in Distanz durch Homogenität und Abhebung Verbundenen erhöht die Kraft aller Genossen“ (XI, 175).

Wir müssen allerdings nach dem Gesagten erneut festhalten, daß die affektive Kommunikation nicht als ein äußerliches Verhältnis zwischen Affektivitäten verstanden werden darf. Diese affektive Kommunikation, also die Wechselhaftigkeit der Affektivität muß in ihrer transzendentalen Immanenz gesehen werden. Der transzendental-kommunikative Kraftzuschuß der Affektivität bringt das, was „im Hintergrundbewußtsein in der unlebendigen Form, die da Unbewußtsein heißt, wirklich impliziert ist“ (XI, 179), zum Aufleben, zum Aufwachen, zum Bewußtsein. Die affektive Kommunikation fungiert daher transzendental als erweckend, erwachend, erneuernd. Auf der anderen Seite dürfen wir aber nicht außer Acht lassen, daß die affektive Kommunikation bezüglich der konkurrierenden Genossen des Erneuernten transzendental als „hemmende, schwächende“ (XI, 153) fungiert.

Die Sachlage weist darauf zurück, daß die Erneuerung der affektiven Kraft relativiert werden kann. Die affektive Kraft ist vor allem grundwesentlich relativ, wenn wir daran denken, daß sie im vorgängigen Kampf gegen ihre konkurrierenden Genossen erweckt, erwacht, erneuert

ist und künftig unwirksam, geschwächt wird. Die Konsequenz, die wir aus diesem Umstand phänomenologisch ziehen können, ist klar, daß die immanent-hyletisch-ursinnliche Affektivität als das sich konkretisierende Kontinuum weder als der eine noch der andere Zustand festgehalten werden kann, sondern transzendental-konstitutiv als die Übergängigkeit der auffaßbaren Zuständen fungiert. Nicht die affektiven Zuständlichkeiten, sondern deren Übergängigkeit kann den transzendentalen Relativismus erklären. Das heißt, daß die Affektivität sich transzendental-konstitutiv erweckt und verdeckt, erwacht und einschläft, erneuert und veraltet, d. h. also sich selbst generiert. Die affektive Übergängigkeit besagt die Generativität, als die die Bewußtseinslebendigkeit transzendental-konstitutiv gilt. Also, nicht die Bewußtseinszustände, sondern ihre Selbstgenerierung erweist sich als das transzendente Bewußtseinsleben.

2. Die Lebensgeschichte als das Ganze von Wachen und Schlaf

Husserls Phänomenologie, die in dem nicht privat-personalen Sinn ich-meditativ vollzogen wird, ergibt nach konsequenter Übung der Epoché und der Reduktion unvermeidlich das Grundproblem der Weltkonstitution als das des Für-sich-selbst-seins und des In-sich-selbst-seins des Ich.²⁷ Die statisch-phänomenologische Selbstkonstitution des Ich, die in seinem Wachleben, Bewußtseinsleben aufgewiesen wird, endet mit der Zirkularität, wobei noch die Lückenhaftigkeit des transzendentalen Lebens sich dem Ich aufdrängen muß, weil sein Schlaf, das unbewußte Leben in der statisch-phänomenologisch aufgewiesenen transzendentalen Subjektivität nicht ausgewiesen werden kann.

Die Zirkularität und die Lückenhaftigkeit können sich auflösen, weil die genetische Phänomenologie zeigen kann, daß das Wachleben, Bewußtseinsleben und der Schlaf, Unbewußtseinsleben im genetischen Verhältnis stehen.²⁸ Das Grundproblem der Selbstkonstitution, also des Für-sich-selbst-seins und des In-sich-selbst-seins des Ich dehnt sich sodann genetisch-phänomenologisch aus, was aber keineswegs besagt, daß das Ich als reines Ich „gedehnt“ werden kann. „Das Ich hat sein Ichleben in Akten und Affekten. [...] Das Ich lebt in seinen Akten, entlässt sie aus sich oder es erfährt etwas von aussen, wird affiziert und lebt als affiziert. Darin hat es seine Zuständlichkeit, die eben einen unvergleichlich eigenen Sinn hat, und einen solchen, der es verbietet, das Ich als etwas für sich anzusehen

²⁷ In dem Aufsatz *Reduktion und Monadologie – die umstrittenen Grundbegriffe von Husserls Phänomenologie* von Landgrebe (1982) können wir auch sehen, wie er die Monade, auf die es uns bezüglich des Für-sich-selbst-seins und des In-sich-selbst-seins des Ich ankommen wird, „sozusagen als die Endbestimmung des Feldes der Phänomenologie, die sich für Husserl in der Verfolgung des Weges der Reduktion ergeben hat“ (S. 88), versteht.

²⁸ Diesbezüglich lesen wir den Aufsatz *Wissenschaftliche Lebensphilosophie als Grundcharakter der Phänomenologie* Husserls von Lee (1995).

Der Aufsatz bezieht sich auf Grundgedanken seiner Dissertation. Doch, in dem Aufsatz legt er den Akzent auf Husserls Phänomenologie als Lebensphilosophie, wobei diese nicht lediglich dem Bewußtseinsleben unterstellt wird. Dies ist, wie er den Akzent auch noch legt, der genetischen Phänomenologie zu verdanken. „Die transzendente Phänomenologie wird also durch die Vertiefung der genetischen Analyse zu einer Lebensphilosophie.“ (S. 38) „Die genetische Phänomenologie ist nicht mehr die Transzendentalphilosophie im traditionellen Sinne als eine einseitige Bewußtseinsphilosophie oder Erkenntnistheorie. [...] Die genetische Phänomenologie sprengt aber gerade den Rahmen der Transzendentalphilosophie in der Tradition und entfaltet [...] zu einer Lebensphilosophie, welche das ganze Lebensphänomen aller Lebewesen einheitlich zum Forschungsthema hat. [...] Das Leben bildet also die Grundkategorie der genetischen Phänomenologie.“ (S. 43-44) Allerdings beschränkt sich Husserls Phänomenologie wegen „des rationalen Charakters der genetischen Phänomenologie“ (S. 46) auf eine „*wissenschaftliche* Lebensphilosophie.“ (ebd.)

oder als irgendwie in sich Qualifiziertes, und doch bestimmt durch seine jeweiligen Akte und Affekte, von woher es alle seine ‚Wesens‘eigenschaften hat“ (XIV, 43).

Husserl will das Ich jedoch nicht von seinen Akten und seinen Affekten so abstrahieren, als wären sie „etwas neben dem Ich“ (ebd.) und könnte es sich sodann auf sie beziehen. Es geht Husserl um „die Konkretion des Ich“ (XIV, 42). Er spricht „vom konkreten Ich, das ist, wie es ist, als in seinen Aktionen und Passionen sich bestimmendes“ (XIV, 43). Oder deutlicher: „Das Zentrum Ich ist immer vorhanden, ob es auftritt, wach wird oder wach ist oder auch nicht, und immerfort strömt der Erlebnis- oder Bewußtseinstrom, mag er spezifische Ichakte enthalten oder auch nicht. Es ist eine wesensmässige Aufeinanderbezogenheit oder Zusammengehörigkeit, es ist nicht ein Ganzes aus Teilen, es ist eine absolute Einheit: Eine gewisse Potentialität verbindet das ‚ichlose‘ Bewußtsein, für das Ich, evtl. das anderweitig wache Ich, schläft, mit dem wachen Bewußtsein, dem eines wachen Ich“ (XIV, 46). Es fungiert nicht wie eine Verknüpfung von Bewußtseinszuständen. Aber wie können wir das durch Wachleben (Bewußtseinsleben) und Schlaf (Unbewußtseinsleben) hindurch sich für sich und in sich selbst konstituierende, konkretisierende Ich verstehen?

Husserl antwortet: „Statt ‚Ich‘ müsste ich vielleicht besser immer sagen ‚Selbst‘“ (XIV, 48). „Ich bin für mich selbst und mir immerfort durch Erfahrungsevidenz als *Ich selbst* gegeben“ (I, 102). „Diese Einheit des universalen Lebens im Erleben, unter Ichbeteiligung oder nicht Ichbeteiligung, jedenfalls unter möglicher Beteiligung, nennen wir das monadische Leben, und nehmen wir es in voller Konkretion, die die zugehörige Wesenstatsache des Ich dieses Lebens in seiner Mitzugehörigkeit nimmt, also das Ich in Beziehung auf dieses sein Erleben und das Erleben in Beziehung auf das Ich, beide in eins genommen, dann sprechen wir von der Monade“ (XIV, 46).

„Da das monadisch konkrete ego das gesamte wirkliche und potentielle Bewußtseinsleben mit befaßt, so ist es klar, daß das Problem der phänomenologischen Auslegung dieses monadischen ego (das Problem seiner Konstitution für sich selbst) alle konstitutiven Probleme überhaupt in sich befassen muß“ (I, 102). Wie muß die Monade fungieren, um allen Konstitutionsproblemen in sich Rechnung tragen zu können?

„Die Monade ist eine lebendige Einheit [...] des Wirkens und Leidens [...] des wachen und des verborgenen Lebens“ (XIV, 34). Die monadisch lebendige Einheit ist eine „Werdenseinheit [...] unaufhörlicher Genesis“ (ebd.), m. a. W. „die Einheit ihres lebendigen Werdens, ihrer Geschichte“ (XIV, 36). Wenn Husserl aber von „der Individuation der Monade“ (XIV, 35) spricht, dann heißt das nicht, daß es um eine Monade im quantitativen Sinn geht, sondern darum: „Die Monade ist ein ‚einfaches‘, unzerstückbares Wesen“ (ebd.) „einer

zusammenhängenden Genesis, in der Einheit der Monade erwächst, in der die Monade ist, indem sie wird“ (XIV, 38).

Die Monade muß sich als eine Einheit, die im Werden ist, d. h. sich kontinuierlich konkretisiert, erweisen. Sofern die Monade die lebendige Einheit des Wachlebens (Bewußtseinslebens) und des Schlafes (Unbewußtseinslebens) ist und in ihrem genetischen Werden aufgeschlossen werden muß, ist sie, wie oben die generative Phänomenologie zeigt, als die Generativität, die in „der monadischen Individualität“ (ebd.) selbstkonstitutiv beschlossen ist und als ihre ursprüngliche Lebendigkeit fungiert, erwiesen. Monade heißt immer Selbstgenerieren. Das heißt, daß die Geschichte der Monade sich transzendentalphänomenologisch als ihr Selbstgenerierungsprozeß darstellt. Die Monade fungiert grundsätzlich als die Generativität, der die Lebensgeschichte sich verdankt und aufgrund deren sie als das Ganze von Wachen und Schlaf betrachtet werden kann.²⁹

²⁹ Diesbezüglich heben wir einen der Kerngedanken über Geschichte von Landgrebe (1982) *Meditation über Husserls Wort „Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins“* und *Das philosophische Problem des Endes der Geschichte* hervor.

Die Lebensgeschichte ist laut Landgrebe selbstgenerierend: „Vielmehr wird die Zeit der Geschichte in der Erinnerung von einer Gegenwart her immer erst hergestellt und in jeder Gegenwart neu hergestellt. Geschichte ‚gibt‘ es überhaupt nur für eine jeweilige Gegenwart, die sich erinnert, und sie ist für jede Lebensgegenwart in immer anderer und neuer Weise da.“ (S. 53, Vgl. S. 153) Vor diesem Zitat sagt er noch: „Die Erinnerung vergegenwärtigt also nicht alles und jedes, sondern in erster Linie das, was für ein gegenwärtiges Leben als bedeutsam erscheint. Anderes wird vergessen. Es ist also schon immer eine Auswahl aus dem erinnert, was überhaupt gewesen ist, und in solcher „Auswahl“ haben wir unsere Geschichte.“ (ebd.) Die Selbstgenerierung der Lebensgeschichte ist verständlich, wenn Erinnern und Vergessen als das ganze Phänomen der lebendigen Gegenwart gelesen werden, in der auch das Parallele für ihre Protention, „das unmittelbare Erwarten des Sogleich“ erwähnt werden muß.

„Die Intentionalität des Bewußtseins ist in dieser Hinsicht immer ein Aus-sein auf das Sogleich. Es stellt sich so ein, wie es erwartet war, oder anders, worin das Phänomen der Überraschung und Enttäuschung, die manchmal ein Erschrecken sein kann, seine Wurzel hat.“ (S. 150) Erinnern/Vergessen und Erwarten/Überraschen müssen als das ganze Phänomen der lebendigen Gegenwart zusammengelesen werden; erst dann ist die Lebensgeschichte als selbstgenerierend verständlich, wobei diese Gegenwart nicht nur als die des Bewußtseins gemeint ist. Landgrebe weist noch auf die Genesis des Bewußtseins hin. Diese Ausführung legt er in einem anderen Aufsatz *Das Problem der passiven Konstitution* (1982) ab.

Die Selbstgenerierung der Lebensgeschichte ist auch in dem Aufsatz *Krise und Neuorientierung in der Lebensgeschichte* von Fuchs (2002) „spürbar und erkennbar“ (S. 264), obwohl er selber nicht ausdrücklich davon spricht. Durch Beispiele wie die Confessiones des Augustinus, die Erleuchtung im Zen-Buddhismus u. a. untersucht er „das Phänomen der Krise, das die Grenzen einer narrativen Selbstkonstitution, einer ‚Selbst-Erfindung‘ des Subjekts offenbart.“ (ebd.) Doch besagt das zugleich die Herstellung für „eine neue Einheit der

Demzufolgend ist nach Husserl „der Grund gelegt zu einer systematischen Stufenlehre von Monaden“ (ebd.). Jede monadische Entwicklungsstufe verdankt sich der monadischen Generativität; „jede höhere Monade ist entwickelt aus einer niederen Monade“ (ebd.). Aber „werden wir dann nicht zurückgetrieben von den Menschen zu den Tieren, zu den Pflanzen, zu den niedersten Lebewesen, zu der Atomkonstitution der neuen Physik — zu einer Totalbetrachtung der wach konstituierten Welt und von ihr aus in eine transzendental-subjektive Betrachtung, die rekonstruierend zurückgeht auf Subjektwesen verschiedener Ordnungsstufe mit einem Instinktbewußtsein und instinktiver Kommunikation, monadologischer Kommunikation im Monadenwechsel“ (XV, 609)?

Allerdings gibt es für Husserl „eine Unendlichkeit von Monadenstufen [...] Stufen der Ich- und Weltentwicklung [...] die Unendlichkeit der Stufen von animalischen Monaden, der tierischen, vortierischen [...] bis hinauf zum Menschen [...] der kindlichen und vorkindlichen Monaden — in der Ständigkeit der ‚ontogenetischen‘ <und> phylogenetischen Entwicklung. [...] in Form des generativen Zusammenhanges [...] alle Monaden wesensmässig in generativen Entwicklungen“ (XV, 595-596).

Die Monade kann sich „vom niederen Triebleben hinauf zum Willensleben und schliesslich zum Leben in der ‚Humanität‘“ (XV, 599) entwickeln. Und Husserl sagt „mit Leibniz [...], daß die Monade von der Stufe der Evolution in die der Involution übergehe und in höheren Akten zum selbstbewußten ‚Geiste‘ werde“ (IV, 108). Mag sein, daß „der Anfang des Bewußtseins der Monade“ (IX, 486) „der ‚unbegreifliche Anstoß‘“ (IX, 487) ist. Die Monade, die „lebt als dumpfes Bewußtsein, das immer wieder ‚aufwachen‘ kann“ (ebd.), ist aber nur das involutive Selbstgenerieren. Denn das monadische „Ich, das da aktuell wird, ist nichts von außen Hineingesetztes oder Hinzugesetztes, nichts, was im Moment des aktuellen Auftretens allererst wird, um dann wieder ins Nichts zu verschwinden“ (IV, 108). Die Lebensgeschichte, die wir monadisch-konstitutiv als das ganze Phänomen von Wachen und Schlaf, d. h. als die involutive Selbstgenerierung von Bewußtseins- und Unbewußtseinsleben betrachten können, können wir sodann in ihren monadischen Entwicklungsstufen aufweisen, die nach Husserl so dargestellt wird:

„1) Die Allheit der Monaden in ursprünglich instinktiver Kommunikation, jede in ihrem individuellen Leben immerfort lebend, und somit jede mit einem sedimentierten Leben, mit einer verborgenen Historie, die zugleich die „Universalhistorie“ impliziert. Schlafende Monaden.

vergegenwärtigten Lebensgeschichte“ (ebd.) „aus einem schöpferischen Grund des Bewußtseins [...], der sich der willentlichen Verfügung der Person entzieht.“ (S. 273)

2) Entwicklung der monadischen Historie; erwachende Monaden und Entwicklung in der Wachheit mit einem Hintergrund schlafender Monaden als ständiger Fundierung.

3) Entwicklung menschlicher Monaden als Welt konstituierend, als worin das Monadenuniversum in orientierter Form zur Selbstobjektivierung durchdringt, Monaden zum vernünftigen Selbst- und Menschheitsbewußtsein und zum Weltverständnis kommen etc.“ (XV,609).

Diese sich involutativ ins Unendliche selbstgenerierende Lebensgeschichte der Monade hat die „universale Teleologie“ (XV, 593) in sich, die uns Husserl an dem Trieb zeigt, z. B. „Trieb zum anderen Geschlecht [...] Hunger [...] triebhaft auf die Speise“ (ebd.). Dabei hebt er das Wesentliche hervor, daß der Trieb sein „transzendentes ‚Ziel‘“ (XV, 594) in sich schon trägt und daß notwendig die „Triebintentionalität, auch die auf Andere (geschlechtlich-sozial) gerichtete, eine Vorstufe hat, die von einer ausgebildeten Weltkonstitution liegt — mag die Weltkonstitution auch nicht so weit reichen wie für den Menschen als ‚Vernunftmenschen‘. Ich denke hier an die Probleme Eltern, oder vor allem, Mutter und Kind, die aber auch im Zusammenhang der Kopulationsproblematik erwachsen.“ (ebd.) Und es gilt in der phänomenologisch-reduktiven Rückfrage zu bedenken, daß „sich schliesslich die Urstruktur ergibt in ihrem Wandel der Urhyle etc. mit den Urkinästhesen, Urgefühlen, Urinstinkten. Danach liegt es im Faktum, dass das Urmaterial gerade so verläuft in einer Einheitsform, die Wesensform ist vor der Weltlichkeit. Damit scheint schon ‚instinktiv‘ die Konstitution der ganzen Welt für mich vorgezeichnet, wobei die ermöglichenden Funktionen selbst ihr Wesens-ABC, ihre Wesensgrammatik im voraus haben. Also im Faktum liegt es, dass im voraus eine Teleologie statthat“ (XV, 385).

Er rechnet mit „einer universalen Teleologie [...] als einer universalen Intentionalität“ (XV, 595), „Triebintentionalität [...], die jede urtümliche Gegenwart als stehende Zeitigung einheitlich ausmacht und konkret von Gegenwart zu Gegenwart fortreibt derart, dass aller Inhalt Inhalt von Triebbefriedigung ist und vor dem Ziel intendiert ist, und dabei auch so, dass in jeder primordialen Gegenwart transzendierende Triebe höherer Stufe in jede andere Gegenwart hineinreichen und alle miteinander als Monaden verbinden, während alle ineinander impliziert sind“ (ebd.). „Die Primordialität ist ein Triebssystem“ (XV, 594). Diese primordiale Monade ist zu verstehen „in der Universalität der intentionalen Implikation in der ständig konstituierten all-primordialen urtümlichen lebendigen Gegenwart, der absoluten ‚Simultaneität‘ aller Monaden, durch wechselseitiges unmittelbares und mittelbares Transzendieren von Trieben vergemeinschafteten Monaden“ (XV, 595).

Der monadischen Entwicklungsgeschichte entsprechend betrachtet Husserl das „neue Erwachen von Ichen als eigentlichen, als Zentren von Akten in bezug auf eine Umwelt, als Erwachen von Konstitutionen von ‚Seienden‘, schliesslich eines Welthorizontes — als in der universalen Teleologie mitbeschlossene Teleologie, als der immerfort sich ‚steigernden‘ totalen Intentionalität in der fortwachsenden Lebendigkeit einer einheitlichen bewußtseinsmässigen Monadengemeinschaft. Diese ist universal konstituierte Triebgemeinschaft, ihr entspricht im Strömen jeweils horizonthaft schon seiende Welt, wonach sie in sich immer wieder Monaden zur gesteigerten Ausbildung, zur ‚Entwicklung‘ bringt und immer schon gebracht hat. In dieser Form kommt die Totalität der Monaden in Abschlagszahlungen zum Selbstbewusstsein, zuhöchst universal als Menschengemeinschaft“ (XV, 596).

Von daher heißt es das „Erwachen der transzendentalen Allsubjektivität, das Wachwerden der ihr immanenten Teleologie als der universalen Form ihres individuellen Seins, als Form aller Formen, in der sie ist“ (XV, 380). Diese Teleologie als Form aller Formen weist sich - wie gezeigt - in der sich involutativ ins Unendliche selbstgenerierenden Entwicklungsstufe der Monade aus.

3. Die Geschichte der Philosophie als das Ganze von Wachen und Schlaf³⁰

Die Monade, die sich involutativ-selbstgenerierend zur Selbstobjektivation, zum vernünftigen Selbst- und Menschheitsbewußtsein und zum Weltverständnis entwickelt hat, „hat die eine universale Welt, worin sie sich als Welt erkennende findet und zum Willen der Welterkenntnis emporgestiegen ist in der europäischen Kulturmenschheit als universale positive Wissenschaft schaffend“ (XV, 596). Wir wissen, was Husserl damit sagen will. Für ihn hat es die höchste Entwicklungsstufe der Selbstobjektivation geschichtlich tatsächlich in der europäischen Kulturmenschheit gegeben. Die schlafende Monade zum vernünftigen Menschen „erwachte zuerst im Genius Platons“³¹ (VII, 15), nämlich „angefangen von dem ersten Einbruch der Philosophie in die Menschheit, deren eingeborene Vernunft vordem noch ganz im Stande der Verslossenheit, der nächtlichen Dunkelheit war“ (VI, 273). Intentionalteleologisch ist „die ratio in der ständigen Bewegung der Selbsterhellung“ (ebd.), „im ständigen Ringen der ‚erwachten‘ Vernunft“ (ebd.). Folgend versuchen wir, die involutive Generativität als die Grundkonstitution der monadischen Lebensgeschichte in der höchsten Entwicklungsstufe der Selbstobjektivation aufzuweisen, d. h. die Geschichte der Philosophie als das Ganze von Wachen und Schlaf zu zeigen.

³⁰ *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* von Tugendhat (1970) ergibt letztlich, daß die Wahrheit bei Husserl sich ihrem subjektiv-geschichtlichen Horizont nicht entziehen kann. Folgerichtig sieht Tugendhat die „geschichtliche Relativität des Wahrheitssinnes auf der transzendentalen Ebene.“ (S. 250) Die Frage, wie er mit diesem Umstand umgeht, läßt sich schon in dessen Gliederungsweise *Die Geschichtlichkeit der Wahrheit und die Wahrheit des Geschichtlichen; Die subjektiv-geschichtliche Relativität der Wahrheit und die Frage nach der Wahrheit dieser Relativität* (S. 245) andeutungsweise beantworten.

Sein Gedankengang zum Wahrheitsbegriff bei Husserl ist von einer zu postulierenden, d.h. sich letztausweisenden Wahrheit geleitet. Demzufolge muß die subjektiv-geschichtliche Relativität der Wahrheit sich geradezu als Gefährdung derselben erweisen. „Mit dieser geschichtlichen Vertiefung wird nun aber, was in der transzendental-phänomenologischen Position nur offen blieb, in einer Weise positiv verwirklicht, die diese Position selbst gefährdet. [...] Obwohl also die historische Vertiefung durch Husserls philosophische Position einerseits gefordert ist, wird sie doch andererseits durch sie selbst verhindert.“ (S. 253-254)

Diese *Rückwirkung des erweiterten Wahrheitsbegriffs auf die philosophische Position* Husserls, was für Tugendhat noch *Übergang zu Heidegger* (S. 253) bedeutet, ist nur äußerlich-relativ zu verstehen, sofern es sich darum handelt, von „Grundposition“ (S. 255) jenes zu „Position“ (ebd.) dieses zu übergehen, aber nicht die Übergängigkeit als solche, d.h. die Geschichtlichkeit als die involutive Selbstgenerierung zu betrachten, die wir folgend in Wachen und Schlaf als ganzem Phänomen der Philosophiegeschichte aufzuweisen versuchen wollen.

³¹ Hier meint Husserl die „Menschheitsentwicklung als Prozeß der Kultivierung ... nicht als Entwicklung im Einzelmenschen, sondern als Entwicklung in der Kultivierung des ‚Menschen im großen‘.“ (ebd.)

Die Entwicklung der Geometrie gilt Husserl als das Paradigma „für jede Wissenschaft“ (VI, 367), um die *Krisis* der europäischen Wissenschaften zu zeigen. Wenn ein Geometer in der Antike zur Feldmessung aufs Land ging, konnte er seine Vorhabe offenbar mit nichts anderem als der „Evidenz [...] als Erfassen eines Seienden im Bewußtsein seines originalen Selbst-da“ verwirklichen. Freilich gehört zu seiner Wesensmöglichkeit auch, daß er diese „ersten Erwerbe, ersten schöpferischen Aktivitäten“ (VI, 367) mit anderen Geometern zur Verständigung aussprechen kann. Selbst wenn ihm diese „lebendige Evidenz“ (VI, 370) im Moment nicht so präsent ist, bleibt ihm, sowie seinen Kollegen, nichts übrig als „die mögliche Aktivität einer Wiedererinnerung, in der das vergangene Erleben quasi neu und aktiv durchlebt“ (ebd.) werden kann. Immerhin werden sie noch mittelbar auf den „ursprünglichsten Sinn“ (VI, 366) zurückverwiesen. Obwohl „nun die ursprünglich evidente Erzeugung als reine Erfüllung ihrer Intention das Erneute (Wiedererinnerte) ist, tritt notwendig mit der aktiven Wiedererinnerung des Vergangenen eine Aktivität mitgehender wirklicher Erzeugung ein, und dabei entspringt in ursprünglicher ‚Deckung‘ die Evidenz der Identität: das jetzt originär Verwirklichte ist dasselbe wie das vordem evident Gewesene“ (VI, 370).

Nun kann die Fortpflanzung der ursprünglichen Erzeugungen auch „ohne unmittelbare oder mittelbare persönliche Ansprache“ (VI, 371) statthaben. Es ist „die wichtige Funktion des schriftlichen, des dokumentierenden sprachlichen Ausdrucks [...] sozusagen virtuell gewordene Mitteilung“ (ebd.) gemeint. Sicherlich ist die Menschheitskultur durch das Schrifttum „auf eine neue Stufe“ (ebd.) erwachsen; die Frage bleibt uns jedoch präsent, was ist dabei „ins Dunkel“ (ebd.) versunken?

Offenbar „vollzieht sich also durch das Niederschreiben eine Verwandlung des ursprünglichen Seinsmodus des Sinnesgebildes“ (ebd.), d. h. dieses lagert mit Bedeutungen in Schriftzeichen sedimentierend auf. Dem Menschen ist es wesensmöglich, die passiv sedimentierten Bedeutungen der Schriftzeichen zu reaktivieren, möglicherweise auch derart, daß er „allein mit passiv verstandenen und übernommenen Bedeutungen [...] ohne jede Evidenz ursprünglicher Aktivität“ (VI, 372-373) zu tun hat. Dahinter versteckt sich aber die „Verführung der Sprache [...], eine ständige Gefahr [...], daß man sich nicht nur nachträglich von der wirklichen Reaktivierbarkeit überzeugt, sondern von vornherein nach der evidenten Urstiftung das Vermögen zu ihrer Reaktivierung und sein dauerndes Erhaltenbleiben sichert [...], indem man auf Eindeutigkeit des sprachlichen Ausdrucks [...] und auf eine Sicherung der eindeutig auszudrückenden Ergebnisse durch sorgsamste Prägung der betreffenden Worte, Sätze, Satzzusammenhänge“ (ebd.) bedacht ist. Was kann trotzdem noch besser als diese

ideale Entwicklung der Menschheitskultur sein, wenn nicht nur „der einzelne, und nicht nur der neu Erfindende sondern jeder Wissenschaftler als Genosse der wissenschaftlichen Gemeinschaft nach der Übernahme des von den Anderen zu Übernehmenden [...] die persönliche Gewißheit“ (ebd.) haben kann, „daß alles, was von ihnen zur wissenschaftlichen Aussage gebracht ist, ‚ein für allemal‘ gesagt ist, daß es ‚feststeht‘, immerfort identisch wiederholbar, in Evidenz und für weitere theoretische oder praktische Zwecke verwertbar – als zweifellos in Identität des eigentlichen Sinnes reaktivierbar“ (ebd.).

Die Menschheitskultur erneuert sich weiterhin auf einer höheren Stufe durch die Logik und die Mathematik. Sie entwickeln sich nämlich zu einer eigenartigen Wissenschaft, aus der eine eigenartige Evidenz zur Grundlage für die wissenschaftliche Aktivität entsteht; dadurch wird eine ideale und universale „Entschränkung“ (VI, 375) durchgesetzt, die nicht nur „die offenbare Endlichkeit des individuellen wie gemeinschaftlichen Vermögens“ (ebd.) betrifft. Über die Geometrie hinaus werden viele „vielbewunderten Wissenschaften“ (VI, 377) ermöglicht. Zu dem Erfolg zählt auch noch „ihre ungeheure, wenn auch unverstandene praktische Nützlichkeit“ (VI, 376). Diese ideale Entwicklung der Menschheitskultur praktiziert ihren idealen Sinn tatsächlich noch so, daß sie über den Wissenschaftsbereich hinaus mit Erfolg forttreibend globalisiert worden ist. Was kann noch schöner als diese ideale Entwicklung der Menschheitskultur sein, wenn die gesamte Menschheit ihre Kultur auf einer gemeinsamen Basis theoretisch sowie praktisch aufbauen und erneuernd forttreiben kann?

Hingegen warnt uns Husserl, „ein geradezu missionarisches Bewußtsein“³² habend, vor einer solchen Entwicklung als einer Krise. Was ist das Problem an dieser Entwicklung? Das Problem liegt nicht an der sich idealisierenden Wissenschaftlichkeit durch die Logik und die Mathematik. Problematisch ist die Vergessenheit, durch die das elementare Sinnesfundament der Menschheitskultur mit ihrer Idealisierung ständig ins Dunkel versunken ist. Denn allein mit der logifizierten und mathematisierten Wissenschaftsevidenz können sich die Wissenschaftler schon begnügen, um ihre weiteren Aktivitäten, „evidente Bildungen neuer Urteile“ (VI, 374) auszuüben.

Daraus folgt, daß die Wissenschaftler mit ihren Aktivitäten nicht mehr auf dieser ursprünglichen Urevidenz zurückverwiesen werden müssen und „aus Sätzen mit sedimentierten Bedeutungen nur wieder Sätze desselben Charakters“ (VI, 375) schaffen. Die

³² Den Eindruck davon (S. 165) gewann Gadamer (1999) aus einem Gespräch mit Husserl, über das Gadamer in seinem Vortrag *Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie* berichtete. Es gilt als ein charakteristischer Punkt, an dem Gadamer sich in Bezug auf die Krisenlösung von Husserl unterschieden sehen will, wie er dies zum Schluß des Vortrages tut. Dazu auch sein Vortrag *Die Wissenschaft von der Lebenswelt* (1999).

Wissenschaft bleibt bodenlos; die Idealisierung der Wissenschaft durch die Logifizierung und die Mathematisierung besagt die Sinnentleerung, weil „das Vermögen der Reaktivierung der Uranfänge, also der Sinnesquellen“ (VI, 376) der Wissenschaft für die Wissenschaftler nicht mehr in Frage kommt.

In der *Krisis* der europäischen Wissenschaften fordert Husserl deshalb alle Wissenschaften, insbesondere die Philosophie zur „Besinnung über das Leben und Lebensumwelt“ (VI, 498) auf, und zwar mit den „Rückfragen nach dem Ursprung“ (VI, 378), die uns „auf die Urmaterialien der ersten Sinnbildung, auf die Urprämissen [zurückführen], die in der vorwissenschaftlichen Kulturwelt liegen. Freilich hat diese selbst wieder ihre Ursprungsfragen“ (ebd.). Dabei geht es nicht etwa um die Suche nach den historischen Tatbeständen. „Was immer als historisches Faktum erfahrungsmäßig gegenwärtig oder vom Historiker als Faktum der Vergangenheit erwiesen wird, hat notwendig seine innere Sinnesstruktur“ (VI, 380). Es geht um „den allgemeinen Sinnesboden, [...] das gewaltige strukturelle Apriori, [...] die Enthüllung der in unserer und dann in jeder vergangenen oder künftigen historischen Gegenwart als solcher liegenden wesensallgemeinen Struktur [...] Enthüllung der konkreten historischen Zeit, in der wir leben, in der unsere Allmenschheit lebt, hinsichtlich ihrer totalen wesensallgemeinen Struktur“ (ebd.).

Jeder Mensch sowie dessen Kulturgebilde „steht in seinen generativen Zusammenhängen, welche [...] in der Einheit einer Geschichtlichkeit stehen.“ (VI, 488) Es handelt sich immer zusammenhängend „von seinem Sein und von seiner Generativität“ (ebd.) nicht nur in der zeitlichen „Folge“ (ebd.) oder „Verkettung“ (ebd.) von Tatbeständen, sondern vielmehr „in jeder Gegenwart“ (ebd.) von der allgemeinen Wesensstruktur der generativen Geschichtlichkeit. Für jeden Menschen als Philosophen ist jede „philosophische Gegenwart der totale Inbegriff der philosophischen Koexistenz“ (VI, 489). Koexistent hat jeder gegenwärtige Philosoph „seinen geschichtlichen Horizont“ (VI, 488) und die fortbildende „Entwicklung der Zukunft“ (VI, 489). Die philosophische Vergangenheit kann in diese Koexistenz eintreten, derart daß „die Wirkung der Vergangenheit [...] in Wiederholung neu einsetzen, [...] in neuer Motivation Neues erwirken, vielfältig umbildend und wieder umbildend beeinflussen kann.“ (VI, 488) Der gegenwärtige Philosoph kann nämlich „durch seine philosophisch wirksame Umwelt von Philosophen [...] bis zur fernsten Vergangenheit“ (VI, 489) affiziert und motiviert werden. Ihm bleibt die Möglichkeit nicht aus, diejenige philosophische Generation, die „zeitweise die Kraft lebendiger Fortpflanzung“ (VI, 488) verloren hat, „wieder auf[zu]leben“ (ebd.). Eine solche gegenwärtige Fortbildung, die die Zukunft schafft, ist „eine ständige Aktivität, die den Charakter einer

Wiederverlebendigung des Geistes der Verstorbenen hat“ (VI, 489). Daher hat jeder Philosoph „seine lebendige Gegenwart“ (ebd.) wesensstrukturell in nichts anderem als der „Generativität“ (ebd.).

Selbstverständlich hat jede philosophische Gegenwart auch „einen offenen unbestimmten Horizont ungefragter Fragen, mindestens unreifer, in der unklaren Unreife nicht anfaßbarer Fragen.“ Demnach bedeutet die gegenwärtige Fortbildung in die Zukunft nicht nur die Wiederverlebendigung der vergangenen Generationen, sondern sie hat auch „einen Horizont [des] künftigen Fortschrittes der Wissenschaft, die durch ihre wirkliche Arbeit und erledigte Wahrheit Motivation schaffen wird, neue Fragen bestimmt zu stellen und damit neue Bereiche von Wahrheiten, die jetzt noch völlig leere Antizipation sind“ (VI, 493). Jeder gegenwärtige Philosoph steht mit seinen „Problemen, Methoden, Ergebnissen in Unendlichkeitshorizonten“ (VI, 494) und betreibt so die wissenschaftlichen Fortbildungen, Fortschritte. Dennoch können seine wissenschaftlichen Erwerbe sowie „schon geweckte Probleme durch [das] Kraftloswerden der für sie treibenden Motivation“ (ebd.) fallengelassen werden.

Jeder gegenwärtige Philosoph hat - wie gezeigt - „den universalen Horizont der Mitwissenschaftler als wirklicher und möglicher Mitarbeiter [...] einen idealen allheitlichen Horizont möglicher anderer mitarbeitender Wissenschaftler [...] die idealen Möglichkeiten anderer theoretischer Subjekte und die idealen vermöglichen Standpunkte, vermöglichen Wahrheiten und Bewährungen [...] a priori mit im Sinn“ (VI, 506). „Dieser geistige Konnex verbindet nicht nur die Wissenschaftler der Gegenwart zu einer geistigen Sondern menschheit, vielmehr geht diese Verbindung auch hindurch durch die Folge der Wissenschaftlergenerationen“ (VI, 507).

Aber die „Philosophie ist in Gefahr“³³ (VI, 509), sofern jeder Philosoph für seine lebendige Gegenwart nicht aus dieser transzendentalen Wesensbedingung als der Generativität wachsam ist, d. h. sofern er nicht „von Sorgen einer wissenschaftlichen Geschichtlichkeit bewegt“ (VI, 511) ist. Jeder „Philosoph“, so warnt uns Husserl, „entnimmt aus der Geschichte“ (ebd.). Was Husserl hier meint, ist uns schon im Beispiel der Geometrie bekannt. Jeder Philosoph, so beschreibt Husserl, der „schon eine philosophische Erziehung in seiner Gegenwart durchgemacht hat, selbst schon Philosoph geworden ist und vielleicht schon literarisch aufgetreten ist – er liest und versteht natürlich das Gelesene von dem Boden seiner Gedanken aus, er apperzipiert Plato in seiner Weise, auf dem Grund der „Perzeption“ seiner schon gebildeten Begriffe, Methoden, Überzeugungen. Durch diese Apperzeption gewinnt er Neues, sich als Philosoph weiterentwickelnd, und in analoger Weise, auch andere philosophische

³³ Die Gefahr sieht Held (1996) auch, indem er versucht, *Generative Zeiterfahrung* vor dem Hintergrund der aristotelischen „Politik“ (S. 269) zu zeigen.

In seiner kritischen Anknüpfung an Heideggers „Befindlichkeit“ (S. 276) sieht Held statt der „Angst“ (S. 275), in deren Stimmung „die jederzeit bestehende Möglichkeit des Unmöglichwerdens aller Existenzmöglichkeiten“ (ebd.), also „der Tod“ (ebd.) sich meldet, die nicht ephemere-despotische, sondern gleichheitsmäßig-freiheitliche eheliche „Liebe“ (S. 276) für die Erfahrung „einer unverfälschten generativen Zeiterfahrung.“ (S. 277) Sie „gründet sich auf das eigentümliche Phänomen der Liebe zu einem Menschen, dessen Existenzanfang sich erst vorbereitet. Im Ja-Sagen zur kommenden Generation in Gestalt einer Liebe, welche ihre augustinische Umschreibung als »*volò ut sis*« in einem wörtlichen Sinne praktiziert, wird aus dem Weiterleben unter dem Druck der Notwendigkeit der täglichen Bedürfnisbefriedigung eine schöpferische, aus dem eigenen Anfangenkönnen initiierte Lebenserneuerung. Dieses Ja-Sagen schließt das Einverständnis mit der Sterblichkeit meiner Generation und damit meiner eigenen Sterblichkeit ein.“ (ebd.)

Nach dem in der modernen Zeit mißdeuteten „Subjektivitätsprinzip“ (S. 281) sieht Held eine sich im Gang setzende Fehlentwicklung, der die Liebe untersteht. „Es handelt sich um eine Entwicklung, die bei einer schrankenlosen Herrschaft des Subjektivitätsprinzips folgerichtig ist und die durchaus dazu führen kann, daß eines Tages dem überwiegenden Teil der westlichen Gesellschaft der Zugang zur authentischen Generativitätserfahrung verschlossen sein wird, was dann auch für die Philosophie Folgen hat: Phänomenologisch, d. h. in der Orientierung an originären Erfahrungen, wird die Erfahrungsgrundlage dafür fehlen, die Sachhaltigkeit von solchen Gedanken über die Familie, wie sie hier entwickelt wurden, überhaupt noch zu verstehen.“ (ebd.)

Außer Held kann man noch mit Welton (2000) und Steinbock (1995) vergleichen. Im Grunde genommen sehen die beiden Autoren die Thematisierung der generativen Phänomenologie bei Husserl auch möglich, indem sie Husserls genetische Phänomenologie in besonderer Rücksicht auf die Intersubjektivitätsproblematik betrachten. Erwähnenswert ist jedoch, daß Welton die generative Phänomenologie unter einem Kapitel *Genetic Phenomenology* in *The other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology* ordnet, während Steinbock die generative Phänomenologie als ein eigenständiges Werk *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl* verstehen will.

Schriften interpretierend und aufnehmend, wird er zu einem anderen. Nach einer Zeit wieder Plato lesend, gewinnt dieser für ihn ein neues Gesicht, und der neue Plato, wie andere neu von ihm verstandene Autoren, motivieren ihn von neuem usw.“ (ebd.).

Die Geschichte „vergänger Philosophen, aus vergangenem philosophischem Schrifttum – so wie aus der gegenwärtigen philosophischen Umwelt“ (ebd.) bleibt ihm nichts mehr als „ein Vorratshaus mit den darin angesammelten Vorräten, von deren Dasein jedermann als nicht erträumten, nicht illusionären, sondern wirklich greifbaren und sicheren nach Sein und Sosein sich überzeugen kann. Schon die Dokumente selbst, die Werke der Philosophen oder die Berichte über sie [bleiben ihm nichts mehr] als literarische Tatsachen“ (ebd.). Und „er nimmt, was sich ihm als Tatsache der Überlieferung darbietet, unkritisch als solche hin und läßt sich von dem, was er theoretisch hineinverstehet, von ‚der‘ Platonischen, Aristotelischen etc. Philosophie motivieren“ (ebd.). Ein solcher Philosoph gehört sicherlich zu den „Literatenphilosophen“ (VI, 15). Aber inwiefern sind wir selbst nicht solche Literatenphilosophen, indem wir ständig Bezüge auf Husserl nehmen? Doch, wir schreiben gar seine Schriften ständig ab.

„Die historische Besinnung, die wir hier im Auge haben müssen“ (VI, 510), ist „die Besinnung im prägnanten Sinn der Rückfrage nach dem Sinn, dem teleologischen Wesen des Ich“ (ebd.), die „Selbstbesinnung [...] auf mein teleologisches Eigenwesen“ (VI, 486). Dabei stehen wir „vor dem großen und tiefen Problemhorizont der Vernunft, derselben Vernunft, die in jedem noch so primitiven Menschen, dem ‚animal rationale‘, fungiert“ (VI, 385) und stoßen auf eine Wurzel, „in der sich eine durch die ganze Geschichtlichkeit hindurchgehende teleologische Vernunft bekundet“ (VI, 386).

Die „Frage einer universalen Teleologie der Vernunft“ (ebd.) kann beantwortet werden, wenn es, wie wir versucht haben, gelungen ist, Wachen und Schlaf als das ganze Phänomen des sich involutativ-selbstgenerierenden Lebens der Monade zu zeigen, worin die universal teleologische Vernunft sich durch alle Entwicklungsstufen der Monade hindurch ausweisen kann. Diese universal teleologische Vernunft ist daher aufweisbar in dem monadischen Entwicklungsprozess als der beständig involutativen Selbstgenerierung. Diese ist in ihrem Wesen allerdings nicht solipstisch, sondern intersubjektiv.

Die Generativität fungiert konstitutiv als die transzendente Wesensbedingung des intersubjektivintentionalen Lebens, das sich beständig involutativ zwischen dem Erwachen zur Selbsterneuerung und dem Schlaf zum Fallenlassen des Intentionalen abwandelt. Sofern man die Generativität als das Eigenwesen der transzendentalen Allsubjektivität in der Phänomenologie Husserls thematisiert und als die Form aller Formen teleologisch aufweist,

gelangt man zu dem Verständnis für seine Phänomenologie als die intentional-transzendental-teleologische Phänomenologie im Ganzen von Wachen und Schlaf. Mit diesem Verständnis fällt man nur dann nicht „in naive Positivität“ zurück, wenn man für die „ganze Phänomenologie [...] nichts weiter als die [...] wissenschaftliche Selbstbesinnung der transzendentalen Subjektivität“ (XVII, 280) wach bleibt. „Es ist also wirklich nur Selbstbesinnung, aber nicht vorschnell abbrechende und in naive Positivität umschlagende, sondern in absoluter Konsequenz eben das bleibend, womit sie anfang: Selbstbesinnung“ (XVII, 282); Selbstbesinnung als die involutive Selbstgenerierung des Lebens, als „Urphänomen“³⁴ (D14, 4).

³⁴ In seinem Aufsatz *Husserl über Erneuerung. Ethik im Schnittfeld von Wissenschaft und Sozialität* versucht Sepp (1994) grundsätzlich, die Erneuerung als das vernunftteleologische Grundphänomen in dem praktisch-ethischen Humanenleben aufzuzeigen.

„Das Leben spiele sich, so Husserl, nicht nur beständig in der Form des Strebens ab, sondern des Strebens letztlich hin zu positiven Werten (Hua XXVII, 25), d. h., der praktische Sinn dieses Strebens liegt darin, daß das Leben für sich standhaltende Befriedigung, Glück, erstrebt.“ (S. 112) Diese sich praktisch-ethisch erneuernde „Selbstregelung“ (S. 113) vollzieht sich als das teleologische „Vernunftstreben“ (S. 118), „Vernunftprozess“ (S. 119) und Vernunftwerden. „Erneuerung ist damit nicht etwas, das einmal zu leisten sei und dann Bestand hätte; der Titel ‚Erneuerung‘ bezeichnet wesentlich dieses Vernunftwerden, das keinen Abschluß kennt.“ (S. 116) Welche Funktion übt nun die Wissenschaft hierbei aus?

Sepp hält fest: „Theorie ist für Husserl auch Praxis, eine Sonderpraxis; sie entstammt der lebensweltlichen Praxis.“ (S. 121) Eine solche Praxis ist aber nicht die praxisorientierte Techniktheorie. „Die faktische Entwicklung der europäischen Wissenschaft, insbesondere seit der Neuzeit, erfolgte für Husserl letztlich nicht nach einem vorgezeichneten Plan, sondern blindlings-zufällig, diktiert von Interessenperspektiven der Praxis. So stellen die spezialisierten Wissenschaften [...] nur mehr eine ‚theoretische Technik‘ dar“ (S. 125-126), die dazu führt, „daß im Weltleben alle Strebensziele bezüglich dem in der natürlichen Selbstapperzeption gesetzten und in ihr unhintersteigbaren Horizont der Welt verendlicht werden.“ (S. 127) Die vernunftteleologische Erneuerung des praktisch-ethischen Humanenlebens kann demzufolge nicht erfolgen.

„Der Erfolg einer Erneuerung ist abhängig von der Qualität des bestehenden metawissenschaftlichen Verständnisses von Wissenschaft, nicht nur von dem aufgrund einer faktischen Konzeption angehäuften Wissensfundus.“ (S. 122) Sepp betont nach Husserl, „daß nur rein konzipierte Theorie, Theorie, die den ursprünglichen Stiftungssinn mit der Ausbildung einer auf Phänomenologie aufbauenden Transzendentalphilosophie erfüllt, die Funktion für die Praxis übernehmen kann. [...] Dies ist nur möglich, weil die Gründung der Theorie in der Praxis sich eigentlich auf die transzendente Tiefenschicht der Praxis, das transzendente Vernunftwerden, bezieht.“ (S. 121-122) Es scheint, daß Sepp diese transzendental vernunftteleologische Erneuerung des praktisch-ethischen Humanenlebens doch in Abhebung von der angedeuteten Fehlentwicklung im Blick zu behalten versucht.

Wenn „es Husserls phänomenologischer Vernunftteleologie nicht darum geht, Bedingungen für Leitideen vernunftmäßigen Verhaltens noch solche Leitideen selbst allererst zu schaffen und in diesem Sinn eine Letztbegründung auch für Wissenschaft zu geben“ (S. 128), dann hätten wir eben das letztgültige Kriterium, um

eine Fehlentwicklung festzustellen, nicht in der Hand. Wir heben deshalb hervor, daß die transzendental vernunftteleologische Erneuerung vielmehr nur auf die involutive Selbstgenerierung des Lebens hin verständlich sein kann, d. h., die anzunehmende Fehlentwicklung transzendental vernunftteleologisch als der involutativ-generative Erneuerungsprozess betrachtet werden muß. Es läßt sich grundsätzlich besser sagen, daß das Leben sich transzendental vernunftteleologisch als das involutive Selbstgenerieren vollzieht, das wir als das ganze Phänomen von Wachen und Schlaf aufzuzeigen bemüht sind.

Dazu vergleichen wir mit dem Aufsatz *Verfügbare Unverfügbarkeit. Über theoretische Grenzen und praktische Möglichkeiten der Erinnerung bei Husserl* von Lotz (2001).

Er setzt an „der Phänomenologie der Vergegenwärtigungsakte“ an und kommt nach deren Analysen darauf, „daß wir ohne die Idee eines An-sich-Seins der eigenen Lebensgeschichte uns selbst nicht als eine in Einheit befindliche Subjektivität begreifen können.“ (S. 208) „Wiedererinnerungen können niemals nur ‚täuschen‘. [...] Ich kann zwar bezüglich aller Gehalte meiner Vergangenheit durcheinanderkommen, aber ich kann nicht in Verlegenheit kommen, mein vergangenes Sein als solches in einen Täuschungsvorgang zu verwandeln. Das wäre der Zusammenbruch des Bewußtseins. Das meint Husserl, wenn er von dem an-sich-Sein der eigenen Vergangenheit spricht.“ (S. 227) „Dieses An-sich-Sein verweist uns auf eine theoretisch verstandene Unverfügbarkeit unserer eigenen Lebensgeschichte in der Wiedererinnerung.“ (S. 208) „Es kann also immer nur eine approximative Annäherung an Klarheitsfülle und Evidenz geben.“ (S. 226)

Vor diesem Hintergrund wendet er „sich dem Problem des Zusammenhanges des theoretischen und praktischen Bezuges zur eigenen Vergangenheit“ (S. 208) zu und sieht, „daß auch bei Husserl ein starker Begriff von ethischer Wiederholung durch ‚freie Urstiftung‘ (Hua XXVII, 43) zu finden ist. Ich bin in der Lage, so Husserl wörtlich, meinen alten Menschen zu ‚verwerfen‘ und zu einem ‚neuen und echten Menschen‘ (Hua XXVII, 43) zu werden. Damit man mir nicht irgendwann meine ‚sündige‘ Vergangenheit vor Augen halten kann, ich folglich moralisch quasi ‚zerfallen‘ würde, muß diese [...] in die Erneuerung mit einbezogen sein. [...] Denn warum soll es nicht wie auch im theoretischen Gebiete Erfahrungen geben, die bei Negation ‚durchgestrichen‘ würden und folglich den ganzen Zusammenhang des Lebens modifizieren.

Wir befinden uns immerzu in einer Modifikation unserer praktischen Habitualitäten in Willenszweifeln, Schuldvorwürfen, moralische Unsicherheiten, Entscheidungen, d. h. in Handlungsstile und Änderungen unserer Haltungen eingebunden. [...] Der ‚Neuvollzug der inzwischen geltungslos gewordenen Urstiftung‘ (Hua, XXVII, 43) würde neu in Szene gesetzt und mein Leben, wie wir so schön im Alltag sagen, ‚neu beginnen‘.“ (S. 230) Analog der theoretisch ideal verstandenen Unverfügbarkeit unserer eigenen Lebensgeschichte in der Wiedererinnerung ist Lotz hier „unter der Herrschaft eines ethischen „ideale[n] Maximum[s]“ (Hua XXVII, 37) der kritischen Ansicht: „Die Unterwerfung des Lebens unter eine höchste Norm, wenn auch im Sinne einer absoluten Verantwortlichkeit, hat nicht nur etwas Utopisches, sondern zugleich etwas Erschreckendes an sich.“ (S. 231)

Wenn wir aber vom Phänomen her, dem ganzen Phänomen von Wachen und Schlaf, d.h. der transzendental vernunftteleologischen Selbstgenerierung des Lebens betrachten, scheint das kritische Bedenken von Lotz sich, wie er selber auch sagt, daß die ethische Erneuerung nicht ohne Einbindung der zu verwerfenden Sünde zu verstehen ist, dann geradezu erübrigen zu müssen. Doch müssen wir nicht selbstkritisch die Frage stellen, wieweit wir denn noch von dem Zynismus entfernt sind, insbesondere da, wo das Erschreckende anbelangt ist.

Sind wir schließlich nicht vielleicht ganz nah an dem Zynismus, wenn wir mit der durch das ganze Phänomen Wachen und Schlaf erleuchteten Selbstgenerierung des Lebens die Beobachtung auf die philosophische sowie biographische Lebensgeschichte von Husserl machen?

In dem dokumentarischen Aufsatz *Phänomenologie in Deutschland: Geschichte und Aktualität* (bzw. S. 154-160) von Waldenfels (1988) und dem Buch *Einführung in die transzendente Phänomenologie* (bzw. S. 218-231) von Möckel (1998) kann man unschwer herauslesen, wie die involutativ-selbstgenerierende Grundkonstitution des Lebens sich an dem bekannten Ausschnitt von Husserls Lebensgeschichte, also der philosophischen sowie privaten Beziehung zwischen Heidegger und ihm von Anfang bis Ende deutlich zeigen läßt, von Hoffnung bis Enttäuschung, von Freund bis Feind. Mehr noch, dies hat seine phänomenologiegeschichtliche Folge, an der die grundkonstitutive Selbstgenerierung des Lebens sich auch erkennen läßt. Deutschland wurde vom Ursprungsland der Phänomenologie zu einer Provinz derselben. Das bedeutet jedoch nicht, daß Husserls Phänomenologie erlischt wurde. Desweiteren sei es außer dem genannten Aufsatz auf *Einführung in die Phänomenologie* von Waldenfels (1992) verwiesen.

Literaturverzeichnis
Schriften von Husserl

1. Husserliana

(zitiert nach der Band- und Seitenzahl)

Bd. I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Hrsg. von S. Strasser. 1950.

Bd. III,1: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband. Text der 1.-3. Auflage. Neu hrsg. von K. Schuhmann. 1976.

Bd. IV: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Hrsg. von M. Biemel. 1952.

Bd. V: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Hrsg. von M. Biemel. 1953.

Bd. VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hrsg. von W. Biemel. 1954.

Bd. VII: Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. Hrsg. von R. Boehm. 1956.

Bd. VIII: Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Hrsg. von R. Boehm. 1959.

Bd. IX: Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925. Hrsg. von W. Biemel. 1966.

Bd. X: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917). Hrsg. von R. Boehm. 1966.

Bd. XI: Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926. Hrsg. von M. Fleischer. 1966.

Bd. XIII: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil: 1905-1920. Hrsg. von I. Kern. 1973.

Bd. XIV: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil: 1921-1928. Hrsg. von I. Kern. 1973.

Bd. XV: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929-1935. Hrsg. von I. Kern. 1973.

- Bd. XVII: Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft.
Hrsg. von P. Janssen. 1974.
- Bd. XIX/1: Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie
und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil. Hrsg. von U. Panzer. 1984.
- Bd. XIX/2: Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie
und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil. Hrsg. von U. Panzer. 1984.
- Bd. XXVIII: Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914. Hrsg. von U. Melle. 1988.
- Bd. XXIX: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen
Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß 1934-1937. Hrsg. Von
R. N. Smid. 1993.
- Bd. XXXI: Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung "Transzendente Logik" 1920/21.
Ergänzungsband zu "Analysen zur passiven Synthesis". Hrsg. von R. Breuer.
2000.
- Bd. XXXIV: Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935).
Hrsg. von S. Luft. 2002.
- Bd. X: Briefwechsel, Einführung und Register. Hrsg. von E. und K. Schuhmann. 1994.

2. Anderweitige Veröffentlichungen

(zitiert nach der Abkürzung des Buchtitels und Seitenzahl)

Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Hrsg. von L. Landgrebe, 5.
Auflage. Felix Meiner 1948 (EU).

Philosophie als strenge Wissenschaft. Hrsg. von W. Szilasi, 2. Auflage. Klostermann 1971
(PasW).

3. Unveröffentlichte Manuskripten

(zitiert nach der Signatur- und Seitenzahl der Transkription)

A VI 14.

D 14.

Literatur von anderen Autoren

(zitiert nach dem Nachnamen des Autors, dem Erscheinungsjahr und der Seitenzahl)

Aguirre, A.: Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der
Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls. Kluwer 1970.

- Bernet, R.: Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewußtseins. In: Phänomenologische Forschungen 14. S. 16-57. Karl Alber 1983.
- Fuchs, T.: Krise und Neuorientierung in der Lebensgeschichte. In: Phänomenologische Forschungen 2002. S. 263-274. Felix Meiner 2002.
- Gadamer, H.-G.: Die Wissenschaft von der Lebenswelt. In: Gesammelte Werke 3. Neuere Philosophie I. S. 147-159. Mohr Siebeck 1999.
- Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie. In: Gesammelte Werke 3. Neuere Philosophie I. S. 160-174. Mohr Siebeck 1999.
- Held, K.: Husserls Rückgang auf das phainómenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie. In: Phänomenologische Forschungen 10. S. 89-145. Karl Alber 1980.
- Phänomenologie der Zeit nach Husserl. In: Perspektiven der Philosophie 7. S. 185-221. Gerstenberg 1981.
- Husserl und die Griechen. In: Phänomenologische Forschungen 22. S. 137-176. Karl Alber 1989.
- Generative Zeiterfahrung. In: Edith Stein Jahrbuch 1996. Das Weibliche. S. 265-282. Echter Würzburg 1996.
- Möglichkeiten und Grenzen interkultureller Verständigung. Vortrag bei Organization of Phenomenological Organizations. In: www.o-p-o.net 2003.
- Kühn, R.: Husserls Begriff der Passivität. Zur Kritik der passiven Synthesis in der genetischen Phänomenologie. Karl Alber 1998.
- Landgrebe, L.: Ist Husserls Phänomenologie eine Transzendentalphilosophie? In: Wege der Forschung Bd. XL. Husserl. Hrsg. von H. Noack. Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973.
- Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte. In: Phänomenologie und Praxis. S. 17-47. Hrsg. von E. W. Orth. Karl Alber 1976.
- Das Problem des Anfangs der Philosophie in der Phänomenologie Husserls. In: Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie. S. 21-37. Felix Meiner 1982.
- Meditation über Husserls Wort „Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins“. In: Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie. S. 38-57. Felix Meiner 1982.
- Das Problem der passiven Konstitution. In: Faktizität und Individuation.

- Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie. S. 71-87. Felix Meiner 1982.
- Reduktion und Monadologie – die umstrittenen Grundbegriffe von Husserls Phänomenologie. In: Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie. S. 88-101. Felix Meiner 1982.
- Das philosophische Problem des Endes der Geschichte. In: Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie. S. 137-156. Felix Meiner 1982.
- Lee, N. M.: Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte. Kluwer 1993.
- Wissenschaftliche Lebensphilosophie als Grundcharakter der Phänomenologie. In: *Analecta Husserliana XLVII*. S. 25-48. Kluwer 1995.
- Lotz, C.: Verfügbare Unverfügbarkeit. Über theoretische Grenzen und praktische Möglichkeiten der Erinnerung bei Husserl. In: *Phänomenologische Forschungen 2001/1-2*. S. 207-232. Hrsg. von E. W. Orth und K.-H. Lembeck. Felix Meiner 2001.
- Husserls Genuss über den Zusammenhang von Leib, Affektion, Fühlen und Werftaftigkeit. In: *Husserl Studies 18*. S. 19-39. Kluwer 2002.
- Phantasie, Eidetik, Spiel. Überlegungen zur faktischen Herkunft philosophischen Bewußtseins. In: *Subjektivität-Verantwortung-Wahrheit. Neue Aspekte der Phänomenologie Edmund Husserls*. S. 109-126. Hrsg. von D. Carr & C. Lotz. Peter Lang 2002.
- Luft, S.: Einige Grundprobleme in Husserls unveröffentlichten späten Texten über die phänomenologische Reduktion. In: *Subjektivität-Verantwortung-Wahrheit. Neue Aspekte der Phänomenologie Edmund Husserls*. S. 127-148. Hrsg. von D. Carr & C. Lotz. Peter Lang 2002.
- Luhmann, N.: Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie. Picus 1996.
- Melle, U.: Objektivierende und nicht-objektivierende Akte. In: *Husserl-Ausgabe und Husserl Forschung*. S. 35-50. Hrsg. von Ijsseling. Kluwer 1990.
- Möckel, C.: Einführung in die transzendente Phänomenologie. Wilhelm Fink 1998.
- Müller, G.: Wahrnehmung, Urteil und Erkenntniswille. Untersuchungen zu Husserls Phänomenologie der vorprädikativen Erfahrung. Bouvier 1999.
- Nuki, S.: Das Problem des Todes bei Husserl — Ein Aspekt zum Problem des Zusammenhangs zwischen Intersubjektivität und Zeitlichkeit —. In: *Phänomenologie der Praxis im Dialog zwischen Japan und dem Westen*. S. 155-172. Hrsg. von H. Kojima. Königshausen & Neumann 1989.

- Orth, E. W.: Zu Husserls Wahrnehmungsbegriff. In: Husserl Studies 11. S. 153-168. Kluwer 1994.
- Ricoeur, P.: Husserl und der Sinn der Geschichte. In: Wege der Forschung Bd. XL. Husserl. Hrsg. von H. Noack. Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973.
- Schuhmann, K.: Husserls Idee der Philosophie. In: Husserl Studies 5. S. 235-156. Kluwer 1988.
- Sepp, H. R.: Husserl über Erneuerung Ethik im Schnittfeld von Wissenschaft und Sozialität. In: Husserl in Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie. S. 109-130. Hrsg. von H.-M. Gerlach und H. R. Sepp. Peter Lang 1994.
- Ströker, E.: Das Problem der Epoché in der Philosophie Edmund Husserls. In: Phänomenologische Studien. S. 35-53. Klostermann 1987.
- Intentionalität und Konstitution. Wandlungen des Intentionalitätskonzepts in der Philosophie Husserls. In: Phänomenologische Studien. S. 54-74. Klostermann 1987.
- Husserls letzter Weg zur Transzendentalphilosophie im Krisis-Werk. In: Phänomenologische Studien. S. 115-138. Klostermann 1987.
- Steinbock, A. J.: Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl. Northwestern University Press 1995.
- Strasser, S.: Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie. In: Phänomenologische Forschungen 3. S. 151-179. Karl Alber 1976.
- Das Problem der Leiblichkeit in der phänomenologischen Bewegung. In: Analecta Husserliana XVI. S. 19-36. Kluwer 1983.
- Tengelyi, L.: Lebensgeschichte als Selbstkonstitution bei Husserl. In: Husserl Studies 13. S. 155-167. Kluwer 1997.
- Tugendhat, E.: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Walter de Gruyter 1970.
- Waldenfels, B.: Phänomenologie in Deutschland: Geschichte und Aktualität. In: Husserl Studies 5. S. 143-167. Kluwer 1988.
- Einführung in die Phänomenologie. Wilhelm Fink 1992
- Arbeit an den Phänomenen Ausgewählte Schriften. Nachwort. Wilhelm Fink 2003.
- Welton, D.: The other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology. Indiana University Press 2000.