

**Lebenswelt und Einstellung
in der Phänomenologie Husserls**

Inaugural – Dissertation
zur Erlangung des Grades
eines Doktors der Philosophie

Geschichte – Philosophie – Theologie
der Universität – Gesamthochschule Wuppertal

Vorgelegt von
Jung – Mi Lee

Wuppertal 1999

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	4
Teil I: Kritik an der natürlichen Einstellung	8
A. Natürliche Einstellung	9
: Ausgangspunkt zur phänomenologischen Einstellung	
Kapitel I: Begriff der natürlichen Einstellung	11
1. Einstellung als Verhaltensweise	11
(1). Einstellung zur unthematischen „Welt“	11
(2). „Natürlichen“ Einstellung zur Welt	13
2. Einstellung als Lebensweise	16
(1). Einstellung für das natürliche Leben	16
(2). Natürliche Einstellung als Urgewohnheit	24
Kapitel II: Aufhebbarkeit der natürlichen Einstellung	31
1. Prinzipielle Möglichkeit	31
: Das Sein der Welt als eine potentielle These	
2. Wesentliche Möglichkeit	39
: Ich als ein freies Subjekt	
3. Wirkliche Möglichkeit	48
: Problem der Motivation	
B. Welt in der natürlichen Einstellung	61
: Leitfaden zur phänomenologischen Einstellung	
Kapitel I: Natürliche Welt	62
1. Daseiende Welt	62
2. Erfahrungswelt und Natur	65
3. Umwelt und Wissenschaft	74
Kapitel II: Wissenschaftliche Welt	82
1. Welt als Kosmos bei der antiken Philosophie	82
2. Welt als Idee bei der neuzeitlichen Naturwissenschaft	95
3. Umwelt bei der neuzeitlichen Geisteswissenschaft	111

Einleitung

Wir leben in der Welt. Dabei fragen wir oft nach dem Leben und darunter dem Ich und der Welt. Husserl hat das Leben und besonders die Lebensbedeutsamkeit zum Thema gemacht und dadurch die Phänomenologie gegründet. Deshalb ziehen wir die Phänomenologie Husserls in Betracht. Husserl hat das Leben vor allem bezüglich der Welt zum Thema gemacht und die Welt als die Lebenswelt bezeichnet. Er hat das Leben auch bezüglich der Einstellung zum Thema gemacht und die Einstellung als die Lebensweise bezeichnet. Demnach ziehen wir die Lebenswelt und die Einstellung in Betracht. Husserl hat dabei von uns die Einstellungsänderung von der natürlichen zur phänomenologischen gefordert. Demnach ziehen wir die Methode zur phänomenologischen Einstellung und deren Ziel in Betracht.

Die Lebenswelt betrachtet Husserl in bezug auf das Ich und auf die Geschichte. Bezüglich des Ich beachtet Husserl, daß die Lebenswelt nicht bloß, sondern für das Ich ist. Er beschreibt daher die Lebenswelt als diejenige, die für das Ich vorgegeben und bewußt ist. Bezüglich der Geschichte beachtet Husserl, daß die Lebenswelt nicht statisch, sondern sich im Lauf der Geschichte genetisch gestaltet. Er beschreibt daher die Lebenswelt als diejenige, welche die vorgegebene Welt und die aus ihr entstandene umfaßt. Demnach begreifen wir die Lebenswelt vor allem als die bewußte Welt, die sich aus unserer intentionalen Beziehung auf die vorgegebene Welt ergibt. Wir begreifen sie auch als die geschichtliche Welt, die sich aus unserem gemeinsamen Verhältnis zur geschichtlich vorgegebenen Welt ergibt. Wir begreifen sie überdies als die eine Welt, die sich durch das intentionale und geschichtliche Leben hindurch identifiziert.

Die Lebenswelt nimmt Husserl als einen Weg zur Phänomenologie. Er beschreibt daher die Lebenswelt als diejenige, von der aus man ins transzendente Bewußtsein bzw. ego eingehen und aufgrund dieses die Phänomenologie gründen kann. Dabei beschreibt Husserl das transzendente Bewußtsein als dasjenige, was der Lebenswelt vorausgeht und zugrunde liegt. Er beschreibt die Phänomenologie als diejenige, welche die Lebenswelt als das Phänomen aufklärt, das für das transzendente Bewußtsein erscheint. Damit

deutet Husserl an, daß es sich bei ihm nicht um die Lebenswelt, die existiert, sondern um die Lebenswelt handelt, die für das transzendente Bewußtsein erscheint. Demnach beachten wir zuerst die Lebenswelt. Wir stellen uns dann von der Lebenswelt zum transzendentalen Bewußtsein um. Wir betrachten danach die Lebenswelt hinsichtlich des transzendentalen Bewußtseins.

Die Einstellung betrachtet Husserl in bezug auf die Lebenswelt und auf das Ich. Bezüglich der Lebenswelt beachtet Husserl, daß die Einstellung in der Korrelation mit der Lebenswelt besteht. Er beschreibt daher die Einstellung als diejenige, in der das Ich die Lebenswelt als die Welt oder als das Phänomen erfassen kann. Er beschreibt sie auch als diejenige, in der das Ich die Lebenswelt wirklich oder ideal gestalten kann. Bezüglich des Ich beachtet Husserl, daß die Einstellung aus dem Ich entsteht. Er beschreibt daher die Einstellung als diejenige, die das Ich willentlich aufheben und auch erlangen kann. Dabei beschreibt Husserl die natürliche Einstellung als diejenige, in der das Ich die Lebenswelt als die Welt erfaßt und sie wirklich gestaltet. Demgegenüber beschreibt Husserl die phänomenologische Einstellung als diejenige, in der das Ich die Lebenswelt als das Phänomen erfassen und sie ideal gestalten kann.

Die phänomenologische Einstellung stellt Husserl als eine Forderung für die Phänomenologie dar. Er beschreibt dabei die phänomenologische Einstellung als diejenige, in der man die Vernunft entdeckt und kraft ihrer die Phänomenologie durchführen kann. Dabei beschreibt Husserl die Vernunft als diejenige, mit der man sich in der Neutralität bzw. Reinheit findet und auf die Absolutheit bzw. Idealität zielen kann. Er beschreibt die Phänomenologie als diejenige, welche die absolute Erkenntnis und die absolute Glückseligkeit erstrebt. Damit deutet Husserl an, daß es sich bei Husserl nicht um die Einstellung, in der man sich in der Neutralität findet, sondern um die Einstellung, in der man nach der Absolutheit strebt. Demnach beachten wir zuerst die natürliche Einstellung. Wir befreien uns danach von der natürlichen Einstellung und finden uns in der Neutralität. Wir eignen uns dann aufgrund ihrer die phänomenologische Einstellung an.

Die Phänomenologie begründet Husserl in bezug auf die Wissenschaft und auf das Leben. Bezüglich der Wissenschaft beachtet Husserl, daß die Phänomenologie die Wissenschaft aus der Krisis retten kann. Er beschreibt daher die Phänomenologie als diejenige, die sich vom Objektivismus befreien und dabei

das Ich und die Welt betrachten und dadurch die Lebensbedeutsamkeit gewinnen kann. Bezüglich des Lebens beachtet Husserl, daß die Phänomenologie das Leben zur Idealität erheben kann. Er beschreibt daher die Phänomenologie als diejenige, dank derer man sich zur Welt wahrhaft verhalten und dadurch sich und die Welt wahrhaft erkennen und sich in der wahren Glückseligkeit finden kann. Demnach begreifen wir die Phänomenologie als die Philosophie für die Wissenschaft, welche die Wissenschaft betrachtet und ihr die Bedeutsamkeit für das Leben erteilen kann. Wir begreifen sie auch als die Philosophie für das Leben, die das Leben betrachtet und ihm die Bedeutsamkeit erteilen kann.

Die Phänomenologie stellt Husserl als die Methodik und als die Philosophie dar. Er beschreibt daher die Phänomenologie als diejenige, welche die Methode zur Philosophie und deren Ziel darlegt. Er beschreibt sie auch als diejenige, welche das Ziel der Philosophie mit ihrer Methode erstrebt. Dabei stellt Husserl die Methode zur Philosophie als die Epoché dar, mit der man sich von der Relativität befreien und sich auf die Absolutheit, d.h. die Vollkommenheit und Endgültigkeit zielen kann. Er stellt dieses Ziel als die Idee dar, die man immer erstreben, aber nie erreichen kann. Damit deutet Husserl an, daß es sich bei ihm nicht um die Philosophie, welche die Methode zur Philosophie und diese Idee darlegt, sondern um die Philosophie handelt, welche die Idee der Philosophie mit ihrer Methode verwirklicht. Demnach beachten wir zuerst die Epoché. Wir beachten dann die Idee der Philosophie. Dabei beobachten wir, ob wir die Idee der Philosophie mit der Epoché verwirklichen können.

Husserl hat besonders das Leben in Europa als eine Kulturwelt beachtet. Er redet daher von der europäischen Wissenschaft, dem europäischen Menschentum und der europäischen Welt. Das Leben in Europa ist eigentlich mit dem Leben in anderen Kulturwelten verbunden. Wir begreifen daher das Leben im allgemeinen Sinne. Dabei achten wir vor allem darauf, daß Husserl die Einstellungsänderung von der natürlichen zur phänomenologischen für eine Möglichkeit und eine Forderung hält. Wir beobachten demnach, womit und wozu wir die phänomenologische Einstellung erlangen können und müssen. Wir achten auch darauf, daß Husserl sich um die Lebensbedeutsamkeit der Wissenschaft und unserer bemüht. Wir beobachten demnach, worin wir unsere Lebensbedeutsamkeit und die Wissenschaft ihre finden können.

Im Teil I beschäftigen wir uns mit der Frage, worin die Kritik Husserls an der natürlichen Einstellung liegt. Wir betrachten zuerst die natürliche bzw. lebensweltliche Einstellung. Dabei beachten wir, aus welchem Grund Husserl sowohl die alltägliche Einstellung als auch die wissenschaftliche kritisiert. Wir betrachten dann die Welt in der natürlichen Einstellung. Dabei beachten wir, in welcher Hinsicht Husserl die Welt als die natürliche Welt, als die Umwelt und als die Lebenswelt bezeichnet. Im Teil II beschäftigen wir uns mit der Frage, womit und wozu wir in die phänomenologische eintreten können und müssen. Wir betrachten zuerst die Epoché. Dabei beachten wir, aus welchem Grund Husserl die Epoché als die Methode zur Phänomenologie darstellt. Wir betrachten dann die phänomenologische Einstellung. Dabei beachten wir, worin Husserl das Ziel der phänomenologischen Einstellung findet. Wir betrachten zuletzt die Welt in der phänomenologischen Einstellung. Dabei beachten wir, in welcher Hinsicht Husserl die Welt als das Phänomen, als den Horizont und als die Idee bezeichnet.

Teil I: Kritik an der natürlichen Einstellung

Bei Husserl können wir die natürliche Einstellung im engeren Sinne und im weiteren begreifen. Wir können die natürliche Einstellung im engeren Sinne als die alltägliche Einstellung, d.h. die vor-und außerwissenschaftliche begreifen. Sie kontrastiert zur wissenschaftlichen Einstellung. Demgegenüber können wir die natürliche Einstellung im weiteren Sinne als die lebensweltliche Einstellung¹ begreifen. Sie umfaßt die alltägliche Einstellung und die wissenschaftliche und kontrastiert zur phänomenologischen Einstellung. Die Kritik Husserls an der natürlichen Einstellung betrifft allerdings die natürliche Einstellung im weiteren Sinne.²

Nach Husserl interessieren wir uns in der alltäglichen Einstellung für den Gegenstand im weitesten Sinne des Wortes. Wir begreifen ihn dabei als den Gegenstand in der Welt. Wir sind uns daher nicht nur des Gegenstandes, sondern auch der Welt bewußt. Wir fragen aber nicht danach, was die Welt ist, oder wie sie uns bewußt ist. Wir fragen nur danach, was der Gegenstand ist, auf den wir zielen. Dagegen interessieren wir uns in der wissenschaftlichen Einstellung für die Welt, die alle Gegenstände umfaßt. Wir betrachten sie aber nicht in bezug auf das Ich. Wir fragen daher nicht danach, was die Welt für uns bedeutet, oder wie sie für uns bewußt ist. Wir fragen nur danach, was die Welt ist, oder wie sie ist.

Husserl kritisiert die natürliche Einstellung im weiteren Sinne einerseits aus diesem Grund, daß das Sein und der Sinn der Welt darin nicht zum Thema gekommen sind.³ Er kritisiert sie andererseits aus diesem Grund, daß das Sein

¹Werner Marx, *Die Phänomenologie Edmund Husserls Eine Einführung*, München 1989, 94.

²Vgl., Hua VI, 148: „Das natürliche Leben ist, ob vorwissenschaftlich oder wissenschaftlich, ob theoretisch oder praktisch interessiertes, Leben in einem universalen unthematischen Horizont. Das ist in der Natürlichkeit eben die immerfort als das Seiende vorgegebene Welt.“

³Vgl., Hua VIII, 68: „Die Weltexistenz ist ursprünglich gegeben in einer Erfahrung, die durch und durch inadäquat ist, und prinzipiell nicht, weder nach Essenz noch nach Existenz, in eine adäquat verwandelt werden kann, Der Satz: „Die Welt existiert“, und das Universum besonderer Erfahrungssätze, ... , ist also gerichtet. In den universalen Umsturz muß auch das Dasein der Welt und alles, was sie beschließt, einbezogen werden.“

und der Sinn des Ich darin nicht zum Thema gekommen sind.⁴ Demnach betrachtet Husserl die Welt und das Ich in einer Beziehung. Er fordert dafür von uns, die Einstellung von der natürlichen zur phänomenologischen zu ändern. Im Folgenden beachten wir vor allem, worauf die Unthematizität der Welt beruht. Wir beachten auch, worauf die Unthematizität des Ich beruht. Wir können dabei einsehen, wie die Welt und das Ich aufeinander bezogen sind.

Im Abschnitt A behandeln wir die natürliche Einstellung. Dabei betrachten wir zunächst, was die natürliche Einstellung bedeutet. Wir können dadurch begreifen, wie wir uns zur Welt eingestellt haben und einstellen müssen. Wir betrachten dann, wie es möglich ist, die natürliche Einstellung aufzuheben. Wir können dabei begreifen, wie wir das Sein und den Sinn der Welt bzw. des Ich außer Betracht gelassen haben und in Betracht ziehen können. Im Abschnitt B behandeln wir die Welt in der natürlichen Einstellung. Dabei betrachten wir zunächst, wie wir uns als alltägliche Menschen zur Welt einstellen. Wir können dabei verstehen, wie die Welt als die natürliche Welt, als die Umwelt und als die Lebenswelt bezeichnet werden kann. Wir betrachten dann, wie wir uns als objektive Wissenschaftler zur Welt einstellen. Wir können dabei verstehen, wie die Welt bei der antiken Philosophie, bei der neuzeitlichen Naturwissenschaft und bei der neuzeitlichen Geisteswissenschaft thematisiert wurde.

A. Natürliche Einstellung: Ausgangspunkt zur phänomenologischen Einstellung

Bei Husserl können wir die Einstellung in zwei Hinsichten betrachten. Wir können zuerst die Einstellung in dieser Hinsicht betrachten, wozu wir uns einstellen. Wir können also das Korrelat der Einstellung betrachten. Wir können auch die Einstellung in dieser Hinsicht betrachten, wie wir uns zu etwas einstellen. Wir können also die Weise der Einstellung betrachten. Hinsichtlich des

⁴Vgl., Hua VIII, 75: „Überschaue ich den bisher durchlaufenen Weg, so bot sich mir, dem auf den Anfang einer apodiktisch gegründeten Philosophie Bedachten, ..., mit einer apodiktischen Kritik der ursprünglichsten Selbstverständlichkeiten anzuheben, ...; also mit einer Kritik der Existenz der Erfahrungswelt bzw. der Geltung der mundanen Erfahrung, oder der Existenz meines eigenen Ich. bzw. der Kritik der Evidenz des „Ich bin“.“

Korrelates hat Husserl die Einstellung in die Einstellung zu den einzelnen Gegenständen und die zur universalen Welt gesondert. Hinsichtlich der Weise hat Husserl die Einstellung in die natürliche Einstellung, die wissenschaftliche und die phänomenologische gesondert.

Dabei können wir auch die Einstellung für zwei Ziele betrachten.⁵ Wir können sie zuerst für dieses Ziel betrachten, daß wir die Wissenschaft bzw. Philosophie in neuer Weise begründen. Wir können sie also für die Wissenschaft betrachten. Wir können auch die Einstellung für dieses Ziel betrachten, daß wir das Leben in neuer Weise führen. Wir können sie also für das Leben betrachten. Für das erste Ziel versucht Husserl die Einstellung von der wissenschaftlichen zur phänomenologischen zu ändern. Für das zweite Ziel versucht Husserl die Einstellung von der natürlichen, d.h. unvernünftigen zur philosophischen, d.h. vernünftigen zu ändern.

Nach Husserl können wir die natürliche Einstellung als einen Ausgangspunkt nehmen, von dem aus wir in die phänomenologische Einstellung eintreten können. Der Grund dafür liegt darin, daß wir uns in der natürlichen Einstellung der Welt und des Ich bewußt sind. Wir interessieren uns darin weder für die Welt noch für das Ich. Dennoch sind wir uns der beiden bewußt. Wir können daher von der natürlichen Einstellung in die phänomenologische dadurch eintreten, daß wir entweder die Welt oder das Ich in der Korrelation mit der Einstellung betrachten.

Im Kapitel I versuchen wir zu verstehen, was die natürliche Einstellung bedeutet. Daher betrachten wir die natürliche Einstellung hinsichtlich ihres Korrelats und ihrer Weise. Wir betrachten sie auch bezüglich der Wissenschaft und des Lebens. Dabei können wir begreifen, wodurch wir die natürliche Einstellung gewonnen haben. Im Kapitel II versuchen wir zu verstehen, wie es überhaupt möglich ist, die natürliche Einstellung aufzuheben. Daher betrachten wir die natürliche Einstellung in der Korrelation mit der Welt und des Ich. Dabei können wir begreifen, womit wir die natürliche Einstellung verlassen können.

⁵Vgl., Matthias Fischer, *Differente Wissensfelder – Einheitlicher Vernunftraum. Über Husserls Begriff der Einstellung*, München 1985; Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie -- Eine Auseinandersetzung der Dilteyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*. 2. Aufl. 1931. Neudruck, Darumstadt 1967.

Kapitel I: Begriff der natürlichen Einstellung

1. Einstellung als Verhaltensweise

(1). Einstellung zur unthematischen „Welt“

Bei Husserl läßt sich die Einstellung vor allem als die Verhaltensweise begreifen. Daher können wir zunächst die Frage stellen, wozu wir uns in einer Einstellung verhalten. Wir können auch die Frage stellen, wie wir uns in einer Einstellung zu etwas verhalten. Im Folgenden beschäftigen wir uns mit der ersten Frage. Dabei können wir begreifen, wozu wir uns in der natürlichen Einstellung verhalten. Wir können auch begreifen, wozu wir uns in der phänomenologischen Einstellung verhalten können.

Worum es in der natürlichen Einstellung geht, hat Husserl schon in seinem frühen Werk der *Ideen I*⁶ deutlich gesagt. Darin schreibt Husserl unter dem Titel „die Generalthesis der natürlichen Einstellung“ so: „Ich finde beständig vorhaben als meine Gegenüber die eine räumlich-zeitliche Wirklichkeit, der ich selbst zugehöre, wie alle anderen in ihr vorfindlichen und auf sie in gleicher Weise bezogenen Menschen. Die „Wirklichkeit“, ..., finde ich als daseiende vor und nehme sie, ..., auch als daseiende hin. ... Sie umfassender, zuverlässiger, in jeder Hinsicht vollkommener zu erkennen, als die naive Erfahrungskunde zu leisten vermag, alle auf ihrem Boden sich anbietenden Aufgaben wissenschaftlicher Erkenntnis zu lösen, das ist das Ziel der Wissenschaften der natürlichen Einstellung“ (a.a.O. 61, vgl., ebd., 55- 58). In der natürlichen Einstellung glauben wir daran, daß die Welt wirklich immer da ist. Aufgrund dieses Glaubens bemühen wir uns darum, die Welt wissenschaftlich zu erkennen. Wir müssen aber den Glauben ans Sein der Welt als eine These nehmen und zur Klärung bringen.

⁶Edmund Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie.* Band III/1(hrsg. von K. Schuhmann) der Husserliana, Den Haag 1976.

Husserl hat diese Ansicht auch in seiner späten Zeit durchgehalten. Er deutet in der *Ersten Philosophie II*,⁷ daß die Kritik an der natürlichen Einstellung vor allem in „der Weltexistenz“ liegt (a.a.O., 44). Er beschreibt daher das natürliche Leben als das Leben in der „Welthingabe, Weltverlorenheit“ (a.a.O. 121). Der Grund für diese Weltverlorenheit legt Husserl in der *Krisis*⁸ wie folgt dar: „In der natürlichen Einstellung habe ich immerfort Welt in Seinsgeltung, in der ich als Mensch bin und davon untrennbar eine mitmenschlich offene Umgebung in Seinsgeltung ist. Mein Aktleben ist ganz und gar Aktleben in Richtung auf in dieser Welt Seiendes, alle meine Interessen, ... , sind Interessen für Dinge der Welt, sich verwirklichend in Akten, welche auf diese Dinge gehen, als Dinge, mit denen ich Entsprechendes vorhabe“ (Hua VI, 468, vgl., 146-147, 327). In der natürlichen Einstellung interessieren wir uns für die Dinge. Daher ziehen wir die Dinge in Betracht und lassen die Welt außer Betracht. Wir müssen aber die Welt in Betracht ziehen und ans Licht bringen.

Wir können dabei einsehen, daß Husserl nicht auf die Gegenstände, sondern auf die Welt achtet. Er interessiert sich nicht für die Gegenstände, die für uns thematisch sind, sondern für die Welt, die für uns unthematisch ist. Wir können auch einsehen, daß Husserl nicht auf die Welt, die da ist, sondern auf die Welt achtet, die für uns als das Daseiende bewußt ist. Er interessiert sich nicht für die Welt, die bloß existiert, sondern für die Welt, die in der Korrelation mit dem Ich besteht. Wir können überdies einsehen, daß Husserl nicht auf die Welt im Plural, sondern die Welt im Singular achtet. Er interessiert sich nicht für die Welten, die für das Ich in verschiedenen Korrelationen bewußt sind, sondern für die eine Welt, die das Ich in verschiedenen Korrelationen begreift. Also beachtet Husserl die eine Welt, die alles umfaßt, was ist und sein kann. Er betrachtet sie einerseits bezüglich der einzelnen Gegenstände und andererseits bezüglich der einzelnen Ich.

⁷Edmund Husserl, *Erste Philosophie (1923/ 24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Band VIII (hrsg. von R. Boehm) der Husserliana, Den Haag 1959.

⁸Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Band VI (hrsg. von W. Biemel) der Husserliana, Den Haag 1962.

Wir können daher erfassen, daß es sich bei Husserl um die Einstellung zur Welt, genau gesagt, um die verschiedenen Einstellungen zur einen Welt handelt.⁹ Wir können daher auch erfassen, daß wir uns sowohl in der natürlichen Einstellung als auch in der phänomenologischen zur Welt verhalten.¹⁰ In beiden Einstellungen verhalten wir uns zur selben Welt. Wir verhalten uns aber zu ihr in unterschiedener Weise und begreifen sie daher im unterschiedenen Sinne. Um die Einstellung von der natürlichen zur phänomenologischen zu ändern, müssen wir die Welt betrachten, die für uns in der Korrelation mit der natürlichen Einstellung bewußt ist. Durch diese Betrachtung können wir uns von allen Einzelnen befreien und die Welt als die Einheit von allen Einzelnen begreifen. Also sind wir in der natürlichen Einstellung in den Einzelnen befangen. Daher können wir die Welt nur in der Einzelheit begreifen. Dagegen können wir in der phänomenologischen Einstellung für die Welt aufgeschlossen sein. Daher können wir die Welt als die Einheit von allen Einzelnen begreifen.

(2). „Natürliche“ Einstellung zur Welt

Wir haben im Vorherigen gesehen, daß wir uns in den verschiedenen Einstellungen zur selben Welt verhalten. Wir haben auch gesehen, daß wir uns in verschiedenen Einstellungen zur Welt in verschiedener Weise verhalten können. Demnach betrachten wir im Folgenden, wie wir uns in einer Einstellung zur Welt verhalten. Dabei können wir begreifen, wie wir uns in der natürlichen Einstellung

⁹Vgl., Klaus Held, *Husserls neue Einführung in die Philosophie: der Begriff der Lebenswelt, in: Lebenswelt und Wissenschaft: Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*. Hrsg. von Carl Friedrich Gethmann, Bonn 1981, 84: „Das natürliche Leben vollzieht sich ... im „Geradehin“ der Hingabe an die Gegenstände. ... Aber Husserls Grundbestimmung der natürlichen Einstellung ist nicht der Gegenstandsbezug, sondern der Weltglaube.“

¹⁰Vgl., K. Held, ebd., 92: „ das Korrelat der natürlichen Einstellung ist die Welt; und die Philosophie macht eben diese bis dahin unthematische Welt als solche zum Thema. Also bedeutet der Bruch des philosophisch-wissenschaftlichen Denkens mit der natürlichen Einstellung nicht, daß das Erkennen nun mit etwas anderem zu tun hätte. Es befaßt sich mit demselben, der Welt, aber auf andere Weise. Der Grund für den Unterschied zwischen natürlicher und philosophisch-wissenschaftlicher Erkenntnis liegt ursprünglich nicht auf ihrer objektiven Seite.“

zur Welt verhalten. Wir können auch begreifen, wie wir uns in der phänomenologischen Einstellung zur Welt verhalten können.

Husserls Auffassung nach verhalten wir uns in der natürlichen, d.h. alltäglichen Einstellung zur Welt uninteressiert, unthematisch. Wir verhalten uns auch zur ihr schlechthin, geradehin (vgl., Hua VI, 146-147, 153). Damit zeigt Husserl einerseits, daß wir in der natürlichen Einstellung auf die Welt unabsichtlich hinblicken. Dagegen achten wir auf die Gegenstände absichtlich. Husserl zeigt damit andererseits, daß wir in der natürlichen Einstellung auf die daseiende Welt unreflexiv richten. Dagegen richten wir in der phänomenologischen Einstellung auf die bewußte Welt reflexiv. In der natürlichen Einstellung interessieren wir uns vor allem für die Gegenstände. Dabei interessieren wir uns mehr oder weniger für die Welt, die da ist. Wir fragen daher ab und zu, was die Welt ist, und wie sie ist. Wir interessieren uns aber nicht für die Welt, die für uns bewußt ist. Wir fragen daher nicht, was die Welt für uns bedeutet, und wie sie für uns bewußt sein kann.

Dagegen verhalten wir uns in der wissenschaftlichen Einstellung zur Welt interessiert, thematisch. Husserls Einsicht nach thematisieren wir aber die Welt in objektiver Weise und interessieren uns für die objektive Welt. Dies ist im doppelten Sinne zu verstehen. Die antike Philosophie beachtet zunächst die Welt, die bestimmt, in diesem Sinne objektiv existiert. Sie begreift dabei die Welt als diejenige, an deren Sein wir nicht zweifeln können. Die antike Philosophie beachtet auch die Welt, die für uns irrelativ, in diesem Sinne objektiv bewußt ist. Sie begreift dabei die Welt als diejenige, die für uns nicht nur relativ, in diesem Sinne subjektiv, sondern auch irrelativ erscheint. Die antike Philosophie versucht daher die objektive Welt zu erkennen, indem sie die bestimmt daseiende Welt in Betracht zieht und dabei die für sie relativ erscheinende Welt außer Betracht läßt.

Die neuzeitliche Naturwissenschaft steht eigentlich in gleicher Linie mit der antiken Philosophie, sofern sie sich für die objektive Welt interessiert. Dennoch unterscheidet sie sich von der antiken Philosophie.¹¹ Der eine Unterschied liegt darin, daß die neuzeitliche Naturwissenschaft nicht die daseiende Welt, sondern die daseiende Natur beachtet. Sie zieht daher die körperliche Natur in Betracht

¹¹Vgl., Hua XXIX, 161-166: Antiker und neuzeitlicher Objektivismus.

und läßt die geistige Kulturwelt außer Betracht. Der andere Unterschied liegt darin, daß die neuzeitliche Naturwissenschaft nicht die objektive Welt, sondern die objektivierete Welt beachtet. Sie beachtet also nicht die irrelative Welt, die durch die bewußtseinsmäßige Induktion zu apperzipieren ist. Sie beachtet vielmehr die irrelative Welt, die durch die mathematische Idealisierung zu produzieren ist.

Die neuzeitliche Geisteswissenschaft thematisiert die Welt in subjektiver Weise und interessiert sich für die subjektive Welt. Sie beachtet also die Welt, die für uns, in diesem Sinne subjektiv bewußt ist.¹² Sie begreift die Welt aber nicht als die relative Welt, die der irrelativen Welt gegenübersteht. Sie begreift vielmehr die Welt als die universale Welt, die das für uns relativ Erscheinende und das für uns irrelativ Erscheinende umfaßt. Sie beachtet also die Welt, mit der Husserl die Phänomenologie begründet. Die neuzeitliche Geisteswissenschaft unterscheidet sich aber von der transzendentalen Phänomenologie.¹³ Der Unterschied besteht vor allem darin, daß die neuzeitliche Geisteswissenschaft ans Sein der Welt zweifellos glaubt. Sie betrachtet daher nicht den bewußten Seinssinn der Welt, sondern die bewußte Welt. Der Unterschied besteht daher auch darin, daß die neuzeitliche Geisteswissenschaft nicht das reine Bewußtsein beachtet. Sie betrachtet daher die Welt nicht hinsichtlich des transzendentalen Ich, sondern des personalen.

Wir können hierbei einsehen, daß wir uns in der natürlichen Einstellung zur Welt insofern naiv verhalten, als wir keine Frage nach dem Sein der Welt stellen.¹⁴ In der alltäglichen Einstellung glauben wir zweifellos daran, daß die Welt da ist. Aufgrund dieses Glaubens betrachten wir die einzelnen Gegenstände. In der wissenschaftlichen Einstellung voraussetzen wir selbstverständlich, daß die Welt an sich oder für uns ist. Aufgrund dieser Voraussetzung betrachten wir die Welt in objektiver Weise und in subjektiver. Daher können wir auch einsehen,

¹²Der Unterschied zwischen der naturwissenschaftlichen Einstellung und der geisteswissenschaftlichen ist im Folgenden zu begreifen: Hua VI, 294-313, Hua IV, 173-185, 281-288, 377-393.

¹³Der Unterschied zwischen der geisteswissenschaftlichen Einstellung und der phänomenologischen ist im Folgenden zu begreifen: Hua IV, 367-372, 377, 382.

¹⁴Vgl., Hua XXIX, 27-36: Die Naivität der Wissenschaft.

daß wir uns in der phänomenologischen Einstellung zur Welt insofern rein verhalten müssen, als wir uns kein Urteil über das Sein der Welt bilden (vgl., Hua III/1, 63-64, 103-106). Wir enthalten uns von allen Urteilen, die wir uns über das Sein der Welt positiv, negativ oder zweifelhaft bilden können. Wir betrachten dabei, wie uns das Sein der Welt bewußt sein kann, und ob oder wie der Seinssinn der Welt endgültig anerkannt werden kann.

Mit dem Betrachten ist zu formulieren. Wir verhalten uns sowohl in der natürlichen Einstellung als auch in der phänomenologischen zur selben Welt.¹⁵ In der natürlichen Einstellung verhalten wir uns zur Welt so naiv, daß wir keine Frage nach dem Sein der Welt stellen. Wir beschäftigen uns in der alltäglichen Einstellung mit den Gegenständen. Dagegen beschäftigen wir uns in der wissenschaftlichen Einstellung mit der Welt. Dabei versuchen wir die Gegenstände und die Welt zu erkennen. Wir versuchen aber nicht das Sein der Welt zu erläutern. Demgegenüber verhalten wir uns in der phänomenologischen Einstellung zur Welt so rein, daß wir uns kein Urteil über das Sein der Welt bilden. In der phänomenologischen Einstellung beschäftigen wir uns mit dem Sein der Welt. Dabei versuchen wir nicht über das Sein der Welt zu urteilen. Wir versuchen vielmehr den Ursprung dieses Urteils zu erläutern.

2. Einstellung als Lebensweise

(1). Einstellung für das natürliche Leben

Im Vorherigen haben wir eine Einstellung als eine Verhaltensweise aufgefaßt. Wir haben sie daher bezüglich der Welt und der Wissenschaft betrachtet. Im Folgenden fassen wir eine Einstellung als eine Lebensweise auf. Wir betrachten sie daher bezüglich des Ich und des Lebens. Dabei fragen wir vor allem danach, wie wir in einer Einstellung leben. Wir fragen auch danach, wie wir eine Einstellung erlangen. Wir versuchen zunächst auf die erste Frage zu antworten. Dabei können wir begreifen, wie wir in der natürlichen Einstellung leben. Wir

¹⁵Vgl., Antonio Aguirre, Natürliche und phänomenologische Einstellung, in: ders., *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls* (Phaenomenologica 38), Den Haag 1970, 1-30.

können auch begreifen, wie das Ich als der Mensch und das Ich als die Person lebt.

Wie wir in der natürlichen Einstellung leben, hat Husserl andauernd beobachtet. Er legt daher das natürliche Leben vor allem wie folgt dar: „Das natürliche Leben charakterisiert sich nun als naiv geradehin in die Welt Hineinleben, in die Welt, die als universaler Horizont immerfort in gewisser Weise bewußt da ist, aber dabei nicht thematisch ist. Thematisch ist, worauf man gerichtet ist. Waches Leben ist immer auf dies oder jenes Gerichtetsein, gerichtet darauf als auf Zweck oder Mittel, als Relevantes oder Irrelevantes, auf Interessantes oder Gleichgültiges, auf Privates oder Öffentliches, auf das alltäglich Erforderliche oder auf ein einbrechendes Neues. Das alles liegt im Welthorizont, es bedarf aber besonderer Motive, damit der in solchem Weltleben Begriffene sich umstellt und dazu kommt, sie selbst irgendwie zum Thema zu machen, für sie ein bleibendes Interesse zu fassen“ (Hua VI, 327, vgl., ebd., 146-148, 152).

In der natürlichen Einstellung lebt das Ich geradehin in die Welt hinein. Es interessiert sich nicht für die Welt, sondern für die Dinge, in denen sein Zweck, Ziel liegt. Daher bleibt die Welt unthematisch, obschon sich das Ich des Seins der Welt bewußt ist. In der natürlichen Einstellung lebt das Ich, anders gesagt, unreflexiv. Es reflektiert nicht auf sich selbst. Daher bleibt das Ich unthematisch, obschon sich das Ich des Seins seiner selbst bewußt ist. Um sich selbst zum Thema zu machen, bedarf das Ich eines besonderen Motivs.¹⁶ In dieser Hinsicht beschreibt Husserl das natürliche Leben wie folgt: „Das Leben kann nun ein naives Leben, ein Leben in Weise der natürlichen Weltlichkeit sein, sofern das Ich entweder überhaupt nicht reflektiert, nämlich auf sich und sein Leben, oder reflektierend dieses Leben naturalistisch¹⁷ als Beigabe von natürlich Gegebenem

¹⁶Vgl., Kapitel II, 48-60.

¹⁷Vgl., Hua XXV, 8-41: Naturalistische Philosophie. Vgl., dazu Hua VI, 294: „Naturalistische Einstellung. Die Welt als All der Realitäten in der Form des Außereinander. Die Natur als das Reich der puren res extensae. Jedes Reale ist Körper oder hat einen Körper, aber nur der Körper hat wirkliche und eigentliche co-extensio, in eins zeiträumlich verstanden. Einheit einer unveränderten (aber veränderlichen) oder sich ändernden Gestalt in der Einheit einer Dauer, die gestalt- extensionale Form, erfüllt mit qualitativen Bestimmtheiten. Jeder Körper < steht > unter Regeln der allgemeinen Kausalität, bestimmbar zu sein, konstruierbar zu sein in Wahrheiten an sich nach bestimmten Kausalgesetzen, die durch Induktion aufzufinden sind.“

(Unreflektiertem) faßt: Die Reflexion ist keine reine Reflexion und das Leben kein reines Leben, und das reflexiv erfaßte Ich selbst ist Ich-dieser-Mensch, und nicht das reine Ich“ (Hua VIII, 418, vgl., ebd., 120-121).¹⁸

Im natürlichen Leben reflektiert das Ich auf sich selbst gar nicht oder nur in der naturalistischen Weise. Mit dieser meint Husserl die psychologische Weise im Sinne der Naturwissenschaft (vgl., Hua XXV, 150). In der naturwissenschaftlichen Hinsicht nennt Husserl das Ich den Menschen. Demnach ist die natürliche Reflexion als die des Menschen und das natürliche Leben¹⁹ als das des Menschen zu verstehen. Um das natürliche Leben klar zu verstehen, betrachten wir nun, was das Ich als Mensch bedeutet, und wie es lebt. Husserl beschreibt das Ich als Mensch folgenderweise: „Ich, gemäß meiner gewöhnlichen Ich-Rede, besagt Ich, das Menschen-Ich. Konkret voll genommen, bin ich beseelter Leib, psychophysische Realität zur Welt, dem All der Realitäten gehörig. Ich bin ein Objekt meiner mundanen Erfahrung unter anderen. Muß ich davon nicht scheiden dasjenige Ich, das hierbei das Subjekt der Erfahrung ist, das Ichsubjekt für das Ichobjekt? Genauer überlegt: Ich, der ich ein kontinuierliches Welterfahren vollziehend durchlebe, finde diese mannigfaltig-einheitliche Welt vor und bin so als allvorfindendes Subjekt, eben das Subjekt für alle Objekte, für das Weltall“ (Hua VIII, 71, vgl., Hua IV, 93-97, 120-139, Hua VI, 106-107).

Das Ich als Mensch bedeutet nach Husserl, daß das Ich „der beseelte Leib“, „die psychophysische Realität“ ist. Damit unterscheidet sich das menschliche Ich einerseits von den Dingobjekten, die nur den physischen Körper haben. Andererseits unterscheidet sich das menschliche Ich von dem personalen, das „besonders auf einen Leib bezogen ist, ..., aber nicht ein mit dem Leib

¹⁸Vgl., Bernhard Rang, Natürliche und transzendente Reflexion (Selbsterfahrung), in: *Kausalität und Motivation. Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls* (Phaenomenologica 53), Den Haag 1973, 65-96. Vgl., Hua XXV, 150-152, 162-169.

¹⁹Vgl., Hua VIII, 121: „Das natürliche Leben vollzieht sich als eine ursprüngliche, als eine anfangs durchaus notwendige Welthingabe, Weltverlorenheit. Das Unnatürliche ist das der radikalen und reinen Selbstbesinnung, der Selbstbesinnung auf das reine „ich bin“, auf das reine Ichleben, und auf die Weisen, wie in diesem Leben, was in irgendeinem Sinne sich als Objektives gibt, eben diesen Sinn und diese Geltungsweise als Objektives gewinnt: rein aus der inneren und eigenen Leistung dieses Lebens selbst.“

verbundenes Reales ist“ (Hua IV, 349). Das menschliche, seelische Ich²⁰ ist also „nicht das personale Subjekt der Vermögen, sondern das dem Leib als Psychisches eingelegte Daseiende im objektiven Raum und der objektiven Welt“ (ebd.). Das personale, geistige Ich ist dagegen „Beziehungspunkt für alles“. Es bezieht sich auf alles Raumzeitliche, aber es ist nicht selbst in der Zeit und im Raum (vgl., ebd.).

Das Ich als Mensch findet sich als ein Objekt und auch als ein Subjekt. Für den Menschen ist „die Welt als All der Realität“ (Hua VI, 294) vorgegeben. In ihr findet sich der Mensch einerseits als ein Objekt unter Objekten, die in schlichter Erfahrungsgewißheit, vor allen wissenschaftlichen Feststellungen da und dort seiend sind (vgl., Hua VI, 107). Andererseits findet sich der Mensch als ein Subjekt für alle Objekte und für die Welt. Husserls Ansicht nach ist das menschliche Ich nur ein bloßes Subjekt in dem Sinne, daß es sich völlig passiv verhält. Es ist also ein Subjekt, solange es denkt, reflektiert. Aber es verhält sich zu etwas nicht bewußtseinsmäßig, aktiv. In dieser Hinsicht sagt Husserl sogar: „das Naturobjekt Mensch ist nicht Subjekt“ (Hua IV, 287).

Das Ich als Mensch lebt in „der realen Beziehung“²¹ mit den Naturobjekten, den natural verstandenen Menschen und der Welt als Gesamtnatur (vgl., Hua IV, 182). Der Mensch hat also keine intentionale Beziehung mit den anderen Objekten und Subjekten. Er lebt mit ihnen „in der Form des Außereinander“ (Hua VI, 294). Er reagiert auf den Reiz von ihnen, aber er verhält sich zu ihnen nicht bewußtseinsmäßig (vgl., Hua IV, 189). Er verhält sich zu ihnen „unten der Regeln der realen, naturalen Kausalität“ (vgl., Hua VI, 294). Dies legt Husserl

²⁰Das Ich als Mensch kann man bei Husserl auch als das menschliche, seelische oder naturale Ich verstehen. Das Ich als Person läßt sich demgegenüber als das personale, geistige oder intentionale Ich verstehen. Vgl., Karl-Heinz-Lembeck, *Gegenstand Geschichte. Geschichtswissenschaftstheorie in Husserls Phänomenologie* (Phaenomenologica 111), Den Haag 1988, 88-98, 105-110.

²¹Vgl., Hua IV, 215: „die reale Beziehung: das Objekt D steht in real-kausaler Beziehung zu mir, zum Ich-Mensch, also zunächst zu dem Leib,... . Die reale Beziehung fällt weg, wenn das Ding nicht existiert: die intentionale Beziehung bleibt bestehen. Daß jedesmal, wenn das Objekt existiert, der intentionalen Beziehung eine reale „parallel“ läuft,..., das ist ein psychophysisches Faktum. Es liegt aber nicht in der intentionalen Beziehung selbst, die durch Nichtwirklichkeit des Objekts nichts erleidet, sondern höchstens sich ändert durch sein Bewußtsein der Nichtwirklichkeit.“

folgenderweise: „Nehme ich den Geist in eins mit dem Leibe als Naturobjekt, so ist auch er in Naturkausalität verflochten, die auch bloß erscheinungsmäßig gegeben ist: schon darum, weil das eine Glied des Abhängigkeitsverhältnisses, das physische, nur Erscheinung und nur substruktiv zu bestimmen ist. Empfindungen, sinnliche Gefühle, ..., darauf gegründet der ganze Ablauf des physischen Lebens überhaupt,..., ist objektiv (natural-induktiv)abhängig von dem physischen Leib mit seinen physiologischen Prozessen, seinem physiologischen Aufbau; und damit abhängig von der realen physischen Natur“ (Hua IV, 231).

Bei Husserl ist einsichtig, daß der natürlichen Reflexion nicht nur die naturalistische Reflexion, sondern auch die personalistische gehören. Die letzte ist eigentlich die Reflexion der Person, die das Ich im Sinne der Geisteswissenschaft ist.²² Demnach betrachten wir nun, was das Ich als Person bedeutet, und wie es lebt. Wir müssen zunächst darauf achten, daß der Begriff der Person nicht dem des Menschen gegenübersteht, sondern ihn umfaßt. Also, „das Naturobjekt Mensch ist nicht Subjekt, Person, aber jedem solchen Objekt entspricht eine Person; so können wir auch sagen: jedes ‚impliziert‘ eine Person, ein Ich-Subjekt, das aber nie ein Stück der Natur ... ist“ (Hua VI, 287f, vgl., ebd., 353). Dies sagt Husserl auch im Folgenden: „das seelische Ich und das persönliche Ich sei in seinem Untergrund dasselbe; das ganze Bewußtsein des persönlichen Ich mit allen seinen Akten und seinem übrigen seelischen Untergrund sei eben kein anderes als das des seelischen Ich: wir sind sogar geneigt zu sagen, es sei dasselbe Ich. Und doch: dieselbe Bewußtseinszuständlichkeit steht unter einer total verschiedenen Apperzeption“ (Hua IV, 141f).

Wir betrachten zunächst, was das Ich als Person bedeutet. Dies erörtert Husserl im Folgenden: „Es muß doch notwendig gedacht werden als ein sich entwickelndes, das vom Anfang dieser Entwicklung an schon seine bestimmten Dispositionen hat. Sie bekunden sich in der Weise des Ablaufs seiner Erlebnisse

²²Das Ich als Mensch ist die naturalistische Auffassung des Ich in der Naturwissenschaft, besonderes in der Psychologie und Anthropologie (vgl., Hua IV, 143). Demgegenüber ist das Ich als Person die personalistische Auffassung des Ich in der Geisteswissenschaft, nämlich in der Historie, Soziologie und Kulturwissenschaft (vgl., ebd., 229). Der Unterschied bzw. die Beziehung zwischen der naturalistischen und der personalistischen Einstellung findet sich an folgenden Stellen: Hua IV, 173-185, 281-288, 377-393.

im Bewußtseinsstrom. So kann das Subjekt auch verstanden werden als die im Bewußtseinsstrom sich bekundende Einheit. Also hier werden unterschieden: 1. die Einheit der Person, 2. das Selbst als die in mir als „ich“ konstituierte Einheit, konstituiert in der Selbsterfahrung, der Selbstapperzeption, .. . Das entwickelte personale Subjekt ist seiner selbst bewußtes Subjekt: das Selbst als Objekt ist ein konstitutives Produkt, eine „apperzeptive“ Einheit. Das Subjekt im Anfang seiner Entwicklung ist sich selbst nicht Objekt und hat keine apperzeptive Einheit „Ich“. Aber auch im weiteren Verlauf der Entwicklung ist diese Einheit niemals eine endgültig bestimmte: ich kann mehr sein und anderes als das Ich als apperzeptive Einheit“ (Hua IV, 349f, vgl., ebd., 252-253).

Das Ich als Person findet sich auch als ein Objekt und als ein Subjekt. Es existiert aber in anderer Weise als das Ich als Mensch. Die Person ist ein Objekt, nur sofern sie sich als die konstituierte Einheit im Bewußtsein bekundet. Sie ist also kein Objekt in der Natur, sondern ein Objekt im Bewußtsein. Sie ist daher als ein immanentes Objekt zu verstehen, im Unterschied zu einem realen Naturobjekt. Die konstituierte Ich-Einheit läßt sich nicht endgültig bestimmen. Denn sie konstituiert sich im Lauf des Lebens immer neu und erscheint uns als das Identische im Wandel. Die Person ist auch ein Subjekt. Sie ist aber nicht das bloße Subjekt für das Denken, sondern das aktive Subjekt für die Konstitution. Sie ist also das Subjekt, das sich zur passiv gegebenen Welt aktiv und bewußtseinsmäßig verhält und sich damit ständig konstituiert und entwickelt.²³ In dieser Hinsicht nennt Husserl die Person im besonderen „das Subjekt der Vernunftakte“ (Hua IV, 269). Er nennt sie auch „das Subjekt der freien Entscheidung“ (ebd., 329) und „das Subjekt des aktuellen Lebens“ (ebd., 373).

Wir sehen dann, wie das Ich als Person lebt. Dies erläutert Husserl wie folgt: „Als Person bin ich, was ich bin (und ist jede andere Person, was sie ist) als Subjekt einer Umwelt. Die Begriffe Ich und Umwelt sind untrennbar aufeinander bezogen. Dabei gehört zu jeder Person ihre Umwelt, während zugleich mehrere miteinander kommunizierende Personen eine gemeinsame Umwelt haben. Die Umwelt ist die von der Person in ihren Akten wahrgenommene,... Welt, ..., deren

²³Vgl., Hua I, 101: „Indem aus eigener aktiver Genesis das Ich sich als identisches Substrat bleibender Ich- Eigenheiten konstituiert, konstituiert es sich in weiterer Folge aus als stehendes und bleibendes personales Ich.“

dieses personale Ich bewußt ist, die für es da ist, zu der es sich so oder so verhält, Und es verhält sich zu ihr in Akten, auf die es reflektieren kann, wie es das z.B. tut, wo es von sich selbst als persönlichem Ich Notiz nimmt, Die Person ist eben vorstellende, fühlende, bewertende, strebende, handelnde Person und steht in jedem solchen personalen Akte in Beziehung zu etwas, zu Gegenständen ihrer Umwelt“ (Hua IV, 185, vgl., Hua VI, 296).

Das Ich als Person lebt nicht in der Natur, sondern in der Umwelt. Dieser gehören die Natur und die Kulturwelt. Sie umfaßt also die realen Objekte und die geistigen Objekte,²⁴ z.B. Gebrauchsobjekte, Kunstwerke und die beruflichen, gesellschaftlichen Sonderwelten (vgl., Hua IV, 182). Die Person lebt auch in „der intentionalen Beziehung“²⁵ mit den Dingobjekten, Mitsubjekten und der Umwelt. Sie faßt daher die Anderen nicht als die Objekte unter anderen Dingobjekten auf. Sie faßt vielmehr die Anderen als die Mitsubjekte auf,²⁶ „mit denen man im Erfahren, im Denken, im Handeln vergemeinschaftet ist, mit denen man eine gemeinsame Umweltpraxis hat“ (Hua VI, 307). Dies legt Husserl im Folgenden dar: „Stellen wir uns aber auf den Boden der intentionalen Subjekt-Objekt-Beziehung, der Beziehung zwischen Person und Umwelt, so gewinnt der Begriff des Reizes einen fundamental neuen Sinn. Statt des Kausalverhältnisses zwischen Dingen und Menschen als Naturrealitäten tritt die Motivationsbeziehung zwischen Personen und Dingen, und diese Dinge sind nicht die an sich seienden Dinge der Natur,..., sondern erfahrene, gedachte, ... Dinge als solche, intentionale Gegenständlichkeiten des personalen Bewußtseins“ (Hua IV, 189).

²⁴Vgl., Hua IV, 193: Die Umwelt „kann übrigens nicht bloß eine physische und animalische (bzw. personale), sondern auch eine ideale Umwelt sein, z.B. die mathematische „Welt“. Die jeweilige Umwelt umspannt ja die Gesamtheit der „Objektivitäten“--auch der idealen--, die der Person... „gegenüberstehen“ als bewußtseinsmäßig dieselben, und auf die sie in ihren intentionalen Verhaltensweisen reagiert.“

²⁵Vgl., Hua IV, 215: „, diese intentionale Beziehung: ich habe das Objekt gegeben, ich habe es gegeben als so und so erscheinend, ich habe in passender Blickwendung die Erscheinung vom Objekt gegeben; ich habe die Erscheinung, bin aber auf das Objekt aufmerksam, oder andererseits: ich bin auf sie aufmerksam usw..“

²⁶Vgl., ebd., 194: „Die dem sozialen Verband zugehörigen Personen sind füreinander gegeben als „Genossen“, nicht als Gegenstände, sondern Gegensubjekte, die „mit“einander leben, verkehren, aufeinander bezogen sind,...“

Das Ich als Person verhält sich nicht unter der Naturkausalität, sondern unter der Motivationskausalität (vgl., Hua IV, 216, 220-247). Die Person bezieht sich nicht auf etwas, was da ist. Sie bezieht sich vielmehr auf etwas, was für sie vorgegeben und bewußt ist. Die Person verhält sich daher zur Welt nicht zufolge des Reizes von der Welt, sondern nach der inneren Motivation. Sie verhält sich also zur Welt nach seinem eigenen Interesse, Zweck etc. Die Person lebt allerdings nicht in der Form des Außereinander, sondern „in der Form des Aufeinander, Miteinander“ (Hua IV, 194). Sie lebt mit den anderen Personen in der gemeinsamen Umwelt zusammen. Sie kommuniziert mit ihnen und verhält sich zur Welt mit ihnen zusammen. Dadurch konstituiert sich die Person in eigener Weise. Sie konstituiert auch die Umwelt mit den Andern in gemeinsamer Weise.²⁷ Dabei begreift sie sich und die Umwelt als das Identische im Wandeln.²⁸

Hier ist zu resümieren: In der natürlichen Einstellung lebt das Ich geradehin in die Welt hinein und auf die Dinge gerichtet. Daher bleibt das Sein der Welt unthematisch. Darin lebt das Ich auch naiv. Es reflektiert auf sich selbst gar nicht oder nur in natürlicher Weise, nämlich in naturalistischer Weise und in der personalistischen. Bei der natürlichen Reflexion erfaßt sich das Ich als den Menschen oder als die Person. Es überlegt dabei, wie es als solcher in der naturalen Welt oder Umwelt lebt. Es beachtet aber nicht, wie ihm das Sein seines und der Welt bewußt ist. Das Ich setzt das Sein der beiden selbstverständlich voraus. Es macht daher dieses Sein nicht zum Thema. In der natürlichen Einstellung leben wir also in der Seinssetzung der Welt und des Ich. Wir können daher fragen, wie wir die natürliche Einstellung erworben haben, und wieso wir sie bisher nicht aufgehoben haben. Mit diesen Fragen beschäftigen wir uns im Nächsten.

²⁷Vgl., Hua IV, 193: „In diesen Beziehungen des Einverständnisses ist eine bewußtseinsmäßige Wechselbeziehung der Personen und zugleich eine einheitliche Beziehung derselben zur gemeinsamen Umwelt hergestellt.... Die sich im Erfahren von den Anderen, im Wechselverständnis und im Einverständnis konstituierende Umwelt bezeichnen wir als kommunikativ“ (vgl., Hua VI, 166).

²⁸Vgl., Hua VI, 308: „..., daß Umwelt etwas Wandelbares ist, daß wir im Leben von Umwelt zu Umwelt fortgehen, wobei in diesem Wandel doch kontinuierlich dieselbe Welt erfahren wird, während die Umwelt zur Erscheinungsweise dieser Welt wird“ (vgl., ebd., 299-300).

(2). Natürliche Einstellung als Urgewohnheit

Die natürliche Einstellung ist eine Lebensweise, in der wir das Sein der Welt immer voraussetzen. Wir können daher fragen, wie wir das Sein der Welt immer voraussetzen können, d.h., wie wir die natürliche Lebensweise erworben haben. Im Folgenden versuchen wir auf diese Frage zu antworten. Wir können dabei auch auf die Frage antworten, wie wir die natürliche Lebensweise aufheben können.

Wir beachten zunächst, daß Husserl eine Einstellung als „einen habituell festen Stil des Willenslebens“ (Hua VI, 326) beschrieben hat. Damit können wir erfassen, daß eine Einstellung aus dem Willen entsteht und den Charakter der Habitualität hat. Demnach betrachten wir zuerst, ob die natürliche Lebensweise aus unserem Willen entsteht oder nicht. Husserl schreibt darüber wie folgt: „Wir können auch sagen, aller Erkenntnisbetätigung voran liegt als universaler Boden eine jeweilige Welt; und das besagt zunächst, ein Boden universalen passiven Seinsglaubens, den jede einzelne Erkenntnishandlung schon voraussetzt. ... Dieser universale Boden des Weltglaubens ist es, den jede Praxis voraussetzt, sowohl die Praxis des Lebens als auch die theoretische Praxis des Erkennens. Das Sein der Welt im Ganzen ist die Selbstverständlichkeit, die nie angezweifelt und nicht selbst erst durch urteilende Tätigkeit erworben ist, sondern schon die Voraussetzung für alles Urteilen bildet. Weltbewußtsein ist Bewußtsein im Modus der Glaubensgewißheit, nicht durch einen im Lebenszusammenhang eigens auftretenden Akt der Seinssetzung, der Erfassung als daseiend oder gar des prädikativen Existenzialurteils erworben. All das setzt schon Weltbewußtsein in Glaubensgewißheit voraus“ (EU, 24f).²⁹

Husserl deutet dabei, daß die natürliche Lebensweise nicht aus unserem Willen entsteht. Wir sind uns des Seins der Welt nicht durch einen Akt des praktischen Lebens oder des theoretischen Erkennens bewußt. Wir setzen vielmehr das Sein der Welt für alle Akte unseres Lebens selbstverständlich voraus. Bevor wir uns überlegen, wie wir leben, ist uns die Welt schon

²⁹Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Redigiert und herausgegeben von Ludwig Landgrebe, Hamburg 1985. Im folgenden zitiere ich diesen Text als EU.

vorgegeben.³⁰ Dank dieser Vorgegebenheit sind wir des Seins der Welt von vornherein bewußt. Da wir die Welt ständig erfahren, zweifeln wir nicht am Sein der Welt. Wir glauben ohneweiters ans Sein der Welt. Dieser Glaube beruht nicht auf etwas, was wir im Leben tun. Er beruht auf der passiven Vorgegebenheit der Welt. Also haben wir die natürliche Lebensweise nicht freiwillig, aktiv erlangt. Sie ist uns völlig passiv gegeben, je nachdem uns die Welt vorgegeben ist. Sie entsteht nicht aus unserem Willen, sondern aus der Vorgegebenheit der Welt.

Husserl betont dagegen, daß die philosophische, phänomenologische Lebensweise³¹ nur aus dem radikalsten Willensentschluß entstehen kann. Dies sagt Husserl im Folgenden: „Damit hängt auch zusammen, daß die Art der Begründung jener Lebensentscheidung³², die den Philosophen macht, eine wesentlich andere ist als diejenige, die dem Künstler oder Wissenschaftler zugehört. ... Es kann in jemand frühzeitig,..., eine reine Kunstliebe erwachen, zu praktischer Hingegebenheit werden,..., und so mag er unvermerkt in den Beruf hineingeraten, ohne eine sozusagen feierliche Entscheidung. Die eventuell später erfolgende ausdrückliche Berufswahl hat dann den Charakter einer bloßen

³⁰Vgl. , ebd., 24: „Die Umgebung ist mit da 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. Diesen Bereich passiver Vorgegebenheit setzt alle Erkenntnisbetätigung, alle erfassende Zuwendung zu einem einzelnen Gegenstande voraus; er affiziert aus seinem Felde heraus, er ist Gegenstand, Seiendes unter anderem, schon vorgegeben in einer passiven Doxa, in einem Feld, das selbst eine Einheit passiver Doxa darstellt.“

³¹Vgl., Hua VIII, 11 : „Eben daher entspringt der philosophische Drang nach einem voraussetzungslosen Anfang, nach einem neuen, wirklich radikalen Erkenntnisleben; einem Wissenschaft schaffenden Leben aus absoluter Rechtfertigung, einem Leben, in dem der Philosoph vor sich selbst in einem absolut guten Gewissen als erkennend Tätiger bestehen, Sinn und Recht jeder Erkenntnistat und jedes darin waltenden Wählens und Entscheidens verstehen und verantworten kann“(vgl., ebd., 166-167).

³²Vgl., Hua VIII, 22: „... eines eigenen großen Lebensentschlusses: das Wagnis aufzunehmen und dafür sein Leben einzusetzen-- für das Wagnis, in dem Radikalismus des Letzten Wahrheit und Wissenschaft zu suchen, oder vielmehr eine solche aus sich heraus und im Verband mit Gleichgesinnten zu versuchen: eine Wissenschaft aus einem letzten guten Gewissen, das die reine Erkenntnisliebe nunmehr allein letztlich befriedigen kann“ (vgl., ebd., 11).

Bestätigung und zugleich ausdrücklichen Formung des ohnehin schon natürlich erwachsenen habituellen Lebens- und Tatwillens. Ebenso kann es hinsichtlich der Wissenschaft sein... . Ganz anders steht die Sache bei dem Philosophen. Es bedarf notwendig eines eigenen, ihn als Philosophen überhaupt erst und ursprünglich schaffenden Entschlusses, sozusagen einer Urstiftung, die ursprüngliche Selbstschöpfung ist. Niemand kann in die Philosophie hineingeraten“ (Hua VIII, 18f).

Wir können uns eigentlich freiwillig dazu entschließen, daß wir als die Künstler bzw. als die Wissenschaftler leben. Husserl betont aber, daß wir den Willensentschluß des Künstlers von dem des Philosophen bzw. des Phänomenologen radikal unterscheiden müssen. Wenn jemand als ein Künstler leben will, entschließt er sich dazu, in einer künstlichen Sonderwelt zu leben. Dieser Entschluß betrifft nicht die Welt, sondern eine künstliche Sonderwelt, die sich in der Welt befindet (vgl., Hua VI, 459-462).³³ Er lebt daher immerfort in der Befangenheit in die Seinssetzung der Welt. Wenn jemand als ein Philosoph bzw. als ein Phänomenologe leben will, entschließt er sich dazu, die Seinssetzung der Welt aufzuheben. Dieser Entschluß betrifft nicht diese oder jene Sonderwelt, sondern die Welt selbst. Er lebt daher in der Befreiung von der Seinssetzung der Welt. Also muß ein Philosoph „die Gesamtheit des natürlichen Weltlebens“ (Hua VI, 153) außer Geltung setzen und damit „die bisher ungebrochen verlaufene Lebensweise“ (ebd.) außer Aktion setzen. Nur aus dem radikalsten Willensentschluß dazu kann eine ganz neuartige Lebensweise, d.h. die phänomenologische Einstellung entstehen.

Wir betrachten dann den Charakter der natürlichen Lebensweise. Husserl beschreibt eine Einstellung als „einen habituell festen Stil“ (Hua VI, 326). Wir

³³Vgl., W. Marx, Lebenswelt und Lebenswelten, in: *Vernunft und Welt. Zwischen Tradition und anderem Anfang* (Phaenomenologica 36), Den Haag 1970, 63: „Für Husserl ist eine Sonderwelt ein gesonderter Bereich, der durch einen bestimmten Zweck oder eine leitende Zweckidee konstituiert und abgeschlossen ist-- gleichgültig, ob es sich dabei um einen praktischen oder theoretischen Zweck handelt, um einen individuellen oder einen Gemeinschaftszweck. Sonderwelten sind etwa die verschiedenen praktischen Berufe, sowie bestimmte Regionen, etwa die der akademischen Welt. Sonderwelten sind aber auch die einzelnen Fachgebiete der Wissenschaften, die --in unterschiedlicher Weise-- von der obersten Zweckidee geleitet sind, ein „wahres Sein“ herauszuarbeiten.“

können daher einsehen, daß die Entstehung einer Einstellung der Zeitlichkeit unterliegt (vgl., Hua XXIX, 366). Eine Einstellung kann also nicht aus einem Akt entstehen. Sie kann uns im Lauf der Zeit zuwachsen. In dieser Hinsicht können wir eine Einstellung als eine Gewohnheit und als einen Habitus verstehen. Die beiden ähnlichen Begriffe unterscheidet Husserl folgenderweise: „Das Wort „Habitus“, in all seinen den verschiedenen Akten entsprechenden Besonderungen, darf nicht von außen her, nicht aus einer Menschen in der Welt betrachtenden Empirie verstanden werden, somit nicht als Titel für gewohnheitsmäßige Erwartungen, für empirische Anzeigen ihres künftigen Aktverhaltens; sondern jenes bis auf weiteres bleibende Sein (einen Willen, ein Urteil haben, eine Wertschätzung usw.) bezeichnet etwas, das überhaupt und in Wesensnotwendigkeit aus jedem neuen Aktus entspringt und nunmehr der Person als solcher- bis auf weiteres- zu eigen ist und in sinngemäß bestimmtem Entsprechen: dem jeweiligen Wollen der bleibende Wille, dem jeweiligen Urteilen das Urteil usw.“ (Hua XXIX, 365).

Eine Gewohnheit läßt sich als diejenige verstehen, die uns erfahrungsmäßig passiv gegeben ist. Dagegen läßt sich ein Habitus als derjenigen verstehen, den wir durch den zweckmäßigen Aktus erworben haben. Eine Gewohnheit entsteht also daraus, daß wir etwas wiederholt erfahren, was uns vorgegeben ist. Dagegen entsteht ein Habitus daraus, daß wir uns dazu wiederholt entschließen, etwas zu tun. Wir haben eigentlich die passiven Gewohnheiten und die aktiven Habitus. Wir sind uns der Gewohnheiten normalerweise unbewußt, aber den Habitus gewissermaßen bewußt. In dieser Hinsicht können wir die natürliche Lebensweise als eine Gewohnheit begreifen, sofern sie uns unthematisch bewußt ist. Wir können sie aber zur alltäglichen Gewohnheit unterscheiden, die aus der weltlichen Erfahrung entsteht. Daher können wir die natürliche Lebensweise als die Urgewohnheit begreifen, sofern sie uns vom Anfang des Lebens an wie eine angeborene Natur gegeben ist. Dagegen müssen wir die phänomenologische Lebensweise als einen ganz eigentümlichen Habitus begreifen, sofern wir ihn nur mit dem radikalsten Willensentschluß erwerben können.

Wir beobachten nun, wie uns die natürliche Lebensweise zugewachsen ist, d.h. wie wir daran gewohnt sind, in der Seinssetzung der Welt zu leben. Es ist uns schon klar, daß die natürliche Lebensweise auf der Vorgegebenheit der Welt

beruht. Es ist uns noch unklar, wie uns die Vorgegebenheit der Welt bewußt ist, und wie wir ans Sein der Welt zweifellos glauben können. Dies beantwortet Husserl im Folgenden: „Dank dieser universalen und in ihrer Universalität kontinuierlich fortgehenden Wahrnehmung haben wir beständig bewußt eine einheitliche Welt, in der einen unendlichen Zeit dauernd, im Wandel der einzelnen Veränderungen verharrend, sich durch den einen Raum hindurcherstreckend. Diese Welt ist also zwar beständig wahrnehmungsmäßig erfahren“ (Hua VIII, 46). Da wir die Welt wirklich erfahren, ist uns also bewußt, daß die Welt vorgegeben ist. Indem wir die Welt fortgehend erfahren, glauben wir daran, daß die Welt in der Gewißheit da ist. Infolgedessen sind wir daran gewohnt, im Weltglauben zu leben (vgl., Hua VIII, 44-58).

Wir können auch fragen, wie wir die Welt fortgehend erfahren können. Dies ist bei der Dingerfahrung unmöglich. Wir erfahren ein Ding nicht immer. Dieses existiert nun, aber es kann bald verschwinden. Daher glauben wir nicht daran, daß ein Ding immer da sein kann. Dagegen erfahren wir die Welt immer. Sie existiert und verschwindet nie. Daher glauben wir zweifellos daran, daß die Welt immer sein kann. Der Unterschied zwischen dem Ding und der Welt ist im Folgenden einzusehen: „Dinge, Objekte... sind „gegeben“ als für uns jeweils... geltende, aber prinzipiell nur so, daß sie bewußt sind als Dinge, als Objekte im Welthorizont. Jedes ist etwas, „etwas aus“ der Welt, der uns ständig als Horizont bewußten. Dieser Horizont ist andererseits nur als Horizont für seiende Objekte bewußt und kann ohne sonderbewußte Objekte nicht aktuell sein. ... Andererseits ist Welt nicht seiend wie ein Seiendes, wie ein Objekt, sondern seiend in einer Einzigkeit, für die der Plural sinnlos ist. Jeder Plural und aus ihm herausgehobene Singular setzt den Welthorizont voraus. Diese Differenz der Seinsweise eines Objektes in der Welt und der Welt selbst schreibt offenbar beiden die grundverschiedenen korrelativen Bewußtseinsweisen vor“ (Hua VI, 146, vgl., 147-148, 152).

Die Welt existiert als der Horizont für alle Dinge, Objekte. Sie besteht in einer Einzigkeit, in der sich alle Dinge befinden. Die Welt existiert auch Husserls Auffassung nach als der Gesamtzusammenhang aller Dinge.³⁴ Die Welt und die

³⁴Vgl., K.Held, Der Begriff der Lebenswelt, 82.

Dinge sind also nicht isoliert, sondern sie bestehen in einer untrennbaren Einheit. Daher sind uns die Dinge als Dinge in oder aus der Welt bewußt. Und die Welt ist uns mitbewußt, während uns die Dinge bewußt sind. Die Welt ist aber nicht die Summe von den Dingen, welche die Dinge voraussetzt. Sie ist vielmehr der Horizont für die Dinge, welchen die Dinge voraussetzen. Sie ist daher immer da, wenn auch alle Dinge nicht wären. Das Sein der Welt beruht also nicht auf dem Sein der Dinge. Es beruht, wie wir betrachten werden, auf unserem Bewußtsein. Das besagt: Die Welt existiert ständig, während die Dinge auftreten und vergehen. Sie verwandelt sich, aber sie verschwindet nicht. Dank der eigenartigen Seinsweise der Welt erfahren wir die Welt fortgehend. Dadurch sind wir daran gewohnt, in der Seinssetzung zu leben.

Wir betrachten zuletzt, wie wir die lang gewohnte natürliche Lebensweise aufheben können. Nach Husserl müssen wir die natürliche Lebensweise mit einem Schlage³⁵, d.h. mit dem radikalsten Willensentschluß aufheben. Dieser ist notwendig für die Entstehung der neuen Lebensweise, aber nicht ausreichend.³⁶ Denn diese Entstehung unterliegt der Zeit. Es gibt also einen Zeitabstand zwischen der Aufhebung der gewohnten Lebensweise und dem Zuwachs der neuen (vgl., Hua XXIX, 366, Fußnote1.). In diesem Zeitabstand haben wir keine

³⁵Vgl., Hua VI, 153: „Die Enthaltung vom Vollzug einzelner Geltungen... schafft nur für eine jede einen neuen Geltungsmodus auf dem natürlichen Weltboden; und nicht besser wird es, wenn wir einzelweise, und wie es auch in infinitum, nämlich für alle von nun ab uns je sich anbietenden eigenen und fremden Geltungen, in einem vorgreifenden universalen Entschluß Vollzugsenthaltung üben wollen. Es ist aber anstatt dieser Universalität der Enthaltung in Einzelschritten eine ganz andere Weise der universalen Epoché möglich, nämlich die mit einem Schlage den ... Gesamtvollzug außer Aktion setzt,“

³⁶Vgl., Hua VI, 327f: „Die einzelnen Menschen, die sich umstellen, haben als Menschen ihrer universalen Lebensgemeinschaft ...auch weiterhin ihre natürlichen Interessen,...; sie können sie durch keine Umstellung einfach verlieren, das hieße für jeden, aufhören zu sein, der er ist, als der er von Geburt an geworden ist. Unter allen Umständen kann also die Umstellung nur eine zeitweilige sein; eine habituell für das ganze weitere Leben fortgeltende Dauer kann sie nur haben in der Form einer unbedingten Willensentschließung, in periodischen, aber innerlich vereinheitlichten Zeitweiligkeiten immer dieselbe Einstellung wieder aufzunehmen und ihre neu Art von Interessen durch diese die Diskretionen intentional überbrückende Kontinuität hindurch als geltende und zu verwirklichende durchzuhalten und sie in entsprechenden Kulturgebilden zu realisieren.“

festen Lebensweise und sind noch in der Gefahr, in die alte Lebensweise zurück zu kehren. Was müssen wir dann im Zeitabstand tun, damit wir uns von dieser Gefahr entfernen und in die phänomenologische Einstellung eintreten? Auf diese Frage antwortet Husserl folgenderweise: „Ich entschieße mich, in systematischer Konsequenz und --in den Strecken meines phänomenologischen Forscherlebens --berufsmäßig keiner der Stellungnahmen, keiner der in ihnen erfolgenden Tätigkeiten des Erfahrens, des Erfahrungsdenkens, ... , die ich bisher vollzogen habe und die noch in Geltung sind,... ,weiter Folge zu geben, sondern ausschließlich reine Reflexion zu üben, mir das Stellungnahmen selbst, mir das ganze konkrete Ichleben, Ichbewußtsein und das Wie seiner Leistung anzusehen und zum wissenschaftlichen Thema zu machen“ (Hua VIII, 424f, vgl., Hua VI, 191).

Wir müssen im Zeitabstand einerseits die Weltexistenz und das, was aus ihr entsteht, außer Aktion setzen. Wir müssen also die universale und phänomenologische Epoché vollziehen (vgl., Hua VI, 149-152). Damit können wir uns der Gefahr entziehen, in die natürliche Lebensweise zu geraten. Andererseits müssen wir das Sein der Welt bzw. des Ich zum Thema machen und in Betracht ziehen. Wir können dabei die Welt und das Ich in phänomenologischer Einsicht verstehen und in phänomenologischer Weise leben. Nach Husserl müssen wir die Epoché und die neue Betrachtung habituell und berufsmäßig vollziehen (vgl., Hua VI, 139-140, 153). Wir müssen die beiden von der reinen Vernunftmotivation her durchführen. Dadurch können wir einen vernünftigen Habitus erwerben. Wir müssen auch die beiden wie einen Beruf durchführen. Wir müssen sie also in einer bestimmten Zeit und auch für ein bestimmtes Ziel vollziehen.³⁷

In diesem Paragraph haben wir betrachtet, wie wir die natürliche Lebensweise erworben haben. Wir haben sie Husserls Einsicht nach nicht aktiv

³⁷Man darf aber nicht den Beruf des Philosophen bzw. Phänomenologen mit anderen Berufen identifizieren. Vgl., dazu: „ In weiterer Folge besagt das aber keineswegs, daß die lebensweltliche Epoché ...für das menschliche Dasein praktisch- „existenziell“ nicht mehr bedeutet wie die Berufsepoché des Schusters und daß es im Grunde gleichkommt, ob man Schuster oder Phänomenologe ist, aber auch, ob man Phänomenologe oder positiver Wissenschaftler ist.“(Hua VI, 140, vgl., Hua VIII, 10-17, Hua XXIX, 362-366)

erworben, sondern sie ist uns völlig passiv gegeben. Sie entsteht nicht aus unserem Willen, sondern aus der Vorgegebenheit der Welt. Dabei haben wir auch gesehen, wieso wir die natürliche Lebensweise bisher nicht verlassen konnten. Wir konnten sie einerseits deswegen nicht verlassen, weil wir das Sein der Welt nicht bezweifeln können. Sie ist uns schon vorgegeben, und wir erfahren sie ständig. Andererseits können wir die natürliche Lebensweise deswegen nicht verlassen, weil wir gar nicht bemerken können, in natürlicher Weise zu leben. Sie ist uns wie die Urgewohnheit passiv gegeben, und wir sind uns ihrer völlig unbewußt. Um die natürliche Einstellung zu verlassen, müssen wir das Sein der Welt der Epoché unterziehen und in Betracht ziehen. Wie können wir aber das Sein der Welt, das uns bisher unthematisch bleibt, zu einem wissenschaftlichen Thema machen? Mit diesen Fragen beschäftigen wir uns im nächsten Kapitel.

Kapitel II: Aufhebbarkeit von der natürlichen Einstellung

1. Prinzipielle Möglichkeit: das Sein der Welt als eine potentielle These

Im vorherigen Kapitel haben wir gesehen, daß wir die natürliche Verhaltensweise bzw. Lebensweise haben. Diese müssen wir Husserls Ansicht nach aufheben. Es ist aber zu fragen, ob wir sie wirklich aufheben können oder nicht. Diese Möglichkeit nehmen wir für die weitere Betrachtung vorläufig an. Sonst wäre die ganze Rede von der phänomenologischen Einstellung sinnlos. Im folgenden Kapitel betrachten wir, wie es überhaupt möglich ist, uns von der natürlichen Einstellung zu befreien, während wir uns in dieser Einstellung befinden. Dabei beobachten wir zuerst, wie wir das Sein der Welt thematisieren können, das wir unthematisch erfahren. Wir beobachten dann, wie wir das Sein der Welt erläutern können, das wir selbstverständlich voraussetzen. Wir beobachten überdies, was uns dazu motivieren kann, das Sein der Welt zu thematisieren und zu erläutern

Wir betrachten zuerst, wie wir das Sein Welt thematisieren können, das bisher unthematisch bleibt. J.N.Mohanty hat auf dieses Problem geachtet und dazu so geschrieben: „ Vasaspati Misra, in the introduction to his famous

commentary *Bhamati* on Samkara's *Brahmasûtrabhāṣyam* formulates the paradox of beginning thus: "How can one at all begin an inquiry into the nature of Brahman-*Atman* (which is the subject matter of Samkara's treatise)? If one knows the subject matter, one needs no inquiry-- for no one undertakes an inquiry into what is known. If one does not know the subject matter, no inquiry is possible, for one would not know what to inquire into." Vacaspati's own solution is simple and straightforward. The possibility of inquiry requires that its subject matter be known in general features, but not determined in its specific features. These two conditions, he says, are fulfilled in the case on his hand: we all have a certain familiarity with our selves and so with *Atman*, but there is considerable difference of opinion as to whether the self is the body, or an inner substance, or a universal spirit. Hence the possibility of inquiry."³⁸

Nach Mohanty machen wir normalerweise etwas, was uns schon bewußt ist, zu einem Thema. Und eine Betrachtung beginnt damit, etwas in der Unklarheit Bewußtes zur Klarheit zu bringen. Nach Husserl ist uns die Welt in der natürlichen Einstellung nicht völlig unbewußt, unbekannt. Sie ist uns irgendwie bewußt, obwohl wir auf sie nicht achten. Es ist uns also schon bekannt, daß die Welt da ist. Von dieser Bekanntheit her ist es möglich, daß wir das Sein der Welt zu einem neuen Thema machen. Husserl erwähnt dies so: „Das historisch an sich Erste ist unsere Gegenwart. Immer schon wissen wir von unserer gegenwärtigen Welt und daß wir in ihr leben, immer von einem offen endlosen Horizont von unbekanntem Wirklichkeiten umfassen. Dieses Wissen als Horizontgewißheit ist kein erlerntes, kein jemals aktuell gewesenes und nur hintergründlich gewordenes, zurückgesunkenes Wissen; die Horizontgewißheit mußte schon sein, um thematisch aufgelegt werden zu können, sie ist schon vorausgesetzt, um wissen zu wollen, was wir noch nicht wissen“ (Hua VI, 382).

Wir dürfen dabei nicht übersehen, daß es hier nicht um die Seinsweise der Welt, sondern um den Seinssinn der Welt geht. Die Seinsweise der Welt ist uns in der natürlichen Einstellung unklar, weil wir sie nicht genau betrachten. Aber der Seinssinn der Welt ist uns klar, weil wir sie immer erfahren. Sie ist uns zwar so gewiß, daß wir ihr Sein nicht bezweifeln können. Dann ist zu fragen, warum

³⁸J.N.Mohanty, *The Possibility of transcendental Philosophy* (Phaenomenologica 98), Dordrecht/Boston/Lancaster 1985, xxii.

wir das Sein der Welt, das uns gewiß ist, neu betrachten müssen. Dies beantwortet Husserl wie folgt: „Jedes Faktum und so auch das Weltfaktum, ist als Faktum, wie allgemein zugestanden, kontingent; darin liegt: wenn es überhaupt ist, es könnte doch anders sein und vielleicht auch nicht sein. Ob und wie weit das wirklich für jedes Faktum gilt, geht uns hier nichts an. Aber aufmerksam sei darauf gemacht, daß für die Weltexistenz hier eine ganz andersartige Kontingenz in Frage ist. Während ich die Welt wahrnehme und überhaupt erfahre, und in noch so großer Vollkommenheit wahrnehme, während sie also für mich in ungebrochener Gewißheit als selbstgegeben bewußt ist, als eine, an deren Existenz ich schlechthin nicht zweifeln kann, hat sie doch eine beständige Erkenntniskontingenz, und zwar des Sinnes, daß diese leibhafte Selbstgegebenheit ihr Nichtsein prinzipiell nicht ausschließt“ (Hua VIII, 50).

Husserls Ansicht nach besteht das Sein der Welt in der kontingenten Gewißheit, „die grundwesentlich an der behandelten Struktur der Weltwahrnehmung hängt“ (ebd., 51). Es schließt daher nicht das Anderssein und Nichtsein aus. Das Sein der Welt ist uns also bewußt, während wir diese oder jene Dinge wahrnehmen. Bei der Dingwahrnehmung ist uns einerseits bewußt, daß die Dinge sind. Aber andererseits ist uns auch bewußt, daß die Dinge anders oder nicht sein können.³⁹ Ein Ding z. B., das ich nun als einen Menschen wahrnehme, läßt sich bei der näheren Betrachtung als ein Baum oder nur als eine Illusion bestätigen. Also, „Erweitert sich die Wahrnehmung eines Raumdinges, entfaltet sie sich zu einer immer neue Teile und Seiten des Dinges herausstellenden Selbsterfassung, so bleibt doch diese zum allgemeinen Wesen der Wahrnehmung gehörige Struktur unaufhebbar. Es ist und bleibt inadäquate Wahrnehmung; ein Abschluß in Form einer Wahrnehmung, die durch und durch eigentliche Wahrnehmung, ohne Vorgriff, ohne Horizont der Mitmeinung wäre, ist undenkbar“ (Hua VIII, 45). Das, was uns wahrnehmungsmäßig bewußt ist, ist in weiterer Wahrnehmung zu korrigieren. Solange die Gewißheit des Seins der Dinge auf der Wahrnehmung

³⁹Vgl., Hua VIII, 44: „eine jede Wahrnehmung, ... , hat einerseits einen Gehalt an Bestimmungen, die in ihr als eigentlich und wirklich selbsterfaßte bewußt sind, ... , andererseits aber auch einen Gehalt leerer Mitmeinung und Vormeinung, der nur bewußt ist als ein solcher, der erst im Fortgang eines weiteren und ev. frei ins Spiel zu setzenden Wahrnehmens zur leibhaften Selbstgegebenheit kommen würde.“

beruht, ist sie nur eine Art der relativen Meinung oder des kontingenten Faktum, das noch modalisierbar ist.⁴⁰

Dasselbe gilt auch für das Sein der Welt. Die Gewißheit des Seins der Welt ergibt sich freilich aus der erfahrungsmäßigen Wahrnehmung. Daher ist die Welt nicht der Möglichkeit des Andersseins und Nichtseins entzogen (vgl., Hua VIII, 45-46). Das Sein der Welt besteht im Modus der Gewißheit, „die über alle wirkliche, mögliche Enttäuschungen einzelnen Dingerfahrungen hinausreicht“ (ebd., 67). Diese Gewißheit ist aber keine apodiktische Gewißheit,⁴¹ sondern nur die „Glaubensgewißheit“ (EU, 25, vgl., Hua VIII, 364, 368). Das heißt: Das Sein der Welt ist schon glaubwürdig, aber es läßt sich noch nicht in absoluter Apodiktizität rechtfertigen (vgl., Hua VIII, 30-35, 365-368).⁴² So ist seine Gewißheit nur eine Art der Kontingenz, die durch und durch präsumptiv ist (vgl., Hua VIII, 67, 49, 363 Fußnote 2, 380-386). In dieser Hinsicht bezeichnet Husserl die Generalthesis der natürlichen Einstellung als „die potentielle und nicht ausdrückliche Thesis“ (Hua III/1,62). Für diese ist eine Beweisführung notwendig. So müssen wir das Sein der Welt zu einem wissenschaftlichen Thema machen und zur sorgfältigen Betrachtung Evidenz bringen.

Husserls Ansicht nach befinden sich die bisherigen Wissenschaften noch in der natürlichen Einstellung, obschon sie die Welt thematisiert haben. Wir beobachten demnach, wie die bisherigen Wissenschaften die Welt thematisiert haben, und welche Methode sie dazu genommen haben. Husserls Auffassung nach hat die antike Philosophie die Welt in objektiver Weise thematisiert (vgl., Hua VI, 123-

⁴⁰Vgl., Hua VIII, 364f: „ Meinungen aller Art und Form sind „modalisierbar“, ihre Glaubens- bzw. Seinsgewißheit kann sich wandeln, kann zur Zweifelhaftigkeit, Fraglichkeit, bloßen Möglichkeit, Wahrscheinlichkeit, aber selbst zur Nichtigkeit werden.“

⁴¹Vgl., Hua VIII, 380: „ Eine apodiktische Erkenntnis ist vollkommen wiederholbar, in identischer Gültigkeit. Was einmal apodiktisch evident ist, ergibt nicht nur mögliche Wiedererinnerung, diese Evidenz gehabt zu haben, sondern Notwendigkeit der Geltung auch für jetzt, und so für immer: Endgültigkeit. Eine mundane Erfahrung kann in Fortgeltung bleiben, aber es besteht vermöge der Art ihrer präsumptiven Mitsetzung die Möglichkeit der Modalisierung. Es fehlt die absolute Endgültigkeit. Sie ist nicht apodiktisch. (Es ist apodiktisch einzusehen, daß sie nicht apodiktisch ist.)“ (vgl., ebd., 49). Wir müssen doch den Unterschied zwischen der empirischen, relativen Apodiktizität und der apriorischen, absoluten beachten. Vgl. dazu, ebd., 398-401.

⁴²Vgl., Hua XXVII, 105-107: Zur Idee absoluter Rechtfertigung.

138, Hua XXIX, 27-36, 161-166). Sie beachtet zunächst die Welt, die an sich, in diesem Sinne objektiv existiert.⁴³ Sie befreit sich dafür von der praktischen Beschäftigung mit den Dingen. Sie beachtet zugleich die Welt, die für uns irrelativ, in diesem Sinne objektiv erscheint. Sie befreit sich dafür von der relativen Erscheinung der Welt. Sie versucht daher die irrelative Welt zu erkennen, indem sie die Welt betrachtet, die an sich existiert und für uns erscheint. Die antike Philosophie richtet also auf die objektive, relative Welt, welche die subjektiv, relativ erscheinende Welt überschreitet. Sie konnte daher nicht die universale Welt, die das subjektiv Erscheinende und das objektiv Erscheinende in einer Totalität umfaßt. Sie setzt dabei das Sein der Welt selbstverständlich voraus. Sie konnte daher das Sein der Welt nicht zur verständlichen Aufklärung bringen.

Die antike Philosophie hat dabei eine geistige Methode, die als die Induktion zu bezeichnen ist. Diese Methode ist eben ein geistiges Vermögen, von der Mannigfaltigkeit der subjektiven Erfahrung aus etwas Identisches, Objektives zu antizipieren. Die antike Philosophie hat zuerst die Welt von den unendlichen Dingerfahrungen aus antizipiert. Sie hat auch die objektive Welt von den mannigfaltigen Erscheinungen der Welt aus antizipiert. Die Induktion hat wesentlich die Tendenz,⁴⁴ die erfahrene Mannigfaltigkeit durch die Thematisierung der antizipierten Einzigkeit zu überschreiten. Da die Induktion die eine Seite für die andere überschreitet, kann die induktive Erkenntnis nicht

⁴³Vgl., Hua VI, 358: „Mit dem ersten Durchbruch eines universalen theoretischen Interesses, in welchem Philosophie mit dem universalen Thema: alles Seiende überhaupt, eine Allheit und Alleinheit des Seienden, in die Geschichte tritt, kommen auch die allgemeinsten und invarianten Züge der Welt als Welt ursprünglicher Erfahrung und korrelativ die invarianten Eigenheiten ihrer Erfahrung selbst zur Beachtung; so insbesondere der universale Kausalstil dieser Welt, wie andererseits die universale Struktur der immerzu vage-unbestimmten Erkenntnisweise der Erfahrungsdinge.“

⁴⁴Vgl., K. Held, a.a.O., 102: „Die Induktivität ist die Tendenz, den unthematisch vertrauten perspektivischen Verweisungszusammenhang durch Thematisierung antizipierten Identitäten zu überschreiten.“: Vgl., A. Aguirre, *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt 1982, 107: „Jede Form von Induktion -- von Praxis--, nicht nur die wissenschaftliche, ist demnach eine Form von Überschreitung. Denn nicht weil die Induktion als wissenschaftliche eine unendliche Steigerung in sich birgt, überschreitet sie die reine Lebenswelt, sondern weil sie Induktion ist.“

vollkommen, sondern nur einseitig sein. Sie kann auch nicht absolut, sondern nur relativ sein, da sie auf der Erfahrungswelt beruht, die stets im offenen Horizont der Unbekanntheit liegt (vgl., Hua VI, 357). In dieser Hinsicht bezeichnet Husserl die induktive Erkenntnis als „die Voraussicht des in empirischer Gewißheit, in der anschaulichen Welt des konkret wirklichen Lebens, ..., zu Erwartenden“ (Hua VI, 43, vgl., 29, 51).

Die neuzeitliche Naturwissenschaft hat auch die objektive Welt betrachtet. Sie ist aber nach Husserl keine Wissenschaft im ursprünglichen Sinne, sondern nur „eine ideale Praxis.“⁴⁵ Bei ihr handelt es sich nicht darum, die anschauliche Welt zur reinen Theorie zu bringen (vgl., ebd., 328-332). Es handelt sich vielmehr darum, die ideale Welt von der anschaulichen Welt mittels der Mathematisierung zu konstruieren. Die neuzeitliche Naturwissenschaft versucht also nicht die Welt zur objektiven Erkenntnis zu bringen. Sie nimmt vielmehr die Welt⁴⁶ wie ein Material und operiert die Welt mit ihrer eigenen Methode. Sie entwickelt die Methode wie eine Technik und erzeugt mit ihr die ideale Welt wie ein Produkt. Dies erwähnt Husserl im Folgenden: „Objektivierung ist Sache der Methode, fundiert in vorwissenschaftlichen Erfahrungsgegebenheiten. Mathematische Methode „konstruiert“ aus anschaulicher Vorstellung ideale Gegenständlichkeiten und lehrt, diese operativ und systematisch zu behandeln. Sie erzeugt nicht handelnd Dinge aus Dingen, sie erzeugt Ideen: Ideen entspringen durch eine eigenartige Geistesleistung: durch Idealisierung“ (Hua VI, 361, vgl., ebd., 24, 30).

⁴⁵Vgl., Hua VI, 23: „Anstelle der realen Praxis ...haben wir jetzt eine ideale Praxis eines „reinen Denkens“, das sich ausschließlich im Reiche reiner Limesgestalten hält. Diese sind durch die historisch längst ausgebildete, in intersubjektiver Vergemeinschaftung zu übende Methode der Idealisierung und Konstruktion zu habituell-verfügbaren Erwerben geworden, mit welchen man immer wieder Neues erarbeiten kann: eine unendliche und doch in sich geschlossene Welt idealer Gegenständlichkeiten als Arbeitsfeld“ (vgl., ebd., 359).

⁴⁶Die Welt bei der Naturwissenschaft ist nicht die Welt als Allheit des Seienden bei der antiken Philosophie. Sie ist nur All der Realität, die Körperwelt. Vgl., dazu: „Die mathematische Leistung beschränkte sich allerdings auf die bloßen raumzeitlichen Gestalten bzw. auf die zur Welt universal gehörige Struktur der Raumzeitlichkeit. Es ist einzusehen, daß nur im Wesen dieser Struktur die Möglichkeit solcher Leistung vermöglich sein konnte und daß danach die exakte Objektivierung mindestens zunächst nur für die Welt als Körperwelt Bedeutung haben konnte--unter Abstraktion von allem, was an den Dingen nicht selbst körperlich ist“ (Hua VI, 362, vgl., ebd., 48, 294).

Die neuzeitliche Naturwissenschaft hat eine künstliche Methode, die als die Mathematisierung zu bezeichnen ist. Sie ist eben eine eigenartige Technik „die, an beliebig herausgegriffenen sinnlich anschaulichen Gestalten betätigt, die Idealisierung überall ausführen und die ihnen entsprechenden reinen Idealitäten in objektiver und eindeutiger Bestimmtheit originär schaffen könnte“ (Hua VI, 24). Die Mathematisierung ermöglicht, die erfahrungsmäßige Induktion zur Exaktheit zu bringen (vgl., ebd.). Denn die mathematische Formel (vgl., ebd., 39) umfaßt „die doppelten Unendlichkeiten, die der Erscheinungsmannigfaltigkeiten, in denen sich ein und dasselbe Ding darstellt, und die Unendlichkeit der Dinge“ (ebd., 361). Die Mathematisierung hat aber den Charakter, vom Wirklichen, Anschaulichen zum Idealen, Unanschaulichen überzugehen. Dieses ist nichts, was wir wirklich erfahren. Es ist vielmehr ein idealer Pol, den wir erstreben, aber nie erreichen können. Das besagt: Obwohl die mathematische Erkenntnis exakt ist, ist sie nur die einseitige Voraussicht, der die Induktion zugrunde liegt. Sie ist auch keine erfahrungsmäßige Voraussicht, sondern die künstliche (vgl., ebd., 30, 33, 41).⁴⁷ Sie betrifft nicht die Welt, die wir in subjektiver oder objektiver Weise erfahren können. Sie betrifft nur „ein wohlpassendes Ideenkleid“,⁴⁸ das wir für die Welt produzieren können.

Die neuzeitliche Geisteswissenschaft hat dagegen die Welt in subjektiver Weise zum Thema gemacht (vgl., Hua VI, 294-313). Sie hat nicht die an sich, objektiv seiende Welt beachtet, die wir in sinnlicher Wahrnehmung erfahren. Sie

⁴⁷Vgl., Hua VI, 51: „Alle Praxis mit ihren Vorhaben impliziert Induktionen, nur daß die gewöhnlichen, auch die ausdrücklich formulierten und „bewährten“ induktiven Erkenntnisse (die Voraussichten) „kunstlose“ sind, gegenüber den kunstvollen „methodischen“, in der Methode der Galileischen Physik in ihrer Leistungsfähigkeit ins Unendliche zu steigenden Induktionen.“

⁴⁸Vgl., ebd.: „In der geometrischen und naturwissenschaftlichen Mathematisierung messen wir so der Lebenswelt- der in unserem konkreten Weltleben uns ständig als wirklich gegebenen Welt- in der offenen Unendlichkeit möglicher Erfahrungen ein wohlpassendes Ideenkleid an, das der sogenannten objektivwissenschaftlichen Wahrheiten, d.i. wir konstruieren in einer (wie wir hoffen) wirklich und bis ins Einzelne durchzuführenden und sich ständig bewährenden Methode zunächst bestimmte Zahlen-Induzierungen für die wirklichen und möglichen sinnlichen Füllen der konkret-anschaulichen Gestalten der Lebenswelt, und eben damit gewinnen wir Möglichkeiten einer Voraussicht der konkreten, noch nicht oder nicht mehr als wirklich gegebenen, und zwar der lebensweltlich-anschaulichen Weltgeschehnisse; einer Voraussicht, welche die Leistungen der alltäglichen Voraussicht unendlich übersteigt.“

hat vielmehr die für uns, subjektiv seienden Welt beachtet, die uns als Welt bewußt ist. Diese ist eben die Welt, deren Sein wir zum Thema machen und zur Erkenntnis bringen müssen (vgl., Hua IV, 367-372, 377, 382). Die neuzeitliche Geisteswissenschaft hat aber nicht das Sein der Welt zum Thema gemacht. Sie hat dieses Sein für ihre Leistung selbstverständlich vorausgesetzt. Sie bemüht sich dabei um die Beschreibung der bewußten Welt.⁴⁹ Sie nimmt also eine geistige Methode, die als die Deskription zu bezeichnen ist. Diese Methode bringt nur die relative Tatsache mit sich. Das bedeutet: Obschon die Geisteswissenschaft die vollkommene Welt ins Auge faßt, kann sie das Sein der Welt nicht zur Evidenz bringen. Sie ist so naiv, daß sie nicht nach dem Sein der Welt fragt. Sie hat auch keine Methode, welche die endgültige Erkenntnis mit sich bringt.

Mit dem Gesehenen ist zu resümieren: Es läßt sich von der natürlichen Einstellung her zu, das Sein der Welt zum Thema zu machen. Denn dieses Sein ist uns schon bewußt. Obschon uns das Sein der in der zweifellosen Gewißheit bewußt ist, müssen wir dieses Sein als eine potentielle Theses nehmen und neu betrachten. Denn die Gewißheit des Seins der Welt ergibt sich aus der kontingenten Erfahrung. Für die neue Betrachtung des Seins der Welt dürfen wir keine Methode der bisherigen Wissenschaften benutzen. Wir müssen diese Betrachtung mit einer neuen Methode durchführen. Diese Methode nennt die Husserl nichts anders als die Epoché. Diese ist eine geistige Methode, die Einstellung von der natürlichen zur phänomenologischen zu ändern. Sie ist eben die Methode, das selbstverständliche Sein der Welt zur verständlichen Aufklärung zu bringen. Es muß dann möglich sein, daß wir die Epoché vollziehen, damit wir das Sein der Welt zur Aufklärung bringen. Es ist aber fraglich, wie wir die

⁴⁹Vgl., Hua VI, 309, Fußnote 1): „Die deskriptive universale Wissenschaft als Wissenschaft der vorgegebenen Welt in ihrer Universalität hält sich im Reich der wirklichen und vermöglichen, der direkten und indirekten Erfahrung, schreitet also notwendig fort von der als Gegenwart horizonthaft vorgegebenen Welt durch Erschließung der Mitgegenwart, als deskriptive Wissenschaft von der offenen universalen Gegenwart sich ausbildend, dann aber auch als Wissenschaft von der Vergangenheit. unter fortgesetzter Erschließung der Vergangenheiten und dann Zukünfte. Sie ist natürlich auf typische Allgemeinheiten gerichtet, typische Veränderungsweisen der Typen, dann Erklärung einzelner Fakta nach solchen Regeln.“

Epoché vollziehen können, während wir in der natürlichen Einstellung bestehen. Mit dieser Frage beschäftigen wir uns im nächsten Paragraph.

2. Wesentliche Möglichkeit: das Ich als ein freies Subjekt

Wir haben bereits gesehen, daß wir das Sein der Welt zum Thema machen können, sofern es uns bewußt ist. Wir haben auch angedeutet, daß wir die Epoché vollziehen müssen, damit wir das Sein der Welt außer Geltung setzen und zugleich in Betracht ziehen. Husserls Auffassung nach können wir die Epoché vollziehen, sofern wir die freien Subjekte sein können. Demnach betrachten wir im Folgenden, was das freie Ich bedeutet. Wir können dabei begreifen, wie wir das Sein der Welt außer Geltung setzen können, die wir ständig erfahren. Wir können auch begreifen, wie wir das Sein der Welt in Betracht ziehen können, ohne dieses Sein vorauszusetzen.

Bei Husserl läßt sich das freie Ich⁵⁰ vor allem als das Subjekt der reinen Vernunft begreifen. Dieses Subjekt ist frei in diesem Sinne, daß es sich unabhängig von allen passiven Motivationen verhalten kann. Das Subjekt trägt die reine Vernunft in sich. Es kann sie entdecken, wenn es sich auf sich selbst besinnt. Es kann sich daher von allen passiven Motivationen enthalten, wenn es sich nach der Vernunftmotivation verhält. Dies erwähnt Husserl im Folgenden: „Die Autonomie der Vernunft, die „Freiheit“ des personalen Subjekts besteht also darin, daß ich nicht passiv fremden Einflüssen nachgebe, sondern aus mir selbst mich entscheide. Und ferner darin, daß ich mich nicht von sonstigen Neigungen,

⁵⁰Vgl., Hua XXIX, 375: „„Vollkommene“ Freiheit impliziert dann ein mehrfaches, darunter ein mehrfach einsichtig freies Könnens. Abgesehen davon, daß Freiheit wesensmäßig zurückbezogen ist auf eine „Zumutung“, auf ein als passiv (das ist eben unfrei) im Tun Bloß-fortgezogen-Werden, haben wir fürs erste das freie „Ich kann“ jeder Epoché, die für die Besinnung als Vorbesinnung vorausgesetzt ist. Zweitens deren Leistung – im Fall vollkommen einsichtiger Durchführung- . Oder die freie Tat der Verdeutlichung und Klärung besteht darin, daß sie im voraus evident macht das Tun-Können. Das Tun ist dann vorgegeben, antizipiert in der Form der evidenten Vor-Habe. Als drittes haben wir die Freiheit der Ausführung, das ist das aufgrund der Evidenz der Vorhabe frei erfolgende „Handeln“ (im gewöhnlichen Sinne eben als ausführendes Tun). Dies ist das Tun selbst, das in seinem Verlauf den Endcharakter der Habe von jener Vorhabe besitzt.“

Trieben „ziehen“ lasse, sondern frei tätig bin, und das in der Weise der Vernunft. Wir haben also zu unterscheiden zwischen der menschlichen Person, der apperzeptiven Einheit, die wir in der Selbstwahrnehmung und Wahrnehmung anderer erfassen, und der Person als dem Subjekt der Vernunftakte, deren Motivationen und Motivationskräfte uns im ursprünglichen eignen Erleben sowie im nachverstehenden Erleben anderer zur Gegebenheit kommen. Dabei geht der Blick auf das spezifisch Geistige, das freie Aktleben“ (Hua IV, 269, vgl., ebd., 255, 257).

Das vernünftige Ich verhält sich unabhängig von den passiven Motivationen. Diesen gehören nach Husserl vor allem die fremden Einflüsse und die weltlichen Zumutungen. Das vernünftige Ich lebt mit den anderen Ich und in der gemeinsamen Welt. Es kann daher von den Anderen und der Welt motiviert werden. Das vernünftige Ich kann dennoch diese Motivationen außer Aktion setzen und dabei die Vernunftmotivation in Aktion setzt. Es kann also von der Vernunft dazu motiviert werden, sich von allen weltlichen Impulsen zu befreien. Dies legt Husserl wie folgt dar: „Das Fremde, von mir „Übernommene“, mehr oder minder Äußerliche kann charakterisiert sein als vom fremden Subjekt ausgehend, zunächst als von ihm ausgehende und an mich sich wendende Tendenz, als Zumutung, der ich ev. passiv nachgebe, ev. widerwillig, doch bezwungen. ... Neben den Tendenzen, die von anderen Personen ausgehen, stehen die in der intentionalen Gestalt unbestimmter Allgemeinheit auftretenden Zumutungen der Sitte, des Brauchs, der Tradition, des geistigen Milieus: „man“ urteilt so, „man“ hält so die Gabel u.dgl., die Forderungen der sozialen Gruppe, des Standes usw. Auch ihnen kann man passiv Folge leisten oder aktiv dazu Stellung nehmen, sich frei dafür entscheiden“ (Hua IV, 269, vgl., 228-229, 347).

Den passiven Motivationen gehören auch die eigenen Triebe und Neigungen (vgl., ebd., 255, 257). Das vernünftige Ich hat den physischen Leib. Dieser unterliegt dem Trieb und reagiert nach der Naturkausalität. Es kann daher vom Trieb motiviert werden und sich nach der Naturkausalität verhalten. (vgl., ebd., 143-161). Das vernünftige Ich kann sich dennoch kraft der Vernunft vom Trieb und daher von der Naturkausalität befreien. Dies schreibt Husserl im Folgenden: „Nehme ich den Geist in eins mit dem Leibe als Naturobjekt, so ist auch er in Naturkausalität verflochten, die auch bloß erscheinungsmäßig gegeben ist: schon

darum, weil das eine Glied des Abhängigkeitsverhältnisses, das physische, nur Erscheinung und nur substruktiv zu bestimmen ist. Empfindungen, sinnliche Gefühle, Reproduktionen, Assoziationen, Apperzeptionen, darauf gegründet der ganze Ablauf des physischen Lebens überhaupt, auch nach seinen Stellungnahmen, ist objektiv (natural-induktiv) abhängig von dem physischen Leib mit seinen physiologischen Prozessen, seinem physiologischen Aufbau; und damit abhängig von der realen physischen Natur“ (Hua IV, 231).

Das vernünftige Ich hat auch die Erlebnisse beliebiger Art. Diese Erlebnisse bringen die eigenen Neigungen mit sich. Es kann daher von den eigenen Neigungen motiviert werden. Das vernünftige Ich kann aber diese Neigungen kraft der Vernunft inhibieren. Es kann sich nicht von etwas passiv ziehen lassen, sondern es kann sich auf etwas aktiv beziehen. Nach Husserl können uns wir der eigenen Neigungen bewußt und auch unbewußt sein. Die Motivation von der bewußten Neigung nennt Husserl die Assoziationsmotivation (vgl. ebd. , 222-226). Diese ist die Motivation „von solchen, die „Niederschläge“ aus früheren Vernunftakten, Vernunftleistungen sind oder nach „Analogie“ von solchen als apperzeptive Einheiten auftreten, ohne von der Vernunftaktion wirklich gebildet zu sein“ (Hua IV, 222). Die Motivation von der unbewußten Neigung nennt Husserl die Erfahrungsmotivation (vgl., ebd., 224-226). Diese ist die Motivation, „die bei der Gewohnheit, bei den Vorkommnissen des Bewußtseinsstromes vorliegt“ (vgl., ebd., 224). Die Erfahrungsmotivation ist eigentlich die Motivation von alltäglichen Gewohnheiten und vom gewissen Glauben am Sein der Welt und des Ich.

Das vernünftige Ich verhält sich nach der aktiven Vernunftmotivation (vgl., Hua IV, 220-222). Diese ist nach Husserl „die Motivation von Stellungnahmen durch Stellungnahmen“ (Hua IV, 220), anders gesagt, „die Motivation von tätigen Akten durch tätige Akte“ (ebd., 221, vgl., Hua XXIX, 365). Das vernünftige Ich folgt etwas nicht schlechthin, was ihm passiv motiviert. Es überlegt sich, ob es etwas folgt oder nicht. Es nimmt dabei die eigene Stellung dazu. Das vernünftige Ich verhält sich daher nach dieser Stellungnahme zu etwas aktiv. Es kann sich also auf etwas aktiv beziehen oder sich von etwas aktiv befreien. Dies erwähnt Husserl im Folgenden: „Eine passive Nachgiebigkeit im „ich bewege“ etc. ist ein subjektives Vonstattengehen, und frei heißt es nur, sofern es „zu meiner

Freiheit gehört“, d.i. sofern es wie jedes subjektive Vonstattengehen inhibiert und vom Ich aus zentripetal wieder freigegeben werden kann; d.h. das Subjekt „billigt“, sagt zur Reizaufforderung als Aufforderung zum Nachgeben ja und gibt praktisch sein fiat“ (Hua IV, 257).

Die Vernunftmotivation ist auch die Motivation zur Wahrheit, auf die alle freiwilligen Stellungnahmen zielen.⁵¹ Sie ist genau genommen die Motivation zur absoluten Wahrheit, die zu erstreben, aber nie zu erreichen ist. Das vernünftige Ich läßt sich also von der Vernunft dazu motivieren, die absolute Wahrheit zu erstreben. Es kann daher nicht mit der relativen Wahrheit zufrieden sein. Es will vielmehr nach der absoluten Wahrheit fortdauernd streben. Dies sagt Husserl im Folgenden: „hier liegt selbst eine Quelle wichtiger neuer Motivationen: dem eigentlichen Sinn und der Bewährung der Herausfindung der „Wahrheit selbst“ nachgehen und sich in echter Vernunft durch sie bestimmen lassen. Da liegen die vorzüglichen Werte, davon hängt der Wert aller Motivationen und der aktuellen Taten letztlich ab. Da liegen auch Quellen für fundamentale formale Gesetze, die wie alle noetischen Normen Gesetze der Motivationsgeltung sind, und dazu gehören dann wieder Gesetze der Motivationskraft und der personalen Werte. Den höchsten Wert repräsentiert die Person, die habituell dem echten, wahren, gültigen, freien Entschließen höchste Motivationskraft verleiht“ (Hua IV, 268, vgl., 220).⁵²

⁵¹Vgl., Hua XXVII, 26: „So versteht sich das Eigentümliche des Vernunftstrebens, als eines Strebens, dem persönlichen Leben hinsichtlich seiner jeweiligen urteilenden, wertenden und praktischen Stellungnahmen die Form der Einsichtigkeit bzw., in angemessener Beziehung auf sie, die der Rechtmäßigkeit oder Vernünftigkeit zu geben. Es ist, ..., das Streben, das in den entsprechenden Hinsichten „Wahre“--wahres Sein, wahre Urteilsinhalte, wahre oder „echte“ Werte und Güter-- in der einsichtigen Selbsterfassung herauszustellen, an dem die bloßen Meinungen das normierende Maß der Richtigkeit und Unrichtigkeit haben.“

⁵²Vgl., Hua IV, 221f: „Halte ich aber etwas für wahr, eine Forderung für sittlich, also aus den entsprechenden Werten entquellend, und folge ich frei der vermeinten Wahrheit, der vermeinten sittlichen Güte, so bin ich vernünftig --aber relativ, sofern ich mich darin ja irren kann. Ich entwerfe eine Theorie in relativer Vernunft, sofern ich die Intentionen erfülle, die mir durch meine Voraussetzungen vorgezeichnet sind. Aber ich kann übersehen haben, daß eine meiner Voraussetzungen nicht stimmte. Vielleicht folge ich da einer blinden Tendenz“

Husserls Ansicht nach können wir von der Vernunft zur absoluten Wahrheit motiviert werden. Wir können aber fragen, wie wir zur absoluten Wahrheit motiviert werden, solange wir ihr ungewiß sind. Husserls Auffassung nach können wir zu ihr dadurch motiviert werden, daß wir die bisherigen Wissenschaften kritisch betrachten. Wir können also die Wissenschaft zum Thema machen und in Betracht ziehen. Dabei können wir einsehen, daß die Wissenschaft das Sein der Welt bzw. des Ich voraussetzt, dessen Gewißheit auf der kontingenten Erfahrung beruht. Wir können auch einsehen, daß die Wissenschaft die objektive Welt beachtet, die der subjektiven Welt gegenübersteht und daher in der Unvollkommenheit besteht. Wir können also einsehen, daß die Wissenschaft nicht die absolute, d.h. endgültig und vollkommene Wahrheit, sondern die relative mit sich bringt. Von dieser Einsicht her können wir dazu motiviert werden, die relative Wahrheit zu inhibieren und dabei die absolute zu erstreben. Wir können also dazu motiviert werden, die Epoché zu vollziehen und dabei das Sein der Welt zu erläutern.

Bei Husserl läßt sich das freie Ich auch als das Subjekt des reinen Bewußtseins begreifen. Dieses Subjekt ist frei in diesem Sinne, daß es das Bewußte unabhängig von diesem aufklären kann. Das Subjekt trägt also das reine Bewußtsein in sich. Es kann dieses Bewußtsein entdecken, wenn es sich von allen Bewußten auf das reine Bewußtsein reduziert. Es kann auch alle Bewußte aufklären, wenn es diese hinsichtlich des reinen Bewußtseins betrachtet. Dies sagt Husserl im Folgenden: „-- setzen wir alle diese Thesen „außer Aktion“, wir machen sie nicht mit; unseren erfassenden und theoretisch forschenden Blick richten wir auf das reine Bewußtsein in seinem absoluten Eigensein. Also das ist es, was als das gesuchte „phänomenologische Residuum“ übrig bleibt, übrig, trotzdem wir die ganze Welt mit allen Dingen, Lebewesen, Menschen, uns selbst inbegriffen, „ausgeschaltet“ haben. Wir haben eigentlich nichts verloren, aber das gesamte absolute Sein gewonnen, das, recht verstanden, alle weltlichen Transzendenzen in sich birgt, sie in sich „konstituiert“ (Hua III/1, 106f).⁵³

⁵³Vgl., Hua III/1, 179: „Vollziehe ich aber die phänomenologische Epoché, verfällt, wie die ganze Welt der natürlichen Thesis, so „Ich, der Mensch“ der Ausschaltung, dann verbleibt das reine Akterlebnis mit seinem eigenen Wesen zurück. Ich sehe aber auch, daß die Auffassung desselben als menschlichen Erlebnisses, abgesehen von der Daseinsthesis, allerei hereinbringt, was nicht

Das reine Ich unterscheidet sich vom personalen Ich. Demnach beobachten wir, wodurch die beiden voneinander unterscheiden. Dies legt Husserl im Folgenden dar: „ Es ist nun an der Zeit, den überall vorausgesetzten Unterschied zwischen reinem Ich und persönlichem Ich zur Klärung zu bringen. Das erstere ist nach unserer früheren Darstellung das reine Subjekt jedes cogito in der Einheit eines Erlebnisstromes in jedem ein absolut Identisches, auftretend und wieder abtretend und doch nicht entstehend und vergehend. Wir erfassen dieses Ich also in der Reflexion, in der wir das reine Bewußtsein (das in der transzendentalen gereinigte) erfassen, und das in ihm liegende, aber sich nicht, bekundende'Ich entnehmen. Dieses Ich ist keine Realität, hat also keine realen Eigenschaften. Dagegen ist das persönliche Ich eine Realität“ (Hua IV, 325). Husserl sagt dabei, daß das personale Ich eine Realität und dagegen das reine Ich keine Realität ist. Die Realität ist nach Husserl die bloße Einheit der intentionalen Konstitution. Sie ist eben das konstituierte Produkt einer intentionalen Sinnssetzung. Diese setzt das sinngiebende Bewußtsein voraus, das seinerseits absolut und nicht selbst wieder durch Sinngebung ist (vgl., Hua III/1, 119-120, Hua IV, 125-139).

Wir können dabei drei Unterschiede zwischen dem personalen und dem reinen Ich begreifen.⁵⁴ Der erste Unterschied besteht darin, daß sich das personale Ich konstituiert, aber sich das reine Ich nicht konstituiert. Das personale Ich bezieht sich intentional auf die Dinge, auf die anderen Personen und auf die Umwelt. Es konstituiert dadurch den eigenen Charakter oder Lebensstil. Es ist das Subjekt dieser Konstitution. Daher, „um zu wissen, was ich selbst als menschliche Persönlichkeit bin, muß ich in die Unendlichkeit der Erfahrung eintreten, in der ich mich von immer neuen Seiten, nach immer neuen Eigenschaften und immer vollkommener kennenlerne“ (Hua IV, 104). Dagegen ist das reine Ich „eine nicht konstituierte Transzendenz in der Immanenz“ (Hua III/1,124). Es fungiert in

notwendig mit dabei sein muß, und daß andererseits kein Ausschalten die Form des cogito aufheben und das „reine“ Subjekt des Aktes herausstreichen kann: Das „ Gerichtetsein auf“, „Beschäftigtsein mit“, „Stellungnahmen zu“, „Erfahren, Leiden von“ birgt notwendig in seinem Wesen dies, daß es eben ein „von dem Ich dahin“ oder im umgekehrten Richtungsstrahl „zum Ich hin“ ist --- und dieses Ich ist das reine, ihm kann keine Reduktion etwas anhaben.“

⁵⁴Vgl., K-H. Lembeck, a.a.O., 81-88. Vgl., E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls* (Phaenomenologica 59), Den Haag 1974. 207-211, 313-316.

jeder Konstitution des personalen Ich. Aber es konstituiert sich selbst nicht. Es hat daher keinen eigenen Charakter (vgl., Hua XI, 395). So, „um zu wissen, daß das reine Ich ist und was es ist, kann mich keine noch so große Häufung von Selbsterfahrungen eines besseren belehren als die einzelne Erfahrung eines einzigen schlichten cogito“ (vgl., Hua IV, 104).

Der zweite Unterschied besteht darin, daß das personale Ich erscheint, aber das reine Ich nicht erscheint. Das personale Ich ist ein Subjekt, das sich zur Welt verhält und sich dadurch konstituiert. Es ist auch ein Objekt, das für das reine Bewußtsein als eine konstituierte Einheit erscheint. Jede konstituierte Einheit erscheint für das sie konstituierende Bewußtsein. Sie erscheint für es zwar mit ihrem eigenen Namen. Ein Tisch z. B. erscheint als Tisch, ein Baum als Baum, ein Haus als Haus etc. Ebenso wie die anderen Realitäten⁵⁵ erscheint das personale Ich für das reine Bewußtsein mit seinem eigenen Namen. Dagegen fungiert das reine Ich in jeder Erscheinung. Ohne es kann nichts erscheinen. Es ist aber wesentlich der namenlose, gesichtslose Arbeiter im Bewußtsein. Es selbst erscheint daher gar nicht. Dies legt Husserl wie folgt dar: „Es wäre ein Widersinn zu meinen, ich, das reine Ich, sei wirklich nicht oder sei etwas ganz anderes als das in diesem cogito fungierende. Alles „Erscheinende“, alles irgendwie sich Darstellende, Bekundende kann auch nicht sein, und ich kann mich darüber täuschen. Das Ich aber erscheint nicht, stellt sich nicht bloß einseitig dar, bekundet sich nicht bloß nach einzelnen Bestimmtheiten, Seiten, Momenten, die zudem

⁵⁵Wir dürfen doch nicht die geistige Realität mit der naturhaften identifizieren. Vgl., Hua IV, 325f: „Der ursprüngliche Wortsinn von „real“ weist auf Dinge der Natur hin, und die Natur kann dabei verstanden sein als die sinnlich erscheinende relativ zum einzelnen Subjekt, in höherer Stufe als die unvollkommen objektive Natur, die apperzeptiv auf einen offenen Zusammenhang „normal“ erfahrender Subjekte bezogen ist, oder endlich als die naturwissenschaftliche Natur, die letzte und vollkommen objektive. Allen diesen konstitutiv zusammengehörigen Stufen naturhafter Gegenständlichkeiten stehen die geistigen Realitäten gegenüber. Geistige „Substanz“ ist etwas Grundverschiedenes von dinglicher „Substanz“, wobei Substanz nur ein anderer Ausdruck sei für „realer Gegenstand“, Träger realer Eigenschaften. Wir wissen schon von einer Seite, worin der Unterschied besteht: die naturhaften Realitäten sind Einheiten von „Erscheinungen“, und die Erscheinungen gehören zu Ichsubjekten, die selbst wieder absoluter Bekundung sind. Letztes aber besagt, sie bekunden sich im absoluten Bewußtsein, das als bekundendes die Auffassung als Zustand der geistigen Einheit erfährt.“

ihrerseits bloß erscheinen; vielmehr ist es in absoluter Selbstheit und in seiner unabschattbaren Einheit gegeben, ist in der reflektiven, auf es als Funktionszentrum zurückgehenden Blickwendung adäquat zu erfassen. Als reines Ich birgt es keine verborgenen inneren Reichtümer, es ist absolut einfach, liegt absolut zutage, aller Reichtum liegt im cogito und der darin adäquat erfassbaren Weise der Funktion“ (Hua IV, 104f).

Der dritte Unterschied besteht darin, daß das personale Ich relativ und das reine Ich absolut ist.⁵⁶ Das personale Ich konstituiert sich in der Einheit. Es verwandelt sich auch im Lauf seines Lebens. Obwohl es im Grunde dasselbe Ich ist, verwandelt sich sein Charakter, Lebensstil.⁵⁷ So sagt Husserl: „Die Person Ich ist das Identische im Wandel meines Ichlebens, meines Aktiv- und Affiziertseins, es ist in keiner Reflexion adäquat gegeben, prinzipiell weist sich <auf die> auf den unendlichen Horizont meines vergangenen Lebens bezogene Erfahrungsgegebenheit, auf eine Unendlichkeit des Fortschritts in der Vollkommenheit dieser Gegebenheit hin, auf eine reproduktive Wiederherstellung meines vergangenen Lebens, Eindringen in seine Endlosigkeit.“⁵⁸ Dagegen verwandelt sich das reine Ich nicht. „Es ist nicht auf wechselnde reale Umstände mit realen Eigenschaften und Zuständen wechselnd bezogen und daher nicht mit Beziehung auf erscheinende Umstände erscheinungsmäßig gegeben“ (Hua IV, 104). So nennt Husserl das reine Ich „das absolut Identische, das in jedem cogito auftritt und wieder abtritt und doch nicht entsteht und vergeht“ (Hua IV, 325).⁵⁹

Husserls Ansicht nach ist das reine Ich bzw. Bewußtsein absolut in diesem Sinne, daß es sich identifiziert, ohne sich zu verwandeln. Das reine Ich konstituiert sich nicht und erscheint für uns nicht. Es fungiert für die Konstitution und die Erscheinung des personalen Ich. Dieses konstituiert sich immer neu und

⁵⁶Husserl bezeichnet etwas Relatives als Einseitiges, Erscheinendes, Vorbehaltliches und dagegen etwas Absolutes als Vollständiges, Endgültiges, Vorbehaltloses. Vgl., Hua XXV, 210f.

⁵⁷Vgl., Hua IV, 102: „Was sich phänomenologisch ändert, ..., ist nicht das Ich selbst, das wir in Reflexion als absolut identisches erfassen und gegeben haben, sondern das Erlebnis.“

⁵⁸Ms. A VI 21, 20b. Randbemerkung 20b: „Ausführliche Klarlegung der Scheidung von reinem Ich und Person“ : zitiert nach Eduard Marbach, a. a. O., 315.

⁵⁹Vgl., Hua III/1,123: „Demgegenüber scheint aber das reine Ich ein prinzipiell Notwendiges zu sein, und als ein bei allem wirklichen und möglichen Wechsel der Erlebnisse absolut Identisches, kann es in keinem Sinn als reelles Stück oder Moment der Erlebnisse selbst gelten.“

erscheint für uns daher in der Wandlung. Husserls Auffassung nach ist das reine Ich auch transzendental in diesem Sinne, daß es das Bewußte vorangeht oder zugrunde liegt. Das reine Ich ist uns vorgegeben. Aus ihm entsteht das Bewußte. Es bleibt also nicht statisch, sondern es fungiert dynamisch. Es bringt daher etwas Bewußtes mit sich. Bei Husserl können wir daher das reine Ich und das transzendente Ich im selben Sinne begreifen. Wir müssen aber hinsichtlich des reinen Ich darauf achten, daß sich das Ich von allen Bewußten befreien kann. Wir müssen das reine Ich als den fundamentalen Boden begreifen, auf dem das Bewußte als das Seiende gegründet werden kann. Demgegenüber müssen wir hinsichtlich des transzendentalen Ich darauf achten, daß das Ich für die Entstehung aller Bewußten anonym fungiert. Wir müssen daher das transzendente Ich als das anonyme Funktionszentrum begreifen, bei dem das Bewußte als das Seiende konstituiert werden kann.⁶⁰

Hier ist zusammenzufassen: Es läßt sich von der natürlichen Einstellung her zu, das Sein der Welt außer Geltung zu setzen und zugleich in Betracht zu ziehen. Denn wir können wesentlich die freien Subjekte sein. Wir tragen wesentlich die reine Vernunft in uns. Zuzufolge dieser können wir uns frei, d.h. unabhängig von allen passiven Motivationen verhalten. Wir können auch die relative Gewißheit des Seins der Welt außer Geltung setzen und dabei dieses Sein zur absoluten Aufklärung bringen. Wir tragen wesentlich auch das reine Bewußtsein in uns. Hinsichtlich dieses können wir uns auf das bewußte Sein der Welt frei, d.h. unabhängig von diesem Sein beziehen. Wir können auch die selbstverständliche Voraussetzung des Seins der Welt in Betracht ziehen und dieses Sein zur einsichtigen Verständigung bringen.

⁶⁰Vgl., Eduard Marbach, a.a.O., 51, Fußnot 2o: „Husserl verwendet die Bezeichnungen „rein“ oder „transzendental“ ab etwa 1908 äquivalent; meistens verweist dabei, etwas roh charakterisiert, die Bezeichnung „transzendental“ mehr auf die zentralen Probleme der Phänomenologie: „die funktionellen Probleme, bzw. auf der ‚Konstitution der Bewusstseinsgegenständlichkeiten‘“ (der Transzendenzen) (Ideen I, § 86, s. 176, Jahrbuchpaginierung); die Bezeichnung „rein“ mehr auf diesen Problemen eigentümlichen „Boden reinen Bewusstseins“ (ibid., S 177f), wie ihn die phänomenologische Reduktion bereitstellt. Die reine Phänomenologie ist transzendente, insofern sie eben das „reine“ Bewußtsein als Bewusstsein von Gegenständlichkeiten, als konstituierendes (transzendentes) Bewusstsein erforscht.“

3. Wirkliche Möglichkeit: Problem der Motivation

Wir können nun begreifen, wie wir das Sein der Welt in voller Freiheit zum Thema machen können. Wir können aber nicht begreifen, wie wir diese Möglichkeit verwirklichen können. Es ist uns also verständlich, daß wir uns in der natürlichen Einstellung des Seins der Welt bewußt sind. Daher können wir dieses Sein als eine potentielle These nehmen und in Betracht ziehen. Es ist uns auch verständlich, daß wir uns in der natürlichen Einstellung des Seins der reinen Vernunft und des reinen Bewußtseins bewußt sein können. Daher können wir die beiden als die potentiellen Vermögen nehmen und zur Wirkung bringen. Es ist uns aber unverständlich, wovon wir dazu motiviert werden können, die potentiellen Vermögen zur Wirkung zu bringen und dabei die potentielle These in Betracht zu ziehen. Es ist uns also unverständlich, wovon genau wir zur Einstellungsänderung von der natürlichen zur phänomenologischen bzw. philosophischen motiviert werden können. Daher betrachten wir im Folgenden, worin die Motivation zu dieser Einstellungsänderung liegt oder liegen kann.

Wir sehen zuerst, was Husserl über die Motivation geschrieben hat. Dies sehen wir im Folgenden: „Ich habe in vieljährigem Nachdenken verschiedene gleichmögliche Wege eingeschlagen, um eine solche Motivation absolut durchsichtig und zwingend herauszustellen, die über die natürliche Positivität des Lebens und der Wissenschaft hinausstreibt und die transzendente Umstellung, die phänomenologische Reduktion notwendig macht. Es sind dies also die Wege zum Anfang einer ernstlichen Philosophie, die in reflektiver Bewußtheit durchgedacht sein müssen, und die somit eigentlich selbst mit zum Anfang gehören, sofern ein Anfang eben nur werden kann in dem sich selbst besinnenden Anfänger. Selbstverständlich ist der notwendige Ausgang für jeden dieser Wege der von der natürlich-naiven Einstellung, welche als „selbstverständlich“ vorgegebenen Seinsboden (als nie nach diesem Sein befragten) die Welt der Erfahrung hat“ (Hua IV, 148).

Husserl ist freilich der Ansicht, daß die Motivation zum Anfang der Philosophie in der Selbstbesinnung liegt und diese von der natürlichen Einstellung ausgeht. Husserl sagt daher: „Ursprünglich liegt das Motiv für eine Besinnung in der früheren, öfteren unliebsamen Erfahrung“ (Hua XXIX, 376). Husserl sagt

aber auch: „Der Anfang ist hier, nämlich im Aufspringen der Motivation zum Einsatz verdeutlichender und klärender Besinnung selbst, nur eine passiv, instinktiv fungierende Motivation. Die passiv, mehr oder minder unklar auftauchende Erinnerung an mißlingende Erzielungen motiviert ein Stillhalten und Sich besinnen. Das kann aber sehr schnell, ...stehenbleiben. Es ist also ein eigenes, eine Verwandlung dieser ersten Weise von Besinnlichkeit, daß der Sich-Besinnende sich das ursprünglich passive Tun der Übernahme absichtlich versagt, daß er sich eigens das Ziel setzt, sich die Aufgabe stellt, Evidenz der Deutlichkeit und Klarheit zu gewinnen“ (ebd.).

Wir können dabei zwei Motivationen einsehen. Die eine Motivation heißt die passive Motivation. Sie beruht auf der unliebsamen Erfahrung, anders gesagt, auf mißlungenen, unglückseligen Leben und führt uns zur reflexiven Selbstbesinnung. In der natürlichen Einstellung richten wir bevorzugt auf die Welt. Wir können aber auch auf uns selbst reflektieren. Bei dieser Reflexion können wir zuerst darüber nachdenken, wie wir leben, oder ob wir glücklich oder unglücklich leben. Wenn wir unglücklich leben, können wir weiter darüber nachdenken, wie wir gelebt haben, und wie wir leben sollen. Unserem Wesen nach wollen wir also nicht irgendwie, glücklich leben.⁶¹ Wir können uns auch nicht nur auf die Welt, sondern auch auf uns beziehen. Demnach läßt es sich von der natürlichen Einstellung her zu, über dem Leben nachzudenken. Vom unglücklichen Leben lassen wir dazu motivieren, uns auf uns selbst zu besinnen. Dabei dieser Besinnung können wir eigentlich den Grund für das unglückselige Leben und den Weg zum glückseligen Leben finden.

Die andere Motivation heißt die aktive Motivation. Sie beruht auf der reinen Vernunft und führt uns zur absoluten Wahrheit.⁶² In der natürlichen Einstellung

⁶¹Vgl., Hua XXIX, 384: „Als reifes, waches Ich in seiner jeweiligen Umwelt leben, ist nicht nur überhaupt irgendwie leben, sondern gelingend leben wollen. Daher sagt der Mensch bei sich häufendem Mißlingen: „So kann man nicht leben“, und umgekehrt antwortet der erfolgreiche Mensch auf die Frage: „Wie geht's?“, einfach mit den Worten: „Man kann leben“.“

⁶²Als die Motivation zur Einstellungsänderung zeigt Husserl auch die Epoché und die Erkenntnis, die wir nach der Epoché gewinnen können. Die beiden sind genaugenommen als die Ergebnisse der Vernunftmotivation zu verstehen. Vgl.: „Wie komme ich dazu, die habituell fortwirkende Motivationskraft, die mich immerfort in die mundane Erfahrung gläubig hineinzieht und in den Vollzug der mich selbst immerzu verweltlichenden Mensch-Apperzeption, zu überwinden? ... Die

können wir uns allerdings auf uns selbst besinnen. Dabei können wir die reine Vernunft entdecken. Wir können auch einsehen, daß die reine Vernunft in der Autonomie besteht und auf die Absolutheit zielt. Wenn wir die reine Vernunft in Aktion setzen, können wir dann die passiven Motivationen außer Aktion setzen und die relative Wahrheit außer Geltung setzen. Der Vernunft zufolge dürfen wir nicht irgendwie leben, sondern wir müssen vernünftig leben. Wir dürfen daher nicht in die passive Motivation befangen sein und mit der relativen Wahrheit zufrieden sein. Wir müssen uns nach der aktiven Vernunftmotivation verhalten und dabei nach der absoluten Wahrheit streben. Also läßt es sich von der natürlichen Einstellung her zu, die reine Vernunft einzusehen. Von dieser Vernunft lassen wir dazu motivieren, das Sein der Welt und des Ich wahrhaft zu betrachten. Bei dieser Betrachtung können wir eigentlich das Sein der Welt zur verständlichen Aufklärung bringen.

Nach Husserl können wir vom unglückseligen Leben einerseits und von der reinen Vernunft andererseits dazu motiviert werden, die Einstellung von der natürlichen zur phänomenologischen zu ändern. Wir können dabei mit Husserl darüber einverstanden sein, daß wir vom unglückseligen Leben zur reflexiven Besinnung motiviert werden können. Wir können aber mit Husserl nicht darüber einverstanden sein, daß wir von der reinen Vernunft unverzüglich zur absoluten Wahrheit motiviert werden können. In der natürlichen Einstellung interessieren wir uns für das glückselige Leben. Wir wissen aber nicht, wie wir glückselig leben können. Wir vertrauen auch nicht darauf, daß wir mit der absoluten Wahrheit glückselig leben können. Daher können wir nicht verstehen, wie wir ohneweits die absolute Wahrheit erstreben können, damit wir glückselig leben. Nach Husserl hat sich die Philosophie von Anfang an darum bemüht, die Einstellung von der natürlichen zur philosophischen zu ändern. Sie zielt dabei auf die absolute Wahrheit und auf das glückselige Leben. Demnach betrachten von

Antwort ist klar: eben durch das Mittel jener methodischen Außergeltungsetzung der Existenz des Weltalls“ (Hua VIII, 77, vgl., ebd., 79): „Der große Schritt ist die Erkenntnis, daß ich ganz universal das Sein der Welt für mich außer Geltung setzen kann, bzw. außer Geltung die universale aktuelle und potenzielle objektive Erfahrung. Das Motiv ist klar: Ich werde dessen inne und vertiefe mich darin, daß alles Meinen und Wissen über die Welt ... aus meiner eigenen Erfahrung <stammt>, und erst auf diesem Grunde ev. aus Erfahrung Anderer“ (ebd., 416).

nun an, wovon die antiken Philosophen und Husserl zu dieser Einstellungsänderung motiviert worden waren. Wir beachten dabei auch, ob sie uns zu dieser Einstellungsänderung motivieren können.

Die ursprüngliche Philosophie entstand nach Husserl im 7. und 6. Jahrhundert v. Chr. im alten Griechenland (vgl., Hua VI, 321). Sie begann zunächst mit dem „*thaumázein*“, d.h. mit der Weltschau (vgl., ebd., 331-332). Diese bezeichnet Husserl als die Abwandlung der „Neugier“. Das bedeutet: Nach Husserl waren die Antiken auf die Welt neugierig. Sie schauten daher die Welt an. Husserl sagt dabei nicht deutlich, wovon die Antiken zur Neugier und zur Weltschau motiviert würden. Er erwähnt nur, daß die beiden im konkreten Zusammenhang geschichtlichen Geschehens bestanden (vgl., ebd. 331).⁶³ Husserl schreibt über die Neugier und die Weltschau im Folgenden: „Das einsetzende theoretische Interesse als jenes *thaumazein* ist offenbar eine Abwandlung der Neugier, die im natürlichen Leben ihre ursprüngliche Stelle hat, 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., 332).

Die Weltschau ging nach Husserl bald zur Theoria über. Es kam eine „Verwandlung von der ursprünglichen Theoria, von der völlig „uninteressierten“ (in der Epoché von allem praktischen Interesse erfolgenden) Weltschau (Welterkenntnis aus bloßer universaler Schau) zur Theoria“ (Hua VI, 332). Dieser Verwandlung lag der Kontrast zwischen der *doxa* und der *episteme* zugrunde. Das heißt: Nach Husserl waren sich die antiken Philosophen des Kontrasts zwischen der *doxa* und der *episteme* bewußt. Sie hielten jene für die relative Meinung und

⁶³Vgl., Hua XXIX, 389-392: Die revolutionäre Änderung des Denkens im Ursprungssinn der Philosophie bei den Griechen, dazu: „Bei den Griechen aber führt die aus ihrer besonderen historischen Verflechtung und nationalen Entwicklung verständlich gemachte Motivation zu einer total neuartigen Weltfrage bzw. zu einer universalen Neugier, einem *thaumazien*, das alle naive traditionale Gebundenheit hinter sich läßt, indem sie nach dem an sich Seienden, ganz irrelativen, übertraditionale „Seienden“ fragt, ...“ (vgl., ebd., 389).

diese dagegen für die absolute Wahrheit. Daher gingen sie von der unhabituellen, spielerischen Weltumschau zum habituellen, theoretischen Welterkennen über. Dies legt Husserl wie folgt dar: „In diesem erstaunlichen Kontrast kommt der Unterschied von Weltvorstellung und wirklicher Welt auf und 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. Zur theoretischen Einstellung des Philosophen gehört es also, daß er ständig und im voraus entschiedener ist, sein künftiges Leben immerfort und im Sinne eines universalen Lebens der Aufgabe der Theoria zu widmen, theoretische Erkenntnis auf theoretischen Erkenntnis in infinitum zu bauen“ (ebd.).

Wir können dabei begreifen, daß die antiken Philosophen die Einstellung von der natürlichen zur wissenschaftlichen änderten, damit sie die objektive Welt erkannten. Wir können aber nicht begreifen, wovon sie zum Erkennen der objektiven Welt motiviert würden. Daher lesen wir weiter Folgendes: „Mit dem home-mensura-Satz erhob Protagoras gegen den Sinn und die Möglichkeit der doxakritisch-weltoffenen Einstellung im Grunde den folgenden naheliegenden Einwand: Warum sollen sich die Menschen überhaupt interessefrei für das Erscheinen der einen Welt öffnen, anstatt sich mit dem zufriedenzugeben, was ihnen in den interessebeschränkten Gesichtskreisen ihrer jeweiligen Sonderwelten erscheint? Als Platon die Urstiftung der Philosophie gegen diesen Einspruch verteidigte, konnte ihm diese nur gelingen, indem er folgende Voraussetzung machte: Wenn die theoretische Zuwendung zur einen Welt sinnvoll sein soll, muß es ein Interesse geben, das höher steht als alle Interessen, die die Menschen an ihre Sonderwelten binden. Dieses übergeordnete Interesse kann nur das Interesse daran sein, daß dem Menschen sein Leben überhaupt, sein Dasein im ganzen gelingt.“⁶⁴

Die antiken Philosophen haben eingesehen, daß die Menschen wesentlich gelingend leben wollen. Sie haben dabei angenommen, daß die Menschen die objektive Welt erkennen müssen, damit sie gelingend leben. Wir können mit den antiken Philosophen darüber einverstanden sein, daß wir wesentlich gelingend

⁶⁴K. Held, Husserl und die Griechen, in: *phänomenologische Forschungen* 22 (1989), 147.

leben wollen. Wir können aber mit ihnen nicht darüber einverstanden sein, daß wir dafür unbedingt die objektive Welt erkennen müssen. Wir können daher auch nicht verstehen, was genau die antiken Philosophen mit dem gelungenen Leben meinen. Dies ist im Folgenden zu verstehen „Vielleicht liegen das Wohlgeraten des Lebens und seine Geglücktheit überhaupt nicht in der Hand des Menschen. So hatte das vorphilosophische Griechentum gedacht. Im Zeitalter der aufbrechenden Philosophie erhebt sich gegen die Resignation gegenüber den Mächten des Schicksals eine einfache Einsicht: Ob das Gelingen des Lebens von Menschen selbst abhängig oder nicht, läßt sich nicht in unbeteiligter Abwägung entscheiden. Der Einzelne, ich selbst, muß mich dazu entschließen, es in meine Hand zu nehmen. Aufgrund dieses Entschlusses bin ich dann berechtigt zu sagen: Für das Wohlgeraten meiner Existenz kommt es wesentlich auf mich selbst an, auf die Verfassung, die ich in eigener Verantwortung meinem Dasein gebe- und nicht auf irgendwelche schicksalhaften Einflüsse, die außerhalb dieser Verantwortung liegen.“⁶⁵

Die antiken Philosophen begriffen das gelungene Leben als das selbstverantwortliche. Sie betonten daher, daß sich der Mensch von den weltlichen Schicksalen befreien und das Leben in seinen Händen nehmen muß. Wir können eigentlich das Leben selbständig verantworten, wenn wir selbständig, d.h. unabhängig von den weltlichen Schicksalen leben. Wir können daher noch nicht verstehen, wieso wir dafür unbedingt die objektive Welt erkennen müssen. Dies ist im Folgenden zu verstehen: „Daß der Mensch die Verfassung seines Lebens selbst zu verantworten hat, zeigt sich konkret im Zusammenleben: Dort muß ich für die Lebensführung, die ich für mich selbst wähle und die ich möglicherweise auch den Anderen ansinne, vor eben diesen Anderen Rede und Antwort stehen. Mit solchen Reden gebe ich Rechenschaft. die rechenschaftliche Übernahme von Selbstverantwortung ist das solkratisch-platonische Grundmotiv, das Husserl stets als die Quelle seines Philosophierens betrachtet hat. In dieser Schlüsselstellung des Verantwortungsmotives erneuert sich der gerade herausgestellte Zusammenhang: Die theoretische Zuwendung zur einer Welt setzt das Fundamentalinteresse am gelungenen Leben und dieses

⁶⁵K. Held, a.a.O., 147f. Vgl., Hua XXIX, 379-386: Der Zwecksinn der Philosophie (Urstiftung) in Kontrastierung mit den Zielen im vorwissenschaftlichen Leben.

wiederum die Grundentscheidung für rechenschaftlich ausgetragene Verantwortung voraus.“⁶⁶

Die antiken Philosophen begriffen das gelungene Leben auch als das rechenschaftliche, d.h. gerechtfertigte. Sie betonten daher, daß der Mensch das Leben nicht nur selbständig verantworten, sondern auch allgemeingültig rechtfertigen muß. Die antiken Philosophen achteten also darauf, daß der Mensch nicht allein, sondern mit den anderen Menschen in der gemeinsamen Welt zusammen lebt. Daher betonten sie zunächst, daß der Mensch nicht in der eigenen Welt und der praktischen Sonderwelten befangen sein darf, sondern er für die gemeinsame Welt aufgeschlossen sein muß. Sie betonten auch, daß der Mensch nicht in der subjektiven Meinung befangen sein darf, sondern er für die objektive Wahrheit aufgeschlossen sein muß. Nach den antiken Philosophen muß also der Mensch die Welt erkennen, in der alle Menschen zusammen leben. Er kann dadurch sein Leben in der Welt rechtfertigen. Der Mensch muß die objektive Welt erkennen, die für alle Menschen ein für allemal gilt. Er kann dadurch sein Leben für alle Menschen bzw. für die Welt immer rechtfertigen. In dieser Weise kann der Mensch das eigene Leben und auch das gemeinsame verantworten. Er kann dadurch zum gelungenen Leben im absoluten Sinne beitragen.

Wir dürfen hier sagen, daß die antiken Philosophen vom gelungenen Leben einerseits und vom gerechtfertigten andererseits zur Einstellungsänderung von der natürlichen zur philosophischen motiviert worden waren. Sie waren vom gelungenen Leben zur Befreiung von der Welt motiviert worden. Demgegenüber waren sie vom gerechtfertigten Leben zur Betrachtung der objektiven Welt motiviert worden. Wir fragen uns nun, ob wir von den antiken Philosophen zur Einstellungsänderung von der natürlichen zur philosophischen motiviert werden können. Wenn wir über das Leben nachdenken, können wir begreifen, daß „wir“ in der „Welt“ leben. Daher fragen wir vor allem danach, wer wir sind, und was die Welt ist. Aber die antiken Philosophen haben uns, d.h. die Menschen nicht ernsthaft betrachtet. Sie vertrauten selbstverständlich darauf, daß die Menschen die objektive Welt erkennen können. Die antiken Philosophen haben auch nicht

⁶⁶K. Held, a. a. O., 148f.

die Welt betrachtet, die alle Seiende umfaßt. Sie betrachten nur die objektive Welt, die der subjektiven Welt gegenüber steht. Demnach können wir nicht von den antiken Philosophen zur Einstellungsänderung von der natürlichen zur philosophischen motiviert werden. Denn wir sind der Ansicht, daß man nicht gelingend leben kann, solange man sich und die Welt nicht erkennen kann.

Wir betrachten von nun an, wovon Husserl zur Einstellungsänderung von der natürlichen zur phänomenologischen motiviert worden war. Diese Motivation hat Husserl nicht deutlich gesagt. Dennoch können wir sie vor allem in der unliebsamen Erfahrung von der Wissenschaft bzw. Philosophie finden. Diese Erfahrung betrifft eigentlich, daß die Wissenschaft die Bedeutsamkeit für das Leben verloren hat. Dies erwähnt Husserl im Folgenden: „Unseren Ausgang nehmen wir von einer an der Wende des letzten Jahrhunderts hinsichtlich der Wissenschaften eingetretenen Umwendung der allgemeinen Bewertung. Sie betrifft nicht ihre Wissenschaftlichkeit, sondern das, was sie, was Wissenschaft überhaupt dem menschlichen Dasein bedeutet hatte und bedeuten kann. ... Die Umwendung der öffentlichen Bewertung war insbesondere nach dem Kriege unvermeidlich, und sie ist, wie wir wissen, in der jungen Generation nachgerade zu einer feindlichen Stimmung geworden. In unserer Lebensnot... hat diese Wissenschaft uns nichts zu sagen. Gerade die Fragen schließt sie prinzipiell aus, die für den in unseren unseligen Zeiten den schicksalsvollsten Umwälzungen preisgegebenen Menschen die brennenden sind: die Fragen nach Sinn oder Sinnlosigkeit dieses ganzen menschlichen Daseins“ (Hua VI, 3f, vgl., Hua XXIX, 103-104).

Husserl kommt von der unliebsamen Erfahrung von der Wissenschaft her zur Besinnung auf die Philosophie. Er führt diese Besinnung in zwei Weisen durch.⁶⁷ In seiner frühen Zeit besinnt sich Husserl vor allem auf die Idee der

⁶⁷Vgl., Hua XXIX, 399: „, Das wäre also der eine unhistorische Weg zu einer die philosophische Aufgabe vollkommen erfüllenden Philosophie, in ihm ist das Historische zwar wirksam, aber verdeckt. Das war mein eigener ursprünglicher Weg, der daher in meinem Bruchstück der Ideen (ohne alle historische Rückfrage) alsbald mit dem Ansatz der „phänomenologischen Reduktion“ auf das Ego beginnt als einer Methode, die jedem von uns als neuzeitlichem Philosophen ohne weiteres zugänglich ist. In der vorliegenden Schrift wählte ich den alles in allem, ..., besseren und lehrreicheren Weg, also mit der methodischen Aufweisung der inneren Teleologie in der neueren

Philosophie. Diese Besinnung betrifft, „ daß wir unsere subjektive, eigene Idee von Philosophie, die unser Philosophieren regierende Vorhabe, genauer befragen, ihrer Unklarheit alsbald innewerdend, sie zur Klarheit zu bringen suchen“ (Hua XXIX, 398). Husserl besinnt sich auch auf die Methode der Philosophie. Diese Besinnung betrifft die „Klarheit über den auszuführenden Weg, also über Ansatzpunkt, Anfang und Fortgang der evidenterweise erfüllenden Methode (ebd.). Husserl kommt bei der Besinnung auf die Idee der Philosophie und deren Methode zu dieser Einsicht: „Von all den historisch gewordenen Philosophien im Plural war keine, ja konnte aus tiefen Gründen keine, schon wirkliche Philosophie sein“ (ebd., 378). Demnach stellt Husserl fest, daß die Idee der Philosophie als die Zweckidee verstanden werden muß. Sie ist eben die Idee, „welche durch den historischen Prozeß hindurch und durch die Zeiten, die Philosophen ihrer Philosophien hindurch die Triebkraft der ganzen Geschichte ist“ (ebd., 404).

Husserl besinnt sich daher in seiner späten Zeit auf die Geschichte der Philosophie.⁶⁸ Er hat zurückgefragt, worin die Urstiftung der Philosophie liegt, und wie sie sich in ihrer Geschichte entfaltet. Dabei findet Husserl die Urstiftung der Philosophie in der antiken Philosophie. Diese ist eben „die Wissenschaft vom Universum des Seienden“ (ebd., 403). Husserl kommt bei der Besinnung auf die Geschichte der Philosophie zur Einsicht, daß die Idee der Philosophie von

Geschichte - der mit der Auslegung der inneren Geschichtlichkeit der neueren Philosophie anhebt,..“ (vgl., ebd., 425).

⁶⁸Vgl., Hua XXIX, 227-244: Zur Methode der Geschichtsbetrachtung. Einlage zur geplanten Fortsetzung der *Krisis*. Vgl., Elisabeth Ströker, *Husserls transzendente Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1987, 188: „Schließlich dürfte er nicht ohne Aufschluß für die Frage sein, was Husserl veranlaßt haben mag, geschichtliche „Besinnungen“ ... in die *Krisis* aufzunehmen und gar mit ihnen zu beginnen. Es scheint, daß sich dafür drei Motive namhaft machen lassen, welche unterschiedlich nach Herkunft wie Inhalt und lange getrennt wirksam, im *Krisis*-Werk zusammenfinden: Husserls frühes Gewahren einer *Krise der europäischen Kultur* durch die neuzeitliche Wissenschaft und Philosophie; seine wenig später einsetzende ständige, wenngleich zur Gänze in stummer Arbeit gebliebene phänomenologische Auseinandersetzung mit der *Geschichte*; schließlich eine bemerkenswerte, nur scheinbar die Phänomenologie bloß intern betreffende Wandlung der Interpretation des Sinnes der Philosophie, die für Husserl nicht länger reines Sich-ausleben eines theoretischen Interesses allein blieb, sondern die für ihn auch lebensgestaltende und weltverändernde *Praxis* wurde.“

vornherein in der Unklarheit bestand und sich wegen ihrer Unklarheit in der Geschichte der Philosophie verwandelte (vgl., ebd., 376).⁶⁹ Diese Einsicht hat den Entschluß zur Klärung der Idee der Philosophie zur Folge. Also findet Husserl die Idee der Philosophie darin, die Welt als alles Seiende zu erkennen. Diese Idee besteht aber in der Unklarheit, sofern sie nicht im absoluten, d.h. vollkommenen und endgültigen Sinne dargelegt wird. Zufolge dieser Unklarheit verwandelt sich die Idee der Philosophie zur die der Wissenschaft, die sich mit der objektiven Welt beschäftigt. Demnach entschließt sich Husserl dazu, den Grund für diese Unklarheit und diese Verwandlung herauszufinden und dabei die Idee der Philosophie aufzuklären.

Husserl findet den Grund für die Unklarheit der Idee der Philosophie nicht in dieser Idee, sondern in der Methode der Philosophie. Die Idee der Philosophie besteht allerdings darin, die Welt zur wahren Erkenntnis zu bringen. Die Methode der Philosophie muß dann die wahre Denkweise sein, in der die Welt zur wahren Erkenntnis kommen kann. Nach Husserl dachten aber die antiken Philosophen so naiv, daß sie die vorwissenschaftliche Erkenntnis für die wissenschaftliche Welterkenntnis fraglos übernahmen.⁷⁰ Sie haben also selbstverständlich vorausgesetzt, daß die Welt ist, und daß der Mensch ist. Sie haben sogar vorausgesetzt, daß die Welt etwas Objektives in sich trägt, und daß der Mensch etwas Objektives erkennen kann (vgl., Hua XXIX, 391). Sie konnten daher weder die Welt selbst noch den Menschen selbst vollkommen erkennen. Die neuzeitlichen Wissenschaftler haben die Voraussetzung der antiken Philosophen fraglos übernommen. Sie haben sogar eine künstliche, d.h. mathematische Methode ausgebildet und damit die ideale Welt hergestellt. Sie haben dadurch die Welt und den Menschen völlig verdeckt. Infolgedessen verwandelt sich die Idee der Philosophie, die alles Seiende behandelt, in die Idee der Wissenschaft, die das objektiv Seiende behandelt.

⁶⁹Vgl., Hubert Hohl, *Geschichte und Geschichtlichkeit. Ihre Bedeutung für die Phänomenologie*, in: *Lebenswelt und Geschichte*, Freiburg/ München 1962, 62-82. Vgl., K-H Lembeck, *Gegenstand Geschichte. Geschichtswissenschaftstheorie in Husserls Phänomenologie* (Phaenomenologica 111), Den Haag 1988.

⁷⁰Vgl., Hua XXIX, 27-36: Die Naivität der Wissenschaft.

Husserl zeigt daher eine neue Methode vor, welche die Idee der Philosophie aufklären und realisieren kann. Er legt sie im Folgenden dar: „Die Methode, sie, die überrelativen Wahrheiten, zu finden, setzt mit voraus die Methode der Reinhaltung des streng theoretischen Interesses, auf das philosophische Wahrheit bezogen ist. Die Erfordernisse dieser doppelten Methode sind die Bedingungen der Möglichkeit einer Philosophie- einer reinen Philosophie. Noch ein drittes ist als Wesensstück der Methode hervorzuheben, auf das unsere betonende Rede von Naivität der Antizipation verweist. Denn damit ist schon suggeriert, daß diese Naivität selbst einer Bewährung bedarf und daß das Ziel einer Philosophie doch nicht fraglos als ein mögliches, ein praktisch sinnvolles, vorausgesetzt werden kann oder, was gleich gilt, das Ziel einer über alle Relativität der Situationen, der Traditionen, der in ihnen stehenden philosophierenden Personen erhabenen unbedingt gültigen und universalen Wahrheit an sich. Vielleicht wird sich dieser dritte Titel von Erfordernissen der Methode als ganz besonders wichtig, ja der aller wichtigste herausstellen, so befremdlich es bei unseren gewohnten Auffassungen und der uralten und nie hinreichend durchdachten Tradition der Philosophiegeschichte auch ist, das Ziel „ Philosophie selbst“, die sinnvolle Möglichkeit einer Philosophie radikal in Frage zu stellen, objektive Wissenschaft, einzeln und als universale Philosophie, nicht als Faktum hinzunehmen, also vorauszusetzen, sondern mit der Möglichkeit auch das Faktum selbst neu in Frage zu stellen“ (Hua XXIX, 393f).

Wir dürfen hier sagen, daß Husserl von der unliebsamen Erfahrung von der Wissenschaft und von der ursprünglichen Idee der Philosophie zur Einstellungsänderung von der natürlichen zur phänomenologischen motiviert wird.⁷¹ Er wird zuerst von der unliebsamen Erfahrung von der Wissenschaft zur

⁷¹Vgl., Ludwig Landgrebe, Das Problem des Anfanges der Philosophie in der Phänomenologie Husserls, in: *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg 1982, 36: „Die Möglichkeit des Entschlusses zu dieser Reflexion ist also nicht ableitbar aus dem Blick auf eine zeitlose Wahrheit. Diese Reflexion kann ihre Motivation in nichts anderem finden, als in dem, was ihre Geschichte ist, in der dieses Faktum eintrat. Es ist das Faktum, daß der Weg zu einer solchen Besinnung einmal eingeschlagen wurde, nämlich in der „Urstiftung“ der griechischen Philosophie und in der Kultur, die sich von dieser Urstiftung ausgehend entfaltet.“ ;Vgl., J. M. Mohanty, *The Possibility of transcendental Philosophy*.(*Phaenomenologica* 98), Dordrecht/ Boston/ Lancaster 1985, xxiii: „Husserl’s motiv was, to start with, to clarify the basic

geschichtlichen Besinnung auf die Philosophie motiviert. Er wird dann von der ursprünglichen Idee der Philosophie zur wahrhaftigen Betrachtung der Welt und des Ich motiviert. Wir fragen uns nun, ob wir von Husserl her zur Einstellungsänderung von der natürlichen zur phänomenologischen motiviert werden können. Wenn wir über die Philosophie nachdenken, können wir begreifen, daß sie sich mit dem Leben und darunter mit der Welt und dem Ich beschäftigt. Demnach fragen wir danach, ob die Philosophie für das Leben bedeutsam ist. Nach Husserl besteht die Bedeutsamkeit der Philosophie darin, das Leben in der Wirklichkeit zu klären und dadurch das Leben zur Idealität zu führen. Dabei vertraut Husserl eigentlich darauf, daß die Philosophie die beste Rolle für die allmähliche Verbesserung des Lebens spielen kann. Wir können aber nicht verstehen, aus welchem Grund man etwas gut oder schlecht bewerten kann. Daher können wir nur dafür halten, daß die Philosophie die eigene Rolle für die jeweilige Wandlung des Lebens spielen kann. Daher können wir von Husserl her zur Einstellungsänderung von der natürlichen zur phänomenologischen nicht ohneweiters motiviert werden. Denn wir sind der Ansicht, daß man philosophieren kann, solange man die Lebensbedeutsamkeit der Philosophie für die beste von allen anderen halten kann.

In diesem Paragraph haben wir zuerst betrachtet, wovon wir dazu motiviert werden können, die mögliche Einstellungsänderung von der natürlichen zur phänomenologischen zu verwirklichen. Dabei haben wir zwei Motivationen gesehen. Die eine ist die passive Motivation. Diese beruht auf der unliebsamen Erfahrung von der Welt und führt uns zur reflexiven Besinnung auf uns selbst. Die andere ist die aktive Motivation. Diese beruht auf der reinen Vernunft und führt uns zur wahrhaftigen Betrachtung unser und der Welt. Diese Betrachtung hält Husserl für das beste von allem, womit sich man beschäftigen kann. Er zeigt daher nicht nur, daß man die Einstellung von der natürlichen zur phänomenologischen wirklich ändern kann. Er betont auch, daß man sie von jener zu dieser unbedingt ändern muß. Bei der bisherigen Betrachtung können wir begreifen, aus welchem Grund Husserl diese Einstellungsänderung für eine

concepts of logic and mathematics (which are historically accomplished disciplines) by looking for their „origin“ in the eidetic structures of the mental life of the thinker, but – later on—to realise the immanent telos in the historically inherited idea of philosophy as the first philosophy.“

Möglichkeit hält. Wir können aber nicht begreifen, aus welchem Grund er sie für eine Forderung hält. Worin Husserl diesen Grund findet, beachten wir bei der weiteren Betrachtung.

B. Welt in der natürlichen Einstellung: Leitfaden zur phänomenologischen Einstellung

Es ist bei Husserl begreiflich, daß die Welt das Korrelat der Einstellung ist. Demnach handelt es sich bei Husserl nicht um die Welt, die uns nichts angeht, sondern um die Welt, auf die wir intentional bezogen sind.¹ Das Korrelat der natürlichen Einstellung ist vor allem als die Welt zu verstehen, die wir ständig erfahren. Hingegen läßt sich das Korrelat der phänomenologischen Einstellung als die Welt verstehen, die dem reinen transzendentalen Bewußtsein erscheint. Es ist aber auch ersichtlich, daß Husserl dieselbe Erfahrungswelt die natürliche Welt, die Umwelt und die Lebenswelt nennt und ihren Begriff dabei erweitert.² Das, was Husserl mit jedem von ihnen betont, wird in weiterer Betrachtung zutage treten. Nun ist uns folgender Hinweis darauf genug: Die Welt, die wir natürlich erfahren, erhält die Natur, das Ganze des Körperlichen. Die Welt, die uns umgibt, umfaßt die Natur und auch den Geist, das Ganze des Geistigen. Die Welt, in der wir leben, ist genaugenommen die Einheit der Natur und des Geistes und trägt in sich die Geschichte unseres Lebens.³ Die einheitliche geschichtliche Lebenswelt

¹Vgl., Hua III/1, 101: „Niemand ist ein an sich seiender Gegenstand ein solcher, den Bewußtsein und Bewußtseins-Ich nichts angeht“: Vgl., Hua IX, 61: „Es ist also, ..., nicht richtig, von einer bloßen erfahrenen Welt zu sprechen; nicht durch bloße schlichte Erfahrung ist die Welt gegeben, sondern durch ein mit ihr verbundenes Denken.“

²Vgl., Mezei, Balázs M, *World and life World: Aspekts of the philosophy of Edmund Husserl*, Frankfurt am Mein 1995; Rudolf Bernet/ Iso Kern/ Eduard Marbach, Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objektiven Wissenschaften und als universales Wahrheits- und Seinsproblem, in: ders., *Edmund Husserls. Darstellung seines Denkens*, Hamburg 1996, 199-208; Guy van Kerckhoven, Zur Genese des Begriffs „Lebenswelt“ bei Edmund Husserl, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 29 (1985), 183-203; Walter Biemel, Reflexionen zur Lebenswelt-Thematik, in: *Phänomenologie Heute. Festschrift für Ludwig Landgrebe* (Phaenomenologica 51). Hrsg. von W. Biemel, Den Haag 1972, 49-77.

³Vgl., Klaus Held, Husserls neue Einführung in die Philosophie: Der Begriff der Lebenswelt, 92, 108, in: *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*, Hrsg. von Carl Friedrich Gethmann, Bonn 1991; Antonio Aguirre, Die Lebenswelt, 87, in: ders., *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt 1982; Ders., Natürliche und phänomenologische Einstellung, 12, in: ders., *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft*

ist für Husserl von besonderer Bedeutung, sofern die Konstitution der transzendentalen Subjektivität von ihr aus geklärt werden kann. Aus diesem Grund betrachten wir sie an der Stelle, wo wir die phänomenologische, transzendente Einstellung erläutern. Im Kapitel I betrachten wir die natürliche Welt, die Husserl abgesehen von allen Wissenschaften neu zum Thema gemacht hat. Dabei können wir verstehen, wie wir in der natürlichen Einstellung die Welt erfahren, und welche wir dabei als Welt begreifen. Wir können auch auffassen, wie die Welt mit der Natur und der Wissenschaft steht. Im Kapitel II betrachten wir die wissenschaftliche Welt, welche die bisherigen Wissenschaften zum Thema gemacht haben. Dabei können wir einsehen, wie sie die Welt zum Thema gemacht haben, und welche sie als Welt aufgefaßt haben. Wir können auch erfassen, worin der Unterschied zwischen der Welt bei ihnen und der bei Husserl besteht.

Kapitel I: Natürliche Welt⁴

1. Daseiende Welt

Nach Husserl glauben wir in der natürlichen Einstellung immer daran, daß die Welt da ist (vgl., Hua III/1, 61, Hua VIII, 44-58). In diesem Sinne bezeichnet Husserl die natürliche Welt als die daseiende. Das „da“ zeigt eigentlich das „in der Wirklichkeit“, „außerhalb des Bewußtseins“ (vgl., Hua IX, 494f). In dieser Hinsicht stellt Husserl die natürliche Welt als diejenige dar, die wirklich vorhanden ist (vgl., Hua III/1, 58), oder in der ich mich finde (vgl., ebd.). Jedoch

aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls (Phaenomenologica 38), Den Haag 1970; John Scanlon, The Manifold Meanings of 'Life World' in Husserl's Crisis, in: *American Catholic Philosophical Quarterly*, LXVI No.2 (1992), 299-239; David Carr, Husserl's Problematic Concept of the Life- World, in: *Husserl. Expositions and Appraisals*. Ed. by F.A. Ellistion and P. Mc Cormick, Notre Dame/ London 1977, 202-212.

⁴Vgl., Hua XIII, 111-138 (1910/1911); Hua III/1, 56-64, 99-102 (1913); Ms. F I 35 (1919); Hua VIII, 44-58, 120-126 (1923/24), 258-274 (1925); Hua IX, 55-72, 487-507 (1925); Hua XIV, 396-399 (1927); Ms. F I 32 (1927); EU, 23-45, 51-59 (1929); Hua VI, 138-155 (1936). Vgl., Edmund Husserl, *Arbeit an den Phänomenen. Ausgewählte Schriften*. Hrsg. von Bernhard Waldenfels, Frankfurt am Main 1993, 184-194.

beschreibt Husserl die natürliche Welt auch als diejenige, die mir gegenüber steht (vgl., ebd., 5, 61), oder die mir bewußt ist (vgl., ebd., 56). In diesem Fall besteht sie freilich im Bewußtsein. Sie ist eben die Welt, die uns in der natürlichen Reflexion begegnet (vgl., Hua VIII, 120-121, 418). Nun haben wir zwei andersartige natürliche Welten vor den Augen, die Welt in der Wirklichkeit und die im Bewußtsein.⁵ Welche müssen wir zum Thema machen, damit wir von der natürlichen zur phänomenologischen Einstellung übergehen?

Hier müssen wir uns daran erinnern, worin die Kritik Husserls an der natürlichen Einstellung liegt. Sie liegt allerdings darin, daß wir im alltäglichen Leben ans Sein der Welt zweifellos glauben (vgl., Hua VIII, 44-58), oder daß die Wissenschaftler das Sein der Welt selbstverständlich voraussetzen. Um die Einstellung von der natürlichen zur phänomenologischen zu ändern, müssen wir daher die Welt, die uns als Daseiende im Modus des Glaubens bzw. der Voraussetzung bewußt ist, zum Thema machen.⁶ Wir müssen also nicht die wirkliche Welt, sondern die uns bewußte Welt zum Thema machen. Bei Husserl können wir die bewußte Welt in bezug auf die Menschen bzw. die Personen und auf die ihnen wirklich vorgegebene Welt betrachten. Wir können sie aber auch in bezug auf das reine transzendente Bewußtsein betrachten. Im Folgenden betrachten wir sie im ersten Bezug.

Nach Husserl ist uns die Welt durch die Erfahrung von den einzelnen Dingen bewußt. So müssen wir klar verstehen, was ein Ding ist, und wie es mit der Welt steht. Bei Husserl bedeutet ein Ding „einen identisch verharrenden Pol, der dem Bewußtsein in einer Mannigfaltigkeit von möglichen Erscheinungsweisen begegnet.“⁷ Demnach müssen wir ein Ding im weitesten Sinne des Wortes verstehen. Es kann ein reales Objekt sein, der einen Körper hat, z. B. ein Baum, ein Tisch, ein Haus. Es kann auch ein geistiges Objekt sein, daß wir als etwas begreifen. Dieses kann eine gesellschaftliche berufliche Sonderwelt sein, z. B.

⁵Vgl., Gereon Piller, *Bewußtsein und Da- Sein. Ontologische Implikationen einer Kontroverse. Zur Relation von Sein und Denken im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Würzburg 1996.

⁶Vgl., Hua XIII, 137: „Es ist auch zu beachten, dass der natürliche Weltbegriff nicht derjenige ist, den die Menschen sich vor der Wissenschaft herausgebildet haben, sondern der Weltbegriff, der den Sinn der natürlichen Einstellung vor und nach der Wissenschaft macht.“

⁷Klaus Held, Husserl und die Griechen, in: *Phänomenologische Forschungen* 22(1989),157.

eine Familie, ein Staat oder eine Kunstwelt, eine Wissenschaftwelt (vgl., Hua IV, 182, 375, Hua VI, 460). Es kann auch eine Schicht der Welt sein, z. B. die Natur, der Geist der Welt oder die vergangene Welt, die gegenwärtige Welt. Ein Ding kann bei Husserl jedes sein, das im Plural besteht. Hingegen besteht die Welt im Singular, in absoluter Einzigkeit (vgl., VI, 146).

Die einzige Welt müssen wir bei Husserl als die Einheit aller Dinge verstehen. Das bedeutet, daß alle Dinge in der Welt aufeinander und weiter auf die Welt bezogen sind. Die einheitliche Welt bezeichnet Husserl einmal als den Horizont⁸ in dem Sinne, daß die Welt, in der wir leben, eine strukturierte Ganzheit aller Dinge ist. Wir finden uns z. B. in einer Familie, in einer Gesellschaft und in einer Nation usw. All diese sind aufeinander bezogen und zugleich auf die Welt bezogen. Sie entstehen aus der Welt und ordnen sich in diese wiederum ein. In diesem Fall ist das Sein der Welt für das der Dinge vorausgesetzt, sofern diese „aus“ der Welt entsteht und sich „in“ der Welt finden (vgl., Hua VI, 146). Husserl bezeichnet die einheitliche Welt ein anderes Mal als den Gesamtzusammenhang⁹ in dem Sinne, daß die Welt, die uns bewußt ist, eine bewußtseinsmäßige Ganzheit aller Dinge ist, die wir erfahren. Das erfahrene Ding verweist über sich hinaus auf die anderen Dinge und auf die Welt (vgl., ebd., 173). Ein Buch z.B. verweist nach dem Sinn bzw. der Bedeutung, den es hat, auf den Studenten, auf die Bibliothek und auf die Wissenschaft usw. All diese verweisen aufeinander und zugleich auf die Welt. Sie gehören in der Welt zusammen, und in diesem Zusammenhang ist uns die Welt bewußt. In diesem Fall ist das Sein der Dinge für das der Welt vorausgesetzt, sofern diese „durch“ die Erfahrung von den Dingen bewußt ist.

⁸Vgl., Tze-Wan Kwan, Husserl's Concept of Horizon: An Attempt at Reappraisal, in: *Analecta Husserliana* XXXI (1990), 361-399; Stephan Strasser, Welt im Widerspruch. Gedanken zu einer Phänomenologie als ethischer Fundamentalphilosophie (Phaenomenologica 120), Dordrecht/ Boston/ London 1991, 29-34 ; Ders., Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie, in: *Phänomenologische Forschungen* 3 (1976); Gerd Brand, Horizont, Welt, Geschichte, in: *Phänomenologische Forschungen* 5 (1977), 14-89; Ulrich Claesges, Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt- Begriff, in: *Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung* (Phaenomenologica 49). Hrsg. von U. Claesges und K. Held, Den Haag 1972, 85-101.

⁹Vgl., K. Held, der Begriff der Lebenswelt, 82.

Wir haben die natürliche Welt einerseits in Hinsicht auf uns und andererseits auf die Dinge betrachtet. In erster Hinsicht ist gesagt, daß unser Thema nicht die wirkliche Welt, sondern die uns als Welt bewußte ist. Wir werden sie in bezug auf die Menschen bzw. Personen und auf die ihnen wirklich vorgegebene Welt betrachten. In zweiter Hinsicht ist gesagt, daß die Welt nicht das bloße Ganze der Dinge, sondern ihre Einheit ist. Sie ist diejenige, in der alle Dinge aufeinander bezogen sind, und auf die alle Dinge zusammen bezogen sind. Wir werden die Bezogenheit zwischen der Welt und den Dingen und die zwischen den Dingen betrachten. Im Nächsten beobachten wir, wie wir in der natürlichen Einstellung die Welt erfahren, und welche wir dabei als Welt begreifen.

2. Erfahrungswelt und Natur

In der natürlichen Einstellung ist uns die Welt dadurch bewußt, daß wir sie ständig erfahren. In diesem Sinne nennt Husserl die natürliche Welt die Erfahrungswelt (vgl., Hua III/1, 100-102, Hua XIII, 120, Hua XIV, 396-397).¹⁰ Wir erfahren vor allem die naturalen Dinge oder die animalischen Wesen, d.h. Tiere und Menschen und begreifen dieses Ganze als Welt. Es ist eben die Natur bzw. Welt im Sinne der Naturwissenschaft. Husserl hat auch anfangs die natürliche Welt in diesem Sinne verstanden. Dies bestätigt sich, wenn Husserl die natürliche Welt in einer Vorlesung aus 1910/11 so beschreibt: „Welt im natürlichen Sinn, welche Welt nichts anderes als das unendliche Objekt der Naturwissenschaften und psychologischen Wissenschaften ist“ (Hua XIII, 125). Dazu fügt Husserl: „Und Natur ist der einheitliche Inbegriff oder vielmehr, ..., das gesetzlich einheitliche Ganze alles räumlich-zeitlichen Daseins, also alles dessen,

¹⁰Vgl., Hua IX, 60: „Offenbar meinen wir unter dem Titel Erfahrungswelt den sich im Fortgang unserer Erfahrungen immer wieder herausstellenden Einheitsbestand einstimmiger Gesamtwirklichkeit. So geartet ist unsere Erfahrung, daß trotz aller gelegentlichen Unstimmigkeiten im Einzelnen sich schließlich alles in die Harmonie einer Einstimmigkeit auflöst, mit anderen Worten, daß jedem Schein an seiner Stelle ein wirkliches Sein entspricht, das sich dort einstimmig einfügt und durch Erfahrung zu finden ist.“ Vgl., Rüdiger Welter, *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt*, München 1986, 42-115; Ferdinand Fellmann, *Lebenswelt und Lebenserfahrung*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 69 (1987), 78-91.

was Ort und Ausbreitung in dem einen Raum hat und Stellung bzw. Dauer in der einen Zeit. Dieses Ganze nennen wir die Welt oder die Allnatur“ (ebd., 124).

Aber in den *Ideen I* von 1913 nennt Husserl die Erfahrungswelt nicht mehr die Allnatur, sondern die Umwelt. Husserl stellt sie folgenderweise dar: „Dabei ist diese Welt für mich nicht da als eine bloße Sachenwelt, sondern in derselben Unmittelbarkeit als Wertewelt, Güterwelt, praktische Welt. Ohne weiteres finde ich die Dinge vor mir ausgestattet, wie mit Sachbeschaffenheiten, so mit Wertcharakteren, als schön und häßlich, als gefällig und mißfällig, als angenehm und unangenehm u.dgl.unmittelbar stehen Dinge als Gebrauchsobjekte da, der „Tisch“ mit seinen „Büchern“, das „Trinkglas“, die „Vase“, das „Klavier“ usw. Auch diese Wertcharaktere und praktischen Charaktere gehören konstitutiv zu den „vorhandenen“ Objekten als solchen, ob ich mich ihnen und den Objekten überhaupt zuwende oder nicht. Dasselbe gilt natürlich ebensowohl wie für die „bloßen Dinge“ auch für Menschen und Tiere meiner Umgebung. Sie sind meine „Freunde“ oder „Feinde“, meine „Diener“ oder „Vorgesetzte“, „Fremde“ oder „Verwandte“ usw.“ (Hua III/1, 58, vgl., Hua IV, 182, 375).¹¹

Wir werden im nächsten Kapitel sorgfältig betrachten, was Husserl mit der Erfahrungswelt als Umwelt betont, im Unterschied zur Erfahrungswelt als natürlicher Welt d.h. der Natur im Sinne der Naturwissenschaft. Hier genügt uns Folgendes: Mit der Umwelt zeigt Husserl zunächst, wie wir in der natürlichen Einstellung die Welt erfahren. Wir erfahren sie nicht nur real d.h. körperlich,

¹¹Vgl., EU, 55: „Wo wir auf Tiere und Menschen stoßen und auf Kulturobjekte (Gebrauchsdinge, Kunstwerke und was immer), da haben wir nicht bloße Natur, sondern Ausdruck von geistigem Seinsinn; da werden wir über den Bereich des schlicht, sinnlich Erfahrbaren hinausgeführt. Die Wahrnehmung rein als sinnliche Wahrnehmung ist auf bloße Körperlichkeit gerichtet, schlicht geradehin. Ihr steht gegenüber die Wahrnehmung des durch Verstehen von Ausdruck allein Wahrnehmbaren, wie das Verstehen eines Werkzeuges in seiner verweisenden „Erinnerung“ an Menschen, die es zu einem Zwecke gemacht haben, ... und dann wieder, unmittelbar der Ausdruck eines körperlichen Leibes als der eines menschlichen. Beides setzt voraus eine Sinnliche Wahrnehmung des den Ausdruck fundierenden Körperlichen und von da aus den Übergang in eine Reflexion, die also mittelbar oder unmittelbar ein Mitsein von menschlich Personalem (Ichlichem) oder ebenso tierischer Subjektivität zur Endgewißheit bringt und in dieser fundierten Weise ein Seiendes, das nicht bloß körperlich Daseiendes ist, sondern in eins damit und darauf bezogen Subjektives.“

raumzeitlich, sondern auch intentional, bewußtseinsmäßig (vgl., Hua IV, 215). Wir schauen die Welt vor allem sinnlich an, sehend, hörend, tastend usw. Wir nehmen sie dabei auch als Welt bewußtseinsmäßig wahr, denkend, betrachtend, verstehend usw. Wenn wir z. B. ein Klavier sehen, bemerken wir zuerst, daß es jetzt im Wohnzimmer ist. Wir begreifen zugleich, daß es das Klavier ist. Überdies verstehen wir dabei, daß es ein Musikinstrument ist, oder daß es einen großen Wert hat. Wir halten es dabei auch für gut oder für schlecht. In dieser Weise erfahren wir die Welt bzw. die Dinge bewußtseinsmäßig und verstehen sie dabei als Welt. Das bedeutet: Wir sind nicht nur die naturalen Objekte, die sich mittels der Körper in der Welt finden. Wir sind auch die geistigen Subjekte, die kraft des Geistes alles Seienden bzw. sich selbst als etwas verstehen. In dieser Hinsicht nennt Husserl uns die Personen im Sinne der Geisteswissenschaft, im Gegensatz zu den Menschen im Sinne der Naturwissenschaft.

Husserl zeigt damit auch, welche Welt bzw. Dinge wir in der natürlichen Einstellung erfahren. Wir erfahren nicht die bloße Sachenwelt, sondern die Wertewelt, die Güterwelt, die praktische Welt. Wir erfahren die Welt, in der das Körperliche und das Geistige ineinander verbunden sind. Jedes Ding hat mindestens den Begriff d.h. den Namen, mit dem wir es als etwas begreifen. Es hat auch den Sinn bzw. die Bedeutung, mit dem wir verstehen, wozu es zu gebrauchen ist, oder wie es wertet usw. Eine Tasse heißt für uns die Tasse und bedeutet, daß wir damit Kaffee trinken können. Ein Auto heißt für uns das Auto und bedeutet, daß wir damit irgendwo hinfahren können. Ein Diamant heißt für uns der Diamant und bedeutet, daß es ein Vermögen sein kann. In dieser Weise enthält die Welt den Sinn und existiert als die Einheit des Körperlichen und Geistigen. Das besagt: Wir erfahren nicht nur die Natur, die körperlich, in diesem Sinne, objektiv da ist. Wir erfahren auch die Kulturwelt, die geistig, in diesem Sinne, subjektiv da ist. In dieser Hinsicht bezeichnet Husserl die Welt als die für uns seiende Welt im Sinne der Geisteswissenschaft,¹² im Unterschied zur Welt als die an sich seiende Welt im Sinne der Naturwissenschaft.

¹²Vgl., Stephan Strasser, Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie, 154: „Die Welt, von der Husserl spricht, ist niemals die „summa rerum“ oder das „Universum“ im rationalistischen Sinn. Sie hat immer den Sinn einer „Welt für mich“, „für uns“, „für eine

Es ist ersichtlich, daß Husserl die Umwelt in die Natur und den Geist der Welt gliedert hat, nachdem er sie als die Einheit der beiden verstanden hat. Die Natur bedeutet dabei aber nicht die Natur bei der Naturwissenschaft, der die Tiere und die Menschen gehören. Sie ist das Ganze alles Geistigen, in Abstraktion vom Ganzen alles Körperlichen. In diesem Sinne beschreibt Husserl sie als „die pure Natur“ (EU, 29). Der Geist der Welt bedeutet auch nicht das Ganze aller Geister, die den Tieren und den Menschen eingeboren sind. Er ist vielmehr das Ganze dessen, was wir auf dem Boden der Natur mit dem uns eingeborenen Geist gebildet haben. In diesem Sinne stellt Husserl ihn als „die Kulturwelt“ dar (Hua VI, 311). Wir dürfen auch nicht vergessen, daß die Umwelt keineswegs die Summe der Natur und des Geistes der Welt, sondern ihre Einheit ist.¹³ Demnach ist es nur abstraktiv, methodisch möglich, die beiden voneinander zu trennen (vgl., Hua XIV, 397-399). Dasselbe gilt auch dabei, die natürliche Welt und die wissenschaftliche, oder die natürliche Welt im weiteren Sinne und die phänomenologische voneinander zu scheiden. So müssen wir bei solcher Scheidung immer beachten, worin ihre Funktion liegt.¹⁴

Betrachten wir von nun an, was uns Husserl zeigt, indem er die Umwelt in die Natur und den Geist der Welt¹⁵ sondert. Dies ist im Folgenden zu begreifen:

Gemeinschaft von Monaden“ und niemals die Bedeutung einer an sich bestehenden Allheit von Seienden. Das subjektive Moment ist für diesen Begriff der Welt wesentlich“

¹³Vgl., Hua IX, 55: „Natur und Geist als wissenschaftliche Themata sind nicht vorweg da, sondern sie gestalten sich erst in einem theoretischen Interesse und in einer von ihm geleiteten theoretischen Arbeit, auf dem Untergrund einer natürlichen, vortheoretischen Erfahrung. Da treten sie in einem ursprünglich anschaulichen Ineinander und Miteinander auf; von dieser konkret anschaulichen Einheit der vorwissenschaftlichen Erfahrungswelt muß ausgegangen und dann klar gemacht werden, welche theoretischen Interessen und Denkrichtungen sie vorzeichnet und wie dabei Natur und Geist zu einheitlichen universalen Themen und immerfort untrennbar aufeinander bezogen werden können“ (vgl., Hua XIV, 399).

¹⁴Vgl., Ms. F I 35, 27b, 41: „ Dieser Art schrittweiser Abscheidung und Ausscheidung apperzeptiver Schichten im Sinne der bewußtseinsmäßig gegebenen und mit Apperzeptionen verschiedener Quellen umsponnenen Welt sind überhaupt die unerläßlichen methodischen Vorerfordernisse, um den Sinn der ursprünglichen Ziele zu verstehen, die sich die radikal unterschiedenen Wissenschaften stellen.“

¹⁵Vgl., Ms. A VI 16, 28 a. (1919: teils veröffentlicht in Hua XXV, 316-331); Ms. F I 35 (1919); Ms. F I 32 (1927).

„Wenn von Erfahrung die Rede ist, haben wir also zu unterscheiden zwischen schlichten und fundierten Erfahrungen. Die Welt, wie sie in passiver Doxa als Ganzes immer schon vorgegeben ist und den Glaubensboden für alles einzelne Urteilen abgibt, ist zuunterst gegeben in schlichter Erfahrung, als Welt schlicht sinnlich erfaßbarer Substrate. Jede schlichte Erfahrung, bezw. jede mit dem Seinssinn eines schlichten Substrates ist sinnliche Erfahrung -- das seiende Substrat ist Körper, in Einstimmigkeit der Erfahrung sich bewährend und als das als wahrhaft seiend geltender Körper. 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; das Seiende in seinen schlicht erfahrbaren Beschaffenheiten als Natur ist es, das als Substrat allen Erfahrungsweisen zugrunde liegt, an dem sich unser Werten und Handeln betätigt, und das als Invariables zugrunde liegt bei aller wechselnden Relativität seiner Bewertungen, seiner Brauchbarkeit zu gewissen Zwecken, um aus dem naturgegeben „Material“ eben jeweils Verschiedenes zu verfertigen. Immer ist es zuunterst gegeben als Naturkörper mit seinen naturalen, in schlichter Erfahrung zugänglichen Beschaffenheiten -- wengleich sich auf sie auch gar nicht das Interesse richten muß“ (EU, 54).

Dabei zeigt Husserl erstens, daß wir die Natur und den Geist der Welt in anderer Weise erfahren. Wir erfahren die Natur „schlicht“ und den Geist der Welt „fundiert“. Die Natur ist als *res extensae* (vgl., Hua VI, 294, Hua VIII, 260) unmittelbar da. So erfahren wir sie schlicht, d.h. unreflexiv. Dagegen ist der Geist der Welt als *coextentio* (vgl., Hua XIV, 397, EU, 55) in eins mit der Natur mittelbar da. Demnach erfahren wir ihn nur fundiert, mehr oder weniger reflexiv. Das bedeutet: Um den Geist der Welt zu begreifen, müssen wir die Natur betrachten. Nur mittels der Natur können wir den Geist der Welt verstehen. Es muß hierbei gesagt werden: Die „fundierte“ Erfahrung bedeutet genaugenommen nicht die Reflexion im üblichen Sinne, nämlich „die Rückwendung des Blickes von den geradehin erfaßbaren Gegenständlichkeiten auf die eigenen Erlebnisse“ (EU, 55, Fußnote 1). So müssen wir sie als die intentionale, bewußtseinsmäßige Erfahrung verstehen. Husserl meint mit der

„schlichten“ Erfahrungswelt nicht immer die pure Natur. Husserl meint damit auch die natürliche Welt im engeren und weiteren Sinne. Sie bedeutet also auch die unthematische, d.h. vor-und außerwissenschaftlich Welt und auch die naive, d.h. unreflexive Welt (vgl., Hua IX, 58, Hua VI, 153).

Zweitens stellt Husserl dar, daß die Natur und der Geist der Welt miteinander zusammenhängen. Die beiden hängen in der Weise zusammen, daß uns die Natur vor allem vorgegeben ist, und der Geist der Welt danach entsteht, indem wir auf dem Boden der Natur leben. So nennt Husserl die Natur die unterste Stufe der Welt bzw. das Material.¹⁶ Mit dem Geist der Welt meint Husserl allerlei Bedeutungen, die durch unsere subjektive Leistung gebildet sind (vgl., Ms. F I 35, 116b, 198). In diesem Sinne ist die Natur als die vorbegriffliche oder vorprädikative Welt zu verstehen. In Hinsicht auf den Zusammenhang zwischen der Natur und dem Geist der Welt beschreibt Husserl die Umwelt wie folgt: „Die Sachlage ist also die, wie haben ein Stufensystem in der uns jederzeit und jedem möglichen Subjekt gegebenen Umwelt im vollsten und weitesten Sinn einer Welt von Vorgegebenheiten. Für jedes mögliche Subjekt ist die Umwelt etwas nach idealer Möglichkeit sich immer neu Gestaltendes, durch geistige Leistung des Subjekts immer neue Gehalte Annehmendes. Die ideell unterste Stufe ist dabei bloße Natur, die eine beständig durchgehende Struktur auch in der geistig gestalteten Welt ist. Darüber bauen sich je nach Art und Richtung der Konstitution von Geistigkeiten vielerlei Schichten; insbesondere können dabei auch Wissenschaften auftreten, die, soweit sie ausgebildet und für die jeweiligen Subjekte zugängliche Vorgegebenheiten sind, nur auch zur Umwelt gehören und zwar in einer möglichen Umwelt überhaupt also eine wesentlich eigentümliche Schichte ausmachen“ (Ms. F I 35, 117a, 198f).

Drittens betont Husserl, daß wir die pure Natur neu erfahren müssen, indem wir die Epoché vom Geist der Welt vollziehen. Um die Einstellung von der natürlichen zur phänomenologischen Einstellung zu wechseln, müssen wir sie anders erfahren, als wir sie in der natürlichen Einstellung erfahren. Husserl spricht davon so: „Um zu den wirklich letzten und ursprünglichen Evidenzen vorprädikativer Erfahrung zu gelangen, werden wir von diesen fundierten

¹⁶Vgl., Bernhard Rang, *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*. Frankfurt am Mein 1990.

Erfahrungen zurückgehen müssen auf die schlichtesten und dazu allen Ausdruck außer Funktion setzen. Denn auf ein Verstehen von Ausdruck weist jede Erfahrung zurück, die das Seiende anders bestimmt findet als nach seinen naturalen Beschaffenheiten, die es als Werkzeug oder was immer feststellt. In Geltung lassen wir also rein die sinnliche Wahrnehmung und dann Erfahrung überhaupt, betrachten die Welt rein als Welt der Wahrnehmung, und abstrahieren, von all dem, was sie an Vertrautheiten und Bestimmungen an sich trägt, die nicht aus rein wahrnehmendem Verhalten stammen, sondern aus unserem wertenden sowohl wie dem der Anderen - alle diejenigen Bestimmungen also, die ihr aus eigenem oder fremdem personalen Verhalten zuwachsen. Wir gewinnen damit die pure universale Natur als passiv vorgegebenen Erfahrungsboden“ (EU, 56f).

Husserl beschreibt die Natur, die wir mit der Epoché vom Geist der Welt neu erfahren können, einmal als „die originale Erfahrungswelt“ (vgl., Hua IX, 61, 63, 495, Hua XIV, 399).¹⁷ Sie ist insofern original, als sie jeder von sich selbst erfährt, der die Epoché vom Geist der Welt vollzieht. Der Geist der Welt ist im Grunde intersubjektiv. Die Bedeutung des Tisches z. B. gilt nicht nur für mich, sondern auch für alle Andern. Kraft dieser intersubjektiven Bedeutung erfahren wir irgendein Tisch als den Tisch. Wenn ich die Bedeutung außer Aktion setze, erfahre ich ihn von mir selbst, in diesem Sinne, original. In dieser Hinsicht ist die Natur nichts anderes als das, was Husserl als die Eigenheitsspäre¹⁸ oder die primordiale Welt (vgl., Hua I, 134) dargestellt hat. Husserl erwähnt dies so: „Die Gegenstände, die so als Substrate fungieren, sind Gegenstände, zunächst nicht gedacht als für Alle, auch nicht als für jedermann einer begrenzten Gemeinschaft seiend, sondern Gegenstände nur für mich; und die Welt, aus der her sie affizieren sollen, muß gedacht werden als Welt nur für mich“ (EU, 59).

¹⁷Vgl., Roman Ingarden, *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls. Osloer Vorlesungen 1967*. Gesammelte Werke. Bd. 4. Hrsg. von Gregor Haefliger, Tübingen 1992, 69-97; Roberto J. Walton, Nature and The „Primal Horizon“, in: *Analecta Husserliana*, XXXIV (1991), 97-112.

¹⁸Husserl beschreibt die Eigenheitsspäre als diejenige, die wir mit der Ausschaltung von allen konstitutiven Leistungen der auf fremde Subjektivität unmittelbar oder mittelbar bezogenen Intentionalität erfahren (vgl., Hua I, 124).

Husserl bezeichnet die originale Erfahrungswelt ein anderes Mal als „die reine Erfahrungswelt“ (vgl., Hua XIV, 396, Hua XIII, 131-138). Sie ist insofern rein, als wir sie ohne die alltägliche Bedeutung und die wissenschaftliche Erkenntnis erfahren. Wir erfahren sie, aber wir denken nicht daran, was sie für uns bedeutet, oder was sie ist. Hierbei müssen wir auf Folgendes aufmerksam machen: Mit der reinen Erfahrungswelt meint Husserl nicht immer die pure Natur. Husserl meint damit auch die alltägliche, vor- und außerwissenschaftliche Welt. Dies bestätigt sich, wenn Husserl so schreibt: „Demgemäß beschäftigten wir uns,..., mit der Durchführung immer tiefer eindringender Besinnungen über die allgemeine Struktur der Welt rein als Welt der Erfahrung. Es handelt sich um unsere Welt, die Welt, in die wir faktisch hineinleben und die in wechselnden Gestalten beständig für uns da war und da ist -- aber als Welt rein aus Erfahrung. Also wohlgemerkt, nicht in all den Bestimmungen, die die wissenschaftliche Arbeit zur Geltung gebracht hat und die wir schon von der Schule her und aus weiteren wissenschaftlichen Beschäftigungen ihr zumessen. Das besagte ja Epoché hinsichtlich aller Wissenschaft“ (Hua XIV, 396).

Husserls Auffassung nach folgt die doppelte Bestimmung der reinen Erfahrungswelt aus der zweistufigen Epoché. Nur die Wissenschaft wird der ersten Stufe der Epoché unterzogen (vgl., Hua VI, 138). Aber der zweiten wird die ganze Welt unterzogen, die wir in der natürlichen Einstellung erfahren (vgl., ebd., 151). Dann stoßen wir auf die Verwirrung. Mit der reinen Erfahrungswelt sagt Husserl, daß wir die pure Natur erfahren müssen. Aber mit der zweiten Epoché sagt Husserl, daß wir die ganze Welt d.h. die pure Natur und den Geist der Welt ausschalten müssen. Um die Einstellung von der natürlichen zur phänomenologischen zu ändern, müssen wir die Natur rein erfahren oder sie ausschalten? Husserl antwortet darauf folgenderweise: „Was heisst der „grundlegende Sinn“ der Welterfahrung, Naturerfahrung? Alles Weltdenken, alles Vermeinen über die Welt beruht auf „reiner Erfahrung“. Ziehen wir alle Gedanken ab, ohne Frage, ob richtig oder unrichtig, und halten uns an die erfahrene Welt rein als erfahrene, so können wir den reinen Erfahrungssinn in allgemeinen Begriffen *originaliter* umschreiben etc.“ (Hua XIII, 135, Fußnot 1).

Husserl sagt im Grunde, daß wir die pure Natur erfahren müssen, d.h. daß wir die Welt rein erfahren müssen. Aber Husserl sagt zugleich, daß wir dabei nicht

die Natur, sondern den Sinn der Welt erfahren müssen.¹⁹ Husserls Auffassung nach ist der Sinn der Welt nichts anderes als das, was die Welt für uns bedeutet, oder was wir als Welt verstehen. Husserl bezeichnet ihn auch als die Subjektivität der Welt in dem Sinne, daß er nicht das bloße Ganze alles Geistigen, sondern diese Einheit ist (vgl., Hua VI, 166-173, 187-190).²⁰ Nun ist zu begreifen: Die Welt zeigt ihren Sinn durch die Natur d.h. den Körper, ebenso wie jemand seinen Sinn durch den Körper ausdrückt. Insofern müssen wir die pure Natur erfahren. Aber wir müssen dabei über die Natur hinaus den Sinn der Welt verstehen. Insofern müssen wir die Natur ausschalten. Dennoch steht in Frage: Nachdem wir den Geist der Welt ausschalten, wie können wir den Sinn der Welt verstehen? Sofern er die Einheit aller Geistigen ist, müssen wir ihn nicht der Epoché unterziehen? Solange wir als Personen die Welt als Welt verstehen, ist die Erfahrung vom Sinn der Welt nicht die natürliche Erfahrung? Wenn das stimmt, was kann die phänomenologische, transzendente Erfahrung sein, und wovon überhaupt können wir in der phänomenologischen Einstellung erfahren?

Mit dem Gesagten ist zu resümieren: In der natürlichen Einstellung erfahren wir nicht die Natur im Sinn der Naturwissenschaft, sondern die Umwelt im Sinne der Geisteswissenschaft. Wir erfahren die Umwelt bewußtseinsmäßig und verstehen sie als Welt. Wir sind die geistigen Subjekte d.h. die Personen. Die Umwelt enthält die Natur, Körperwelt und den Geist der Welt, die Kulturwelt. Sie ist die Einheit der beiden und die für uns, in diesem Sinne, subjektiv seiende

¹⁹Vgl., EU, 57: „Damit soll nicht ein Übersehen gemeint sein oder Auffassung, daß Natur für sich allein und getrennt existierte, oder auch daß in der ursprünglichen Bildung der „Weltvorstellung“, eines Seinsbewußtseins von der Welt, erst eine systematische Ausbildung der für mich seienden bloßen Natur erforderlich wäre, die dann erst weiteren Seinssinn erhalten muß. Von allem ist keine Rede.“

²⁰Vgl., Ms. F I 35, 159a, 262: „Es ist klar, daß, was wir Welt nennen, seinen vollen Sinn erst erhält durch Beziehung auf eine unbestimmt offene Vielheit mit uns kommunizierende Subjekte, aus welcher Vielheit jedes beliebige Gegenobjekt austreten, aber auch beliebige neue eintreten können, wofern sie nur Subjekte sind, die Einfühlungszusammenhänge mit uns treten, deren Leiber als Leiber wir verstehen und die unsere Leiber als solche und als Ausdrücke unserer Erlebnisse verstehen können.“; Vgl., Ms. A IV 16, 28a; zitiert nach Guy van Kerckhoven, a.a.O., 202 „Das sind die Probleme des „Sinnes“ der Welt in einem ganz anderen Sinn, als es die Probleme der Sinnesklärung der Umweltwissenschaften sind, die auf die Reduktion der Welt ins absolute Bewußtsein zurückführen. Dieser Weltsinn ist das theologische.“

Welt. Husserls Einsicht nach erfahren wir die Natur schlicht, unmittelbar und den Geist der Welt fundiert, mittelbar. Die Natur ist das Material, das der Entstehung des Geistes der Welt zugrunde liegt. Zugleich ist sie der Körper der Welt, der uns den Sinn bzw. Geist der Welt zeigt. Es ist uns bewußt, daß wir die Natur original und rein erfahren und dabei den Sinn der Welt einsehen müssen, damit wir von der natürlichen zur phänomenologischen Einstellung übergehen. Es ist uns doch unklar, wie wir den Sinn der Welt phänomenologisch, transzendental erfahren können oder müssen. Dies zu erläutern, ist eigentlich unsere Aufgabe im Teil II. So betrachten wir im Folgenden, wie die Wissenschaft auf die Umwelt bezogen ist.

3. Umwelt und Wissenschaft

In den *Ideen I* von 1913 hat Husserl die Umwelt in einem engeren Sinne verstanden. Ihr gehört nur das, was mit dem Körper in der Wirklichkeit vorhanden ist. Dank dieses Körpers können wir „die natürliche Umwelt“ (Hua III/1, 58) immer erfahren, ob wir auf sie achten oder nicht (vgl., ebd., 56, 59). Dabei hat Husserl die Wissenschaft als das reine geistige Gebiet aufgefaßt, das ohne Körper in der Idealität vorhanden ist (vgl., ebd., Hua XIII, 125-131).²¹ Daher können wir „die ideale Umwelt“ (Hua III/1, 58) erfahren, nur wenn wir wissenschaftlich eingestellt sind (vgl., Hua III/1, 58-59). Das bedeutet: In den *Ideen I* hat Husserl zwei andersartig vorhandene Welten vorgestellt, die natürliche Umwelt und die ideale bzw. wissenschaftliche. Dabei hat Husserl gedacht, daß die beiden ohne Zusammenhang sind (vgl., ebd., 60). Dies bestätigt sich im Folgenden: „Daran braucht sich gar nichts zu ändern, wenn ich mir einmal die arithmetische Welt und ähnliche andere „Welten“ durch Vollzug der

²¹Vgl., Hua XIII, 125f: „ Es gibt gegenüber der Natur, der Welt des faktischen räumlichen zeitlichen Daseins, der „empirischen“ Welt, ..., ideale Welten, Welten von Ideen, die unräumlich, unzeitlich, unreal sind, die aber doch sind, eben wie Zahlen in der Zahlenreihe sind; ... Man muss dementsprechend unterscheiden zwischen natürlicher oder empirischer Einstellung und andererseits nicht-empirischer, apriorischer Einstellung. In der einen kommen Daseinsgegenständlichkeiten, in der anderen Wesensgegenständlichkeiten, in der einen Natur, in der anderen Idee zur Gegebenheit.“

entsprechenden Einstellungen zueigne. Die natürliche Welt bleibt dann „vorhandene“, ich bin nach wie vor in der natürlichen Einstellung, darin ungestört durch die neuen Einstellungen. Bewegt sich mein cogito nur in den Welten dieser neuen Einstellungen, so bleibt die natürliche Welt außer Betracht, sie ist für meine Aktbewußtsein Hintergrund, aber sie ist kein Horizont, in den sich eine arithmetische Welt einordnet“ (Hua III/1, 59f).

Aber in einer von seinen unveröffentlichten Manuskripten von 1919 hat Husserl schon die Umwelt im weiteren Sinne verstanden. Ihr gehören nicht nur die alltägliche Welt, sondern auch die wissenschaftliche.²² Husserl schreibt dies so: „Wir hatten am Anfang alle Wissenschaft aufgeschlossen, um eine vorwissenschaftliche Welt zu gewinnen. Aber offengelassen hatten wir doch allerlei Leistung, Bedeutungsprädikate, mit denen das jeweilige Subjekt seine Umwelt umkleidet vorfindet. Zu den Bedeutungsschichten gehören aber offenbar auch die theoretischen Schichten, und alle theoretischen Leistungen der Menschen sind Bedeutungsgebilde, so gut wie irgend andere“ (Ms. F I 35, 116b, 198). Husserl führt weiter: „Ursprünglich wollten wir nur die vorthoretische Umwelt fassen und gliedern. Aber wir sehen jetzt, daß diese Beschränkung nicht notwendig ist, und nicht festgehalten werden darf. Denn jede Theoretisierung bezogen auf vorgegebene umweltliche Gegenständlichkeit ist selbst eine geistige oder Kulturleistung und der erste Ausschluß dieser Leistung hatte nur die Funktion für uns, immerfort mit wissenschaftlichen Apperzeptionen operierend, zunächst einmal den Weg freizumachen zu den anschaulichen Gegebenheiten vor der Wissenschaft. Aber auch da mußten wir mancherlei andere Gebilde spontaner Aktivität und zugehöriger Bedeutungsschichten erst abtun, um den Weg zum Kern aller geistigen Formungen, zu dem was wir die Realität nannten, freizulegen und damit den reinen Kontrast zwischen Natur und eben dieser geistigen Formungen, die da durch Kultur und Geist bezeichnet werden, zu gewinnen“ (Ms. F I 35, 119a, 201).

²²Vgl., Hua IV, 193: „Diese kann übrigens nicht bloß eine physische und animalische..., sondern auch eine ideale Umwelt sein, z.B. die mathematische „Welt“. Die jeweilige Umwelt umspannt ja die Gesamtheit der „Objektivitäten“ - auch der idealen -, die der Person ... „gegenüberstehen“ als bewußtseinsmäßig dieselben, und auf die sie in ihren intentionalen Verhaltensweisen reagiert.“

Husserl hat anfangs die Wissenschaft von der Umwelt ausgeschieden, um uns zur vorwissenschaftlichen Welt zu führen. Dann hat Husserl eingesehen, daß in dieser Welt die Natur und die alltägliche Bedeutung existieren. Dabei achtet Husserl zunächst darauf, daß wir die alltägliche Bedeutung ausschalten müssen, damit wir die Natur rein erfahren. Demnach hat Husserl den Kontrast zwischen der alltäglichen Welt und der Wissenschaft aufgehoben und den neuen Kontrast zwischen der Natur und dem Geist der Welt erhoben. Dann achtet Husserl darauf, daß die Wissenschaft als ein geistiges Gebilde dem Geist der Welt und dadurch der Umwelt gehört. Husserl interessiert sich also dafür, daß die Wissenschaft in einer Beziehung auf die alltägliche Welt und auf die Umwelt steht. Daher betrachtet Husserl die Wissenschaft in bezug auf die beiden, anstatt sie ohne weiteres auszuschalten. So betrachten wir, wie Husserl die Wissenschaft in diesem Bezug dargestellt hat, und was er dabei verstanden hat.

Husserl beschreibt die Wissenschaft in bezug auf die alltägliche Welt und auf die Umwelt im oben dargestellten Manuskript von 1919 wie folgt: „Wissenschaften mit all ihren theoretischen Gegenständlichkeiten sollen ihre Stellung in der Umwelt als Bestandstücke der Kultur und Geschichte haben: Andererseits sollen sie systemtheoretische Wahrheiten bieten, die das wahrhafte Sein der Welt bestimmen, und darunter auch der Kulturwelt und darin wieder der Wissenschaften selbst als Kulturgebilde“ (Ms. F 35, I 119a-119b, 202). In der *Krisis* von 1936 stellt sie Husserl wie folgt dar: „Jede praktische Welt, jede Wissenschaft setzt die Lebenswelt voraus, sie als Zweckgebilde wird kontrastiert mit der Lebenswelt, die immer schon und immerfort ist, „von selbst“. Andererseits ist doch jedes menschheitlich (individuell und in Gemeinschaftlichkeit) werdende und gewordene selbst ein Stück der Lebenswelt: Also der Kontrast hebt sich auf“ (Hua VI, 462, vgl., ebd., 460).

Hierbei müssen wir einerseits erfassen, was Husserl unter der Wissenschaft verstanden hat. In den *Ideen I* von 1913 stellt Husserl sie als das reine geistige Gebilde dar. Dabei bedeutet sie die mathematische Naturwissenschaft. Im oben angeführten Manuskript von 1919 beschreibt Husserl sie als ein Kulturgebilde. Sie ist einerseits die Erkenntnisschicht, die der Kulturwelt und dadurch der Umwelt gehört. Andererseits ist sie ein Gebiet in der Umwelt, in dem man sich mit der wahren Erkenntnis von der Umwelt und darunter der Kulturwelt und der

Wissenschaft beschäftigt. In der *Krisis* von 1936 bestimmt Husserl sie als eine berufliche Welt, die „durch einen bestimmten Zweck oder eine leitende Zweckidee konstituiert und abgeschlossen ist.“²³ Sie ist eine Sonderwelt, die sich in der Umwelt findet, wie die anderen praktischen Sonderwelten (vgl., Hua VI, 460).

Andererseits müssen wir begreifen, was Husserl unter der alltäglichen Welt und der Umwelt verstanden hat. Die alltägliche Welt bezeichnet Husserl einmal als die vorwissenschaftliche Welt. Sie ist im wörtlichen Sinne die Welt, die vor der Entstehung der Wissenschaft existierte.²⁴ Husserl bezeichnet ein anderes Mal als die außerwissenschaftliche Welt. Sie ist freilich die Welt, die außerhalb der Wissenschaft in der Welt existiert, in der wir leben. Die Umwelt nennt Husserl bevorzugt den Horizont. Das bedeutet vor allem, daß die Umwelt der Boden ist, der allen jeweiligen Vorhaben, Zwecke, Zweckhorizonte und Werkhorizonte von Zwecken höherer Stufe zugrunde liegt (vgl., Hua VI, 462). Das bedeutet aber auch, daß sie das Universum ist, dem „alle Menschen und menschlichen Gemeinschaften überhaupt und ihre menschlichen Zwecke, Einzel- und Gemeinschaftszwecke mit allen entsprechenden Werkgebilden gehören“ (ebd., 460).

Dabei sind wir uns dessen bewußt, daß die Beziehung der Wissenschaft auf die alltägliche Welt und auf die Umwelt in verschiedenen Aspekten dargestellt werden kann. Wir verstehen nun die Wissenschaft als eine Sonderwelt. Sie ist

²³Werner Marx, Lebenswelt und Lebenswelten, 63, in: *Vernunft und Welt. Zwischen Tradition und anderem Anfang* (Phaenomenologica 36), Den Haag 1970. Vgl., Ders., Lebenswelt und Sonderwelten, in: ders., *Die Phänomenologie Edmund Husserls. Eine Einführung*, München 1987, 124-131.

²⁴Vgl., Ms. F I 35, 25a: „ Wir beginnen also damit, von der Wissenschaft zurückzugehen auf das vorwissenschaftliche Bewußtsein. Nicht als ob es sich jetzt um eine historisch-anthropologische Untersuchung handelte und um eine Feststellung wie die Menschheit vor dem Aufkommen der Wissenschaft die Welt vorgestellt hätte oder wie die verschiedenen Völker, die auch heute noch der Wissenschaft entbehren und durch sie in der Auffassung von der Welt nicht berührt sind, sich die Welt vorstellen. Das vorwissenschaftliche Bewußtsein, das wir hier meinen, das für uns allein in Frage kommen kann, ist auch für uns Menschen einer wissenschaftlichen Kultur beständig aufweisbar oder zum mindesten evident herstellbar durch eine methodische Ausschaltung aller aus <ehemaligen?> theoretischen Akten herstammenden Apperzeptionen.“

eine Berufswelt, in der sich jemand an einer bestimmten Zweckidee betätigt. Nach dem oben Angeführten besteht die Zweckidee der Wissenschaft in nichts anderem als darin, die Welt zur wahren Erkenntnis zu bringen. Demnach müssen die Wissenschaftler die alltägliche Welt, d.h. alle praktischen Sonderwelten und auch die Wissenschaft ans Licht bringen. Anders gesagt müssen sie die Natur, die Kulturwelt und darunter die Wissenschaft zur Klarheit bringen. Es ist ersichtlich, daß der Wissenschaft als Sonderwelt alles gehört, was die Wissenschaft betrifft. Darin finden sich alle Wissenschaften, die nach der Zweckidee der Wissenschaft streben. Darin finden sich auch die Menschen und die Dinge, die für die Durchführung der Wissenschaft nötig sind. Sofern sie eine Welt ist, kann sie in Körper und Geist gesondert werden, ebenso wie die Umwelt.

Wir werden im nächsten Kapitel sehen, wie die Wissenschaft auf die vorwissenschaftliche Welt bezogen ist, d.h. wie sie von da aus entstanden ist. So beobachten wir hier, wie die Wissenschaft auf die außerwissenschaftliche Welt, d.h. auf die praktische Sonderwelten bezogen ist. Im ersten Blick ist zu bemerken, daß sich die beiden gegenseitig verhalten, wie sich die praktischen Sonderwelten verhalten. Aber bei der Überlegung darüber ist einzusehen, daß die Wissenschaft auf die Anderen in eigenartiger Weise bezogen ist (vgl., Hua VI, 140, Hua VIII, 10-17, Hua XXIX, 362-366). Jede praktische Sonderwelt hat ein bestimmtes Thema. Die Musikwelt z. B. hat die Musik, die Sportwelt, den Sport, und die Wirtschaftwelt, die Wirtschaft usw. Sie beschäftigt sich mit ihrem eigenen Thema und erreicht dadurch ihren Zweck. Daneben verhält sie sich zu den Anderen. Aber die Wissenschaft hat kein anderes Thema als die Welt, in der sie mit den Anderen zusammen gehört. Sie beschäftigt sich grundsätzlich damit, die Welt zu erkennen. So bezieht sie sich auf die Anderen in der Weise, ihren eigenen Zweck durch das Erkennen der Anderen zu erreichen.

Wir haben schon gesehen, daß die Umwelt der Horizont ist, welcher der Wissenschaft vorgegeben ist und sie hinterher in sich aufnimmt. Damit ist schon zu begreifen, wie die Wissenschaft als Sonderwelt auf die Umwelt bezogen ist.²⁵

²⁵Vgl., *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*. Hrsg. von Carl Friedrich Gethmann, Bonn 1991; *Die transzendente Phänomenologie als philosophische Grundlagenforschung. Dargestellt am Leitfaden der Husserlschen Wissenschaftstheorie. Vorarbeit zu einem phänomenologischen Positivismus*. Hrsg.

Sie ist darauf allerdings in der Weise bezogen, daß sie die Umwelt für ihre Leistung voraussetzt und sich danach mit allen ihren Ergebnissen in die Umwelt einordnet. Sie setzt also die Umwelt voraus, die für uns alle von der Geschichte her vorgegeben ist. Darin finden sich die Natur und die Kulturwelt, anders gesagt, die alltägliche Welt und die Wissenschaft. Sie verhält sich zur Umwelt in ihrer eigentümlichen Weise. Dabei entfaltet sie die Wissenschaft, die sie von ihren Vorgängern übernommen hat. Zugleich strömt sie in Form der wissenschaftlichen Erkenntnis und des technischen Dings in die alltägliche Welt ein. Also entwickelt sie einerseits sich selbst und bereichert andererseits die Umwelt in Form des Geistes und der Natur. Das besagt: Ohne die Umwelt kann die Wissenschaft nicht sein. Aber ohne die Wissenschaft bleibt die Umwelt immerfort (vgl., Hua IX, 56-58, Hua VI, 461-462).²⁶

Nun sehen wir, was Husserl bei der Darlegung der Wissenschaft in bezug auf die alltägliche Welt und auf die Umwelt verstanden hat. Husserl hat zuerst erfaßt, daß die Wissenschaft die Umwelt zum Thema machen muß. Sie ist aus der Umwelt als ursprüngliche Quelle entstanden, und sie hat sich auf der Umwelt als Boden entwickelt. Daher kann sie ihren Sinn nirgendwo anders als in der Umwelt finden.²⁷ So muß sie die Umwelt zum Thema machen und ans Licht

von Alwin Diemer, Helmar Frank, André Mercier, Darl R. Popper, Kurt Scheldorfer, Berlin 1986, 154-169; *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*. Hrsg. von Elisabeth Ströker, Frankfurt am Main 1979; Paul Janssen, *Grundlagen der wissenschaftlichen Welterkenntnis*, Frankfurt am Main 1977, 222-245.

²⁶Vgl., Hua IX, 56: „Wäre die Welt nicht ursprünglich durch Erfahrung vorgegeben, so könnte keine der Weltwissenschaften anfangen, sie hätten kein Substrat für ihre Denktätigkeiten.“: Vgl., Ms. F I 35, 26a, 38f, Fußnote 264: „Das vorwissenschaftliche Bewußtsein, das wir hier meinen und das für uns allein in Frage kommen kann, ist auch für uns wissenschaftlich kultivierte Menschen beständig vorhanden. Denn immerfort, ob wir theoretisieren oder nicht theoretisieren, wissenschaftliches Denken vollziehen oder nicht vollziehen, ist eine Welt der Erfahrung, eine anschauliche Welt, eine unseren doch nur gelegentlichen wissenschaftlichen Betätigungen vorgegebene, eine Welt, die bewußtseinsmäßig für uns unmittelbar da ist und da bleibt, auch wenn alle aus Wissenschaften stammenden Gedanken und apperzeptiven Auffassungen verschwinden.“

²⁷Vgl., Hua IX, 64: „Liegt hier der Ursprungsquell aller weltbezogenen Wissenschaft, so muß sich, ..., jede ursprungs klare Scheidung der Wissenschaften vollziehen durch Rückgang auf die Erfahrungswelt, ... , jedes besondere Wissenschaftsgebiet muß uns zurückführen auf ein Gebiet in der ursprünglichen Erfahrungswelt. Hier erschauen wir den Ursprungsort einer radikal

bringen, damit sie ihren Sinn in bezug auf die Umwelt versteht. Husserl erörtert dies wie folgt: „Gewiß wird er durch sie in gewisser Weise logisch ausgestaltet und bestimmt, aber die logische Bestimmung leitet ihren Sinn aus einem Vorlogischen ab, aus einer ursprünglichen Quelle, in der sich das nach unserer Vermutung unlogisch Verbundene zeigt, was die notwendige Abstraktion der logisch wissenschaftlichen Arbeit trennt. An dieser ursprünglichen Quelle vollzieht sich eine ursprüngliche Sinngebung für die unter den Titel „Natur“ und „Geist“ betrachtete Welt. Erst wenn wir diese primitive Sinngebung verstanden haben, können wir hoffen, die höhere Leistung der Wissenschaft zu verstehen, können wir also das Problem höherer Stufe stellen, diese Leistung aufklären und in Verbindung damit den Sinn des wissenschaftlich wahren Seins von Natur und Geist aufzuklären“ (Ms. F I 35, 24b, 36, vgl., Hua VIII, 259-274, Hua XIV, 398 -399).

Husserl hat auch begriffen, daß die Wissenschaft sich selbst zum Thema machen muß. Als ein geistiges Gebilde oder als eine Sonderwelt findet sie sich in der Umwelt, die sie in sich immer wieder aufnimmt. So muß sie sich selbst zum Thema machen, wie alle andere Dinge bzw. Sonderwelten in der Umwelt. Nur dadurch kann die Umwelt im vollständigen Sinne zutage treten. Husserl erwähnt dies so: „..., daß Wissenschaften einerseits irgendwelche Gebiete zur theoretischen Erkenntnis bringen, und andererseits selbst wieder als geistige Gebilde vortheoretisch sind, nämlich in das Reich einer ganz andersartigen Wissenschaft hineingehören als Themen, als zu erforschende Gegenstände, nämlich <in> die Wissenschaft von den Geistesgestalten als solchen“ (Ms. F I 35, 117a, 198). Die Geisteswissenschaft stellt Husserl wie folgt dar: „ Sofern die Geisteswissenschaft als allumfassende Wissenschaft von der Geisteswelt alle Personen, alle Arten von Personen und personalen Leistungen, von personalen Gebilden, die da Kulturgebilde heißen, im Thema hat, umspannt sie also auch die Naturwissenschaft und die naturwissenschaftliche Natur an sich, Natur als Realität“ (Hua VI, 298).²⁸

begründeten Austeilung bzw. Einteilung möglicher Weltwissenschaften“ (vgl., Hua XIV, 396, Hua VI, 129).

²⁸Vgl., Hua IV, 392: „ Die Naturwissenschaft geht auf Realität (auf Substantialität und Kausalität) in der Erscheinungswelt. Die Geisteswissenschaft geht auf personale Individualität und auf die

Schließlich hat Husserl verstanden, daß es einer neuen Wissenschaft bedarf, welche die Wissenschaft zum Thema macht und dadurch die Umwelt im vollständigen Sinne ans Licht bringt. Husserls Auffassung nach bedeutet das keineswegs, daß die neue Wissenschaft die Natur, die Kulturwelt und die Wissenschaft teilweise betrachten und dadurch die ganze Umwelt zur Erkenntnis bringen mußte. Vielmehr bedeutet das, daß sie die einheitliche Umwelt zum Thema machen muß, in der die Natur, die Kulturwelt und die Wissenschaft aufeinander bezogen sind. Dadurch kann oder muß sie den Sinn jeder von ihnen in bezug auf die Umwelt erläutern. Husserl erwähnt dies so: „Es muss eine Wissenschaft vom Seienden überhaupt, von der vollen Universalität des Seienden sein. Sie kann sich nicht in Spezialitäten verlieren, als ob ein spezielles Seinsgebiet isoliert für sich wäre und independent in voller Begründung in Gang zu bringen wäre. Jede Spezialität ist Spezialität innerhalb der vollen konkreten Universalität“ (Hua XIV, 395).

Husserl ist der Ansicht, daß die Umwelt als Einheit der Natur und der Kulturwelt bisher nicht zum Thema gekommen ist. So müssen wir die Wissenschaft neu anfangen. Sie muß die Wissenschaft und dadurch die Umwelt im vollständigen Sinne ans Licht bringen. Wir werden im nächsten Kapitel sehen, wie Husserl die Wissenschaft betrachtet, und wie er die Umwelt zum Thema macht. Hier muß aber gesagt werden: Husserl hat dabei viele Wissenschaften in Betracht gezogen. Aber wir sehen nur, wie Husserl die antike Philosophie, die neuzeitliche Naturwissenschaft und die neuzeitliche Geisteswissenschaft betrachtet hat. Dabei beachten wir vor allem, worauf es beruht, daß die Umwelt bei ihnen nicht zum Thema kommen konnte. Wir beachten auch, worin der Sinn der Wissenschaft besteht. Dabei müssen wir uns selbst auch fragen, warum wir die Umwelt zum Thema machen oder machen müssen, d.h. worin überhaupt der Sinn liegt, die Umwelt zu erkennen.

personale Kausalität, Kausalität der Freiheit und Motivation. Dabei ordnen sich aber die Naturwissenschaften als Wissenschaften in die Geistessphäre ein. Nicht die Natur ordnet sich den Objektivitäten der Geisteswissenschaften ein, aber die Wissenschaft von der Natur, die Psychologie etc.; und die Natur als Korrelat, als Erkanntes der jeweiligen Stufe, als „Weltbild“ der Wissenschaft der und der Zeit gehört natürlich in die Geisteswissenschaft, in die Geschichte.“

Es ist hier folgenderweise zusammenzufassen: In der Umwelt finden sich nicht nur die alltägliche Welt sondern auch die Wissenschaft. Diese existiert darin als eine Sonderwelt, die sich mit der Zweckidee beschäftigt, die Umwelt zur wahren Erkenntnis zu bringen. Sie bezieht sich auf die Umwelt in der Weise, daß sie für ihre Leistung die Umwelt voraussetzt und sich mit allen ihren Ergebnissen in die Umwelt einordnet. Solange die Wissenschaft die Umwelt voraussetzt, muß sie diese zum Thema machen. Denn sie kann ihren Sinn nur in der Umwelt finden. Sofern sie der Umwelt gehört, muß sie sich selbst zum Thema machen. Denn die Umwelt kann nur dadurch im vollständigen Sinne zutage treten. Husserls Einsicht nach bedürfen wir einer neuen Wissenschaft, welche die Wissenschaft und dadurch die Umwelt im vollständigen Sinne zur wahren Erkenntnis bringen kann und muß. So betrachten wir im Folgenden die Welt, mit der sich die antike Philosophie, die neuzeitliche Naturwissenschaft und die neuzeitliche Geisteswissenschaft beschäftigt haben. Dabei beobachten wir, wie sie die Welt zum Thema gemacht haben, und welche sie als Welt aufgefaßt haben. Wir können dabei auch begreifen, wodurch sich die Welt bei ihnen von der Welt bei Husserl unterscheidet.

Kapitel II: Wissenschaftliche Welt

1. Welt als Kosmos bei der antiken Philosophie²⁹

Nach Husserl beschäftigte man sich im vorwissenschaftlichen Leben mit den einzelnen Dingen. Dabei blieb die Welt außer Betracht. Trotzdem war ihm bewußt, daß die Welt als der „heraklitische Fluß der wechselnden

²⁹Vgl., Hua VI, 321-336; Hua VII, 3-17; Hua VIII, 3- 26; Hua XXIX, 27-32, 161-166, 389-397; Klaus Held, *Treffpunkt Platon. Philosophischer Reiseführer durch die Länder des Mittelmeers*, Stuttgart 1990; Ders., *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung*, Berlin 1980; Ders., Husserl und die Griechen, in: *Phänomenologische Forschungen* 22 (1989), 137-176; Ders., Husserls Rückgang auf das phainómenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie, in: *Phänomenologische Forschungen* 10 (1980), 89-145.

sinnendinglichen Gegebenheiten“ (Hua VI, 357) da ist. Für diese Welt interessierten sich die Griechen erst im 7. und 6. Jahrhundert v. Chr. (vgl., ebd., 321). Aus der Neugier bzw. dem Staunen (vgl., Hua VI, 332, Hua XXIX, 389) haben sie sich der Welt zugewendet. Sie interessierten sich aber bald an die für sie irrelativ erscheinende Welt und versuchten sie zur Theorie, zur wahren Erkenntnis zu bringen (vgl., ebd., 332). Während sie sich darum bemühten, entstand die Wissenschaft bzw. Philosophie (vgl., ebd., 332-334).³⁰

Wir können schon bemerken, daß für die Entstehung der antiken Philosophie die doppelte Umstellung erforderlich war. Die eine war von den Dingen zur Welt und die andere war von dieser zur irrelativen Welt. Wir beginnen daher mit der Betrachtung der Welt bei der ersten Umstellung. Die antike Philosophie hat von vornherein eingesehen, daß die Welt „nicht bloß eine riesige ungeordnete Menge von Vorkommnissen, sondern eine Ordnung“³¹ ist. So nannte sie die Welt den Kosmos.³² In diesem Sinne bezeichnet Husserl die antike Philosophie als die Kosmologie (vgl., Hua VI, 340) und beschreibt die Welt als Kosmos wie folgt: „Wir können so den invarianten allgemeinen Stil, in dem diese anschauliche Welt im Strömen der totalen Erfahrung verharrt, zum Thema machen. Eben damit sehen wir, daß allgemein die Dinge und ihre Geschehnisse nicht beliebig auftreten, verlaufen, sondern durch diesen Stil, durch die invariante Form der anschaulichen Welt „a priori“ gebunden sind; mit anderen Worten, daß durch eine universale kausale Regelung alles in der Welt Zusammen-Seiende eine allgemeine unmittelbare oder mittelbare Zusammenhörigkeit hat, in der die Welt nicht bloß eine Allheit, sondern Alleinheit, ein (obschon unendliches) Ganzes ist“ (Hua VI, 29).

Die Welt als Kosmos bezeichnet Husserl einmal als die an sich seiende Welt in dem Sinne, daß sie die Transzendenz ist, „die gegenüber dem Bewußtsein von

³⁰Vgl., K. Held, *Treffpunkt Platon*, 17: „Zugleich mit der Wissenschaft wurde die Philosophie geboren. Beide lassen sich in der Frühzeit des europäischen Denkens – im 6. Und 5. Vorchristlichen Jahrhundert – noch nicht trennen. Erst im 4. Jahrhundert, bei Aristoteles, ... , beginnen Philosophie und Wissenschaft auseinanderzutreten.“

³¹K. Held, Husserl und die Griechen, 141.

³²Vgl., K. Held, Heraklit, *Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, 394-433: Darstellung der heraklitischen „Kosmologie“ im Sichte der lebensweltlichen Interpretation.

der ausweisenden Erfahrung her zu bestimmen sei.“³³ Sie unterscheidet sich von der Welt als Phänomen, die „das reine „Zwischen“ von „bewußtseinstranszendenter Außenwelt“ und „Bewußtseinsimmanenz“³⁴ ist. Die antike Philosophie betrachtet die Welt und das Bewußtsein bzw. Ich in einer Spaltung. Dagegen betrachtet Husserl die beiden in einer reinen Korrelation (vgl., Hua VI, 154-155, 161-163). Das bedeutet: Es ist bei der antiken Philosophie keine Rede vom Ich als Subjekt für die bewußtseinsmäßige Konstitution der Welt. Für sie ist das Ich als vernünftiger und sinnlich normaler Mensch in der Welt selbstverständlich vorausgesetzt (vgl., Hua XXIX, 27-32, 368-373). Husserl ist der Ansicht, daß das Ich als Subjekt für solche Konstitution erst bei Descartes zum Thema gekommen ist. Wir hören davon im Folgenden: „Die antike wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Menschen betraf zwar gerade ihn als handelnden und selbst als erkennenden Menschen, aber die vernünftigen Aussagen, die Wahrheiten über ihn hatten nie den Sinn derjenigen Objektivität, von der soeben und seit Descartes allgemein objektive Wissenschaft zu handeln die Aufgabe hatte“ (Hua XXIX, 162, vgl., Hua VIII, 4-5).

Husserl bezeichnet die Welt als Kosmos ein anderes Mal als die für uns seiende Welt (vgl., Hua VI, 321, 332, 340, Hua XXIX, 391) im Sinne der Geisteswissenschaft, im Kontrast zur an sich seienden Welt im Sinne der Naturwissenschaft. Jene ist die Umwelt, d.h. die geistige, in diesem Sinne, subjektive Welt, und diese ist die Natur, d.h. die körperliche, in diesem Sinne, objektive Welt. Die Umwelt werden wir bald ausführlich betrachten. So sehen wir nun, welche die Belege dafür sind, daß die Welt als Kosmos die Umwelt ist. Der erste Beleg besteht darin, daß sie die Welt ist, auf die wir als Personen bezogen sind. Die Begriffe Umwelt und Person sind untrennbar aufeinander bezogen (vgl., Hua VI, 185). So mußte die antike Philosophie die Umwelt in bezug auf uns als Personen betrachten. Dies bestätigt sich im Folgenden: „Seit

³³D. Eickelschulte, Artikel „An sich/ für sich; an und für sich“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. von J. Ritter, Bd. 1, Darmstadt 1972, 354. Vgl., Ingarden, *Roman: Gesammelte Werke, Bd. 4. Roman Ingarden, Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls - „Osloer“-Vorlesungen (1967)*. Hrsg. von Gregor Haefliger, Tübingen 1992, 164-184: Verschiedene Begriffe der Transzendenz.

³⁴K. Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, 71.

Sokrates wird der Mensch in seiner spezifischen Menschlichkeit, als Person zum Thema, der Mensch im geistigen Gemeinschaftsleben. Der Mensch bleibt in die objektive Welt eingeordnet, sie wird aber schon zum großen Thema für Plato und Aristoteles. Hier wird eine merkwürdige Spaltung fühlbar, das Menschliche gehört zum Universum der objektiven Tatsachen, aber als Personen, als Ich, haben die Menschen Ziele, Zwecke, haben sie Normen“ (Hua VI, 341, vgl., ebd., 322).

Der zweite Beleg liegt darin, daß die Welt als Kosmos das Ganze des Seienden ist. In dieser Hinsicht stellt Husserl die antike Philosophie als die Wissenschaft vom Universum des Seienden dar (vgl., Hua XXIX, 403, Hua VI, 340). Die Umwelt ist also die Welt, in der sich nicht nur die Natur im Sinne der Naturwissenschaft, sondern auch die Kulturwelt finden. Aber genaugenommen ist sie nicht das bloße Ganze alles Seienden, sondern deren Einheit, in der sie aufeinander bezogen sind, und auf die sie bezogen sind. Die antike Philosophie hat freilich die Umwelt als die Einheit aller Seienden verstanden. Denn sie erfaßt die Welt als den Kosmos, der keine bloße Menge von den Seienden, sondern deren Ordnung ist. Hier ist Folgendes lehrreich: „Das ist die einfache Erfahrung der Natur vor aller Wissenschaft. An der so gesehenen Natur, griechisch “phýsis”, entzündete sich das Staunen der frühen Denker. Deshalb wurden die ersten Wissenschaftler später auch “Naturforscher”, “physiológoi”, genannt. Aber diese immer noch übliche Bezeichnung hat etwas Irreführendes. Sie ist nicht so zu verstehen, als ob die frühen Denker sich nur mit einem Teilbereich der Welt, nämlich Natur im Unterschied zur Kultur, beschäftigt hätten. Ihr Thema war vielmehr das Ganze schlechthin, alles, was es gibt., überhaupt.“³⁵

Der dritte Beleg liegt darin, daß die Welt als Kosmos auch die Welt bedeutet, die für uns bewußt ist, anders gesagt, die wir uns als Welt vorstellen. Sie ist allerdings nicht das bloße Ganze dessen, was uns erscheint, sondern dessen Einheit, die wir über die einzelnen Erscheinungen hinaus als Welt begreifen. Die antike Philosophie begann mit der Neugier auf die Welt, die ihr vorgegeben war. Aber sie richtete sich bald auf die Welt, die ihr erschien. Ihr Thema war nicht die wirkliche Welt, sondern die Weltvorstellung (vgl., Hua VI, 332, 340). Husserl bekundet dies im Folgenden: „Der Historiker, der Geistes-, der Kulturforscher

³⁵K. Held, *Treffpunkt Platon*, 25.

jeder Sphäre hat freilich beständig in seinen Phänomenen auch physische Natur, in unserem Beispiel die Natur Altgriechenlands. Aber diese Natur ist nicht die Natur im naturwissenschaftlichen Sinne, sondern das, was den alten Griechen als Natur galt, als natürliche Wirklichkeit umweltlich vor Augen stand. Voller gesprochen: die historische Umwelt der Griechen ist nicht die objektive Welt in unserem Sinn sondern ihre „Weltvorstellung“, d.h. ihre eigene subjektive Geltung mit all den darin ihnen geltenden Wirklichkeiten“ (Hua VI, 317).

Wir müssen Folgendes beachten: Husserls Auffassung nach ist die Umwelt das Korrelat der Subjektivität (vgl., Hua VI, 155-156, 161-163). Sie ist diejenige, die sich im Verhältnis zwischen der uns vorgegeben Welt und uns konstituiert und sich in dieser Weise verwandelt. Das bedeutet zugleich, daß wir die Subjekte für diese Konstitution sind. Husserl ist aber der Ansicht, daß der antiken Philosophie die Korrelation zwischen der Welt und der Subjektivität unbekannt war. So sagt Husserl: „Das Altertum ist ganz und gar objektivistisch gerichtet in seiner Wissenschaft und allen Entwicklungsstufen dieser Wissenschaft. Indem es den Menschen, sein Seelenleben, seine idealen Normen, zum Thema macht, erreicht es unter dem Titel Seelenleben niemals das konkrete Bewußtseinsleben der jeweiligen Person (und <des> in Uroriginalität ihm eigenen, philosophierend auf sein Bewußtsein rein reflektierenden Ich) und korrelativ, es erreicht nie das große Problem der jeweils erscheinenden und vermeinten Welt als solcher, in ihrem strömenden Wandel als die subjektiv sich nach Was und Wie, nach Inhalt und Geltungsmodalität so und so darstellende, zum Thema systematischer Explikation zu machen -- immerzu verschossen auf das Problem objektivistischer Einstellung, das objektiv wahre Sein der sich subjektiv-relativ darstellenden Welt in Theorien zu bestimmen“ (Hua XXVII, 230).

Betrachten wir von nun an die Welt bei der zweiten Umstellung, d.h. die objektive Welt. Bevor wir darauf ohne weiteres eingehen, fragen wir zuerst, warum sich die antike Philosophie bald von der Welt zur objektiven Welt umgestellt hat. Eine Antwort darauf findet sich darin, daß sie die Welt als Kosmos verstanden hat. Sie erschien ihr in der wechselnden, relativen Gegebenheitsweise. Aber sie zeigte ihr dabei den bestimmten, irrelativen Stil, nach dem sie sich verwandelte (vgl., Hua VI, 29-34). Demnach betrachtet die antike Philosophie von Anfang an die Welt in der Differenz zwischen der

subjektiven, relativen Welt und der objektiven, irrelativen. Die andere Antwort findet sich darin, daß die antike Philosophie den Kontrast zwischen der Doxa und der Episteme³⁶ vom vorwissenschaftlichen Leben übernommen hat (vgl., ebd., 332). Sie war von vornherein davon überzeugt, daß sie nicht die subjektive, d.h. meinungshafte Welt, sondern die objektive, wahrhafte zum Thema machen müssen (vgl., Hua VI, 142).

Wir fragen auch, welches das „objektiv“ seiende ist. Bei Husserl kann man es als das „an sich“ Seiende verstehen. Dieses aber ist dreifach bedeutsam, nämlich als das „transzendent“, das „körperlich“ und das „wahrhaft“ Seiende. Husserls Ansicht nach betrachteten das transzendent Seiende alle Wissenschaften außerhalb der neuzeitlichen Philosophie, die mit Descartes beginnt (vgl., Hua VIII, 4-5).³⁷ Die antike Philosophie sucht dabei nach dem wahrhaft Seienden von der für uns seienden Umwelt. Dagegen sucht die neuzeitliche Naturwissenschaft nach dem wahrhaft d.h. exakt Seienden von der an sich seienden Körperwelt. Für uns ist hierbei Folgendes hilfreich: „Das objektiv Erkannte ist frei von der Benommenheit auf diese situationsbedingte Jeweiligkeit von einzelnen Subjekten oder Subjektgemeinschaften. Was objektiv ist, hat den Charakter des An-sich-Seins im Gegensatz zum „Sein bloß für Jemand“; es ist Subjekt-irrelativ.“³⁸: „Als... Vollendung objektiver Erkenntnis wäre eine Erkenntnis ohne Relativität auf die situative Jeweiligkeit des oder der Erkennenden zu denken. Sofern die neuere Wissenschaft sich ins geheim oder offen von dieser Zielvorstellung leiten läßt, heißt sie bei Husserl in der Krisis-Abhandlung objektivistisch. Dieser Objektivismus läßt sich offenbar sehr schnell als ein Widerspruch in sich durchschauen; denn eine Erkenntnis ohne Relativität auf einen erkennenden Jemand in seiner jeweiligen Situation bedeutet etwas Erkanntes ohne Erkennenden; Erkanntsein ist aber Erkanntsein durch jemanden.

³⁶Vgl., Walter Biemel, Zur Bedeutung von Doxa und Episteme im Umkreis der Krisis- Thematik, in: *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*. Hrsg. von Elisabeth Ströker, Frankfurt am Main 1979.

³⁷Vgl., Karl Löwith, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, Heidelberg 1960.

³⁸K. Held. *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, 35.

Jegliche Bezogenheit von Erkenntnis auf die Gegebenheitsweisen aufheben, hieße: Erkenntnis selber aufheben.“³⁹

Sehen wir dann, was die antike Philosophie unter der objektiven Welt verstanden hat. Husserl legt dies folgenderweise dar: „Die Welt als Lebenswelt hat schon vorwissenschaftlich die „gleichen“ Strukturen, als welche die objektiven Wissenschaften in eins mit ihrer (durch die Tradition der Jahrhunderte zur Selbstverständlichkeit gewordenen) Substruktion einer „an sich“ seienden, in Wahrheiten an sich“ bestimmten Welt, als apriorische Strukturen voraussetzen und systematisch in apriorischen Wissenschaften entfalten, in Wissenschaften vom Logos, von den universalen methodischen Normen, an welche jede Erkenntnis der „an sich objektiv“ seienden Welt sich binden muß“ (Hua VI, 142). Husserl fügt dazu: „ Philosophie, Wissenschaft, ist der Titel für eine spezielle Klasse von Kulturgebilden. Die historische Bewegung,..., geht auf eine im Unendlichen liegende Normgestalt hin, aber nicht auf eine solche, die in einer bloßen morphologischen Außenbetrachtung am Gestaltenwandel ablesbar wäre. Das ständige Gerichtetsein auf Norm ist dem intentionalen Leben einzelner Personen, von daher den Nationen und ihrer besonderen Sozietäten und schließlich dem Organismus der europäisch verbundenen Nationen innerlich einwohnend; freilich nicht allen Personen, also nicht voll entwickelt in den durch intersubjektive Akte konstituierten Personalitäten höherer Stufe, aber ihnen doch einwohnend in Form eines notwendigen Ganges der Entwicklung und Ausbreitung des Geistes allgemeingültiger Normen“ (ebd., 322).

Die objektive Welt läßt sich zunächst als die Norm verstehen, welche die Welt, in der wir leben, in Ordnung bringt. Das sagt deutlich, daß es bei der antiken Philosophie mitnichten um das Naturgesetz bzw. die Naturkausalität geht. Es geht dabei um das Weltgesetz bzw. die Weltkausalität (vgl., Hua VI, 29, Hua XXIX, 164). Sie strebt nach dem irrelativen Prinzip, das die Welt bzw. unser Leben beherrscht und dabei ordnet. Husserl nennt es im oben Angeführten nichts anderes als den Logos. Dieser läßt sich im Folgendem erläutern: „Mit dem Logos- Begriff sind im griechischen Denken wichtige Auffassungen verbunden. Als kosmisches Prinzip bedeutet Logos, daß die Welt von Vernünftigkeit

³⁹K. Held, ebd., 37.

durchdrungen ist: Die Welt ist keine chaotische Anhäufung, sondern ein geordnetes Ganzes, welches durch den alles beherrschenden Geist hervorgebracht wurde. Als Prinzip des Denkens im Menschen besitzt der Logos sowohl epistemologische als auch ethische Bedeutung. Er bezeichnet die eigentümliche Weise, in welcher der Mensch zur Wahrheit kommt, nämlich mittels eines im Nacheinander ablaufenden diskursiven Prozesses. Andererseits bildet der Logos den Maßstab des ethischen Verhaltens: Alle irrationalen Bewegungen im Menschen müssen überwunden oder doch der Vernunft unterworfen werden.“⁴⁰

Der Logos ist das Prinzip für die Welt und für das Denken. Die Welt zeigt es uns, indem sie sich nach einem bestimmten Stil bewegt. Und es ist zu erkennen, wenn wir die Denkweise von der meinungshaften zur wahrhaften ändern. Die antike Philosophie suchte nach dem Logos d.h. dem vernünftigen Geist in der Welt einerseits und in uns selbst andererseits. Das bedeutet, daß sie, obwohl in objektiver Weise, die Welt und uns parallel betrachtet. Es ist hierbei aufschlußreich zu lesen: „ Es ist als Beginn von Wissenschaft überhaupt zum einen der erste Versuch einer Thematisierung der Welt als solcher in ihrer Identität; es ist zum andern als das Bewußtsein vom Unterschied zwischen wissenschaftlichem und nichtwissenschaftlichem Denken, das es als beginnende Wissenschaft sein muß, vortranszendente Thematisierung der Gegebenheitsweisen. Beide Thematisierungen sind aber nicht zweierlei, sondern zwei Seiten desselben, weil die vortranszendental thematisierten Gegebenheitsweisen nur reine Bestimmtheiten, somit in doppelter Hinsicht indifferente Zustände und damit wiederum nur Zustände von Welt sein können. Der Gedanke, daß die Kontinuität des Überlegenheits- bzw. Verbindlichkeitsanspruchs von Philosophie und Wissenschaft nur dann gewahrt ist, wenn sie als ein zunächst einheitliches Bewußtsein vom Unterschied zwischen Weltidentität und perspektivischer Mannigfaltigkeit entstehen, hat sich damit konkretisiert: Diesen Unterschied erfaßt das milesische Denken als die Spannung zwischen dem identisch Verharrenden der umfassendsten Gegend, in der der

⁴⁰G. Verbeke, Artikel „Logos“ (I), in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter und K. Gründer, Bd. 5, Darmstadt 1980, 498. Vgl., K. Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, 174-195: Der Logos-Gedanke.

Mensch lebt, und ihren periodisch wechselnden zuständlichen Erscheinungsweisen.“⁴¹

Wir können nun begreifen, was für eine Welt der Kosmos ist. Er hat den Logos, der ihm wesentlich vorgegeben ist und der sich nie ändern läßt. Von da her ist es von vornherein festgelegt, wie er uns vorgegeben ist und vorgegeben wird. Er ist uns vom Logos her vorgegeben. Aber durch unser Verhalten zu ihm verändert sich der Logos nicht. So wird er uns immer von demselben Logos her vorgegeben. Hingegen hat die Welt als Horizont den Horizont, der sich durch das Verhältnis zwischen der Welt und uns konstituiert und in der Weise verwandelt (vgl., Hua VI, 157-159, 299, 303, 308).⁴² Von da her ist es bestimmt, wie sie uns vorgegeben ist. Es ist aber noch unbestimmt, wie sie uns vorgegeben wird. Sie ist uns vom bestimmten Horizont her vorgegeben. Aber durch unser Verhalten zu ihr verwandelt sich der Horizont. So wird sie uns immer vom neuen Horizont her vorgegeben. Das sagt: Es ist der Welt als Kosmos von vornherein bestimmt, wie sie sich verwandelt, oder was ihr geschieht. In diesem Sinne besteht sie in der Geschlossenheit, Endlichkeit. Aber dies ist der Welt als Horizont insofern unbestimmt, als unser Verhalten zur vorgegebenen Welt noch unbestimmt ist. In diesem Sinne besteht sie in der Offenheit, Unendlichkeit (vgl., Hua VI, 152, 357).⁴³

Wir müssen auf Folgendes aufmerksam machen: Der Logos ist auch das Prinzip für unser Leben bzw. Verhalten, Denken. Daher ist bei der antiken

⁴¹K. Held, ebd., 86.

⁴²Vgl., Hua XXIX, 79: „Die Welt selbst verwandelt sich. Nicht nur, daß sie ein Universum sich verändernder, aber in der Veränderung verharrender Realitäten ist, sondern <auch> als dieses Universum veränderlich verharrender Seienden „verändert“ sie sich oder , ..., sie verwandelt sich durch Verweltlichung des Transzendentalen, das somit – in dieser Verwandlung – ganz und gar in sie aufgenommen wird. Die Bewegung dieser Verwandlung hat die konstitutive Bedeutung einer mit dem Ansatz der Reduktion anhebenden Umschöpfung der Welt, die dabei unter Erhaltung der kategorialen Struktur sich fortkonstituiert als dieselbe Welt und als neuartigen Horizont, eben den der immer wieder durch Einströmen sich bereichernden Wandlungen erhält.“

⁴³Vgl., Hua IV, 299: „Besagt die „Unendlichkeit“ der Welt statt einer transfiniten Unendlichkeit (als ob die Welt ein in sich fertig seiendes, ein allumfassendes Ding oder abgeschlossenes Kollektivum von Dingen wäre, das aber eine Unendlichkeit von Dingen in sich enthalte), besagt sie nicht vielmehr eine „Offenheit“? Aber was soll damit gemeint sein?“

Philosophie festgestellt, daß wir vernünftigerweise leben müssen. Wir müssen nach der Vernunft der Welt einerseits und nach unserer Vernunft andererseits leben. Dagegen ist bei Husserl mehr oder weniger bestimmt, wie wir leben. Es ist bestimmt, in welcher Welt wir leben. Es ist aber offen, wie wir in der Welt leben. Das bedeutet: Wir können uns von uns selbst frei entscheiden, in welcher Weise wir leben. Wir können uns für die eine Lebensweise von der vernünftigen, d.h. objektiven und der unvernünftigen subjektiven entscheiden. Wir können uns auch für oder gegen die beiden entscheiden. Nach Husserl dürfen wir uns nicht für die eine von den beiden entscheiden, solange er die natürliche und die wissenschaftliche Einstellung kritisiert. Aber es ist unklar, was Husserl damit sagt. Müssen wir auf die beiden Weisen oder auf eine ganz andere Weise als die beiden leben? Wie müssen wir die beiden Lebensweisen vereinigen, damit wir weder subjektiv noch objektiv leben können? Welche ist die neue Lebensweise?

Betrachten wir nun, was die Methode der antiken Philosophie ist. Sie ist zuerst als die induktive Denkweise zu verstehen, von den mannigfaltigen Erscheinungen aus das einzig Identische zu antizipieren.⁴⁴ Sie hat im Grunde die Tendenz, jene durch diese Thematisierung zu überschreiten. So bringt sie mit sich das einzig Identische, das den mannigfaltigen Erscheinungen entkommen ist. Als ein Beispiel nehmen wir ein Buch. Wir erfahren ein Buch, mit dem ein Student etwas lernt. Wir erfahren auch ein Buch, mit dem ein Kind spielt oder mit dem ein Händler das Geld verdient. Aber wir begreifen ein Buch allgemein als dasjenige, mit dem wir etwas lernen können. Durch die Induktion gewinnt ein Buch den allgemeinen Sinn, der den subjektiven Situationen entzogen ist und insofern objektiv ist. Nach Husserl müssen wir ein Buch in bezug auf die Situationen verstehen, in der wir es erfahren. So müssen wir es als dasjenige begreifen, mit dem ein Student etwas lernt, aber ein Kind spielt und ein Händler das Geld verdient. Dadurch gewinnt ein Buch den vollständigen Sinn, der den allgemeinen Sinn und den situativen umfaßt.

⁴⁴Vgl., Hua XXIX, 164: „So bedeutet die philosophische - die wissenschaftliche Welterkenntnis - im weiteren Sinne Weisheit der Voraussicht, sie ist eine Herrschaft über die unendlich unbekannte Welt im Ausgang von dem durch die aktuelle Erfahrung und vorwissenschaftliche Erkenntnis höchst unvollkommen und getrübt Bekannten der Welt“ (vgl., Hua VI, 31, 43, 51). Vgl., K. Held, Husserls neue Einführung in die Philosophie: Der Begriff der Lebenswelt, 102-104.

Die Methode der antiken Philosophie läßt sich auch als die vernünftige Denkweise verstehen, die Vernunft unserer und die der Welt zu finden. Sie ist nichts anderes als die philosophische Denkweise, die wahre Erkenntnis der Welt zu finden. Um sie zu erlangen, muß man die meinungshafte Denkweise und gleichzeitig das sonderweltliche Interesse inhibieren. Man muß, wie Husserl sagt, die Einstellung von der natürlichen zur philosophischen wechseln. Man muß, mit anderen Worten, die Epoché⁴⁵ von der natürlichen Einstellung vollziehen. Es ist fragwürdig, welche die Motivation zur Epoché ist oder sein kann. Solange jeder wesentlich die Vernunft hat, ist es aber im Grunde möglich, daß jeder von seiner Vernunft her zur Epoché motiviert wird. Jeder kann sich von sich selbst für die Epoché entscheiden und diese durchführen. Dadurch kann er seine Vernunft und auch die Vernunft der Welt finden. Es kommt doch zum Problem: Wie kann es sich rechtfertigen, daß jemand wirklich vernünftigerweise denkt? Wie kann es sich bestätigen, daß das, was er für wahr hält, wirklich die Wahrheit für die Welt ist?

Es sei ein interessantes Thema, wie die Griechen mit dem Problem umgehen. Wir deuten aber nur Folgendes an: Die Griechen versuchten das Problem mit der gemeinsamen Arbeit zu lösen. Daraus entstand einerseits die Wissenschaft bzw. Philosophie, die eine reine theoretische Welt eröffnete.⁴⁶ Sie stand der alltäglichen Welt gegenüber. So mußten die Philosophen diejenige sein, die das meinungshafte Denken und das praktische Interesse völlig aufhoben und mit der reinen Vernunft nach der reinen Wahrheit für die Welt strebten. Und die Wahrheit mußte diejenige sein, die ein für allemal für jedermann galt. Andererseits entstand

⁴⁵Vgl., K. Held, Husserls Rückgang auf das phainómenon und die geschichtliche Stellung, 121-126; Ders., Husserl und die Griechen, 160-163.

⁴⁶Vgl., Hua VI, 326: „Aber nur bei den Griechen haben wir ein universales („kosmologisches“) Lebensinteresse in der wesentlich neuartigen Gestalt einer rein „theoretischen“ Einstellung, und als Gemeinschaftsform, in der es sich aus inneren Gründen auswirkt, die entsprechende wesentlich neuartige der Philosophen, der Wissenschaftler. ... Es sind die Männer, die nicht vereinzelt sondern miteinander und füreinander, also in interpersonal verbundener Gemeinschaftsarbeit, Theoria und nichts als Theoria erstreben und erwirken, deren Wachstum und stetige Vervollkommnung mit der Verbreitung des Kreises der Mitarbeitenden und der Abfolge der Forschergenerationen schließlich in den Willen aufgenommen wird mit dem Sinn einer unendlichen und gemeinsamen Aufgabe.“

die Demokratie bzw. Politik, die „eine gemeinsame Welt der selbstverantwortlichen Rechenschaft“⁴⁷ eröffnete. Sie stand den vielen Sonderwelten gegenüber. Demnach fanden sich darin die Menschen, die zwischen der natürlichen und philosophischen Einstellung waren. Sie überwandten die Beschränkung des meinungshaften Denken durch das Miteinanderreden. Und sie redeten nicht über ihre eigenen Sonderwelten, sondern über die Welt, in der sie gemeinsam lebten. Dabei suchten sie nach der Wahrheit, die ihnen die selbstverantwortliche Rechenschaft geben konnte. Sie war aber nicht die reine Wahrheit, sondern die Wahrheit, die für jedermann galt, der in dieser gemeinsamen Welt lebt. Das sagt: Für die Griechen gab es genaugenommen drei andersartige Welten, nämlich die alltägliche Welt, die reine theoretische und dazwischen die gemeinsame politische.

Es muß hierbei mit Nachdruck gesagt werden: Im Altertum entstand auch die einzelne Wissenschaft, die nach der Wahrheit in der einzelnen Sonderwelt sucht.⁴⁸ Sie hat die Welt als ein universales Objekt verstanden, das alle einzelnen Gegenstände bzw. Sonderwelten in sich erhält und in diese zu zerschneiden, zu partikularisieren ist. Die Welt zu erkennen ist für sie nichts anderes als alle Gegenstände zu erkennen. Dann kann die Welt besser gekannt werden, wenn die Wissenschaftler den Arbeitsbereich teilen und sich jeder von ihnen mit seinem eigenen Bereich beschäftigen. So stellt sich die einzelne Wissenschaft die Aufgabe, sich in ihrem Bereich auszukennen, damit sie zur Erklärung der Welt als

⁴⁷K. Held, Husserl und die Griechen, 150: „Die Menschen müssen das *idion* ihrer jeweiligen sonderweltlichen Interessenlagen transzendieren und sich in einer gemeinsamen Welt begegnen, um beim Rechenschaftgeben mit der Übernahme der Selbstverantwortung für ihr Leben ernstzumachen. Aus dieser Konsequenz entsteht in der Polis Athen nicht zufällig zur gleichen Zeit wie die Philosophie - die erste Demokratie der Weltgeschichte und damit „das Politische“ im ursprünglichen und eigentlichen Wortsinne.“

⁴⁸Vgl., K. Held, Husserl und die Griechen, 163 - 175; K. Held, Husserls neue Einführung in die Philosophie: Der Begriff der Lebenswelt, 97: „Zufolge der Wiederkehr des gegenständlichen Interesses in Gestalt der theoretischen Neugier kann die Wissenschaft an die Horizontbildung der natürlichen *téchne*- geleiteten Praxis anknüpfen. Entsprechend der Vielfältigkeit solcher Praxis spezifizieren sich ihre Horizonte. Damit ist die Differenzierung des Plurals der Wissenschaften durch Ausgrenzung ihrer Gebiete aus dem Totalhorizont der Welt vorgezeichnet. So entstehen durch Thematisierung von Teilhorizonten bestimmter *technai*, ..., typische Gebiete vorneuzeitlicher Wissenschaften.“

Gesamtbereich beiträgt. Sie hat aber dadurch die Welt als Horizont vor den Augen verloren. Sie hat keine Welt mehr, die zu ihrer Entstehung motiviert hat, und in der sie ihren Sinn finden kann. Das heißt: Die Welt, um die es bei der Philosophie geht, ist keineswegs ein Objekt, das in die einzelnen Sonderwelten zerfallen kann.⁴⁹ Sie ist der Horizont, aus der alle Sonderwelten entstehen, und auf die sie sich wieder beziehen. Sie ist, anderes gesagt, der Gesamtzusammenhang, auf den alle Sonderwelten über sich hinaus verweisen.

Nun können wir begreifen, worin die Kritik Husserls an der antiken Philosophie besteht. Sie besteht zuerst darin, daß sie bei der Thematisierung der Welt nicht nach dem Sein der Welt und dem des Ich gefragt hat. Sie hat dabei selbstverständlich vorausgesetzt, daß die Welt als Kosmos ist, und daß das Ich als vernünftiger Mensch in der Welt ist. Daher blieb ihr völlig unbekannt, daß die Welt das Korrelat des Bewußtseins und das der Subjektivität ist, mit anderen Worten, daß das Ich das Subjekt für die bewußtseinsmäßige und die intersubjektive Konstitution der Welt ist. Die Kritik besteht auch darin, daß sie bei der Thematisierung der objektiven Welt nicht nach der Wahrheit überhaupt und der Methode dazu gefragt hat. Sie hat den vorwissenschaftlichen Kontrast zwischen der Doxa und der Episteme naiv übernommen. Demnach versuchte sie ohne weiteres die objektive, d.h. irrelative vernünftige Welt mit der objektiven, d.h. induktiven vernünftigen Denkweise zu finden. Sie beachtete dabei nicht die Welt, in der die objektive Welt ihren Sinn findet. Sie kannte auch nicht die Vernunft, die dem objektiven Denken entzogen ist. Sie hat also die Epoché nicht im strengen Sinne vollzogen, d.h. sie hat die vorwissenschaftliche Voraussetzung und Naivität nicht ganz und gar preisgegeben.

Mit dem Gesehenen ist zu resümieren: Die Welt als Kosmos ist die an sich seiende Welt, d.h. die Transzendenz, im Gegensatz zur Welt als Phänomen. Sie

⁴⁹Vgl., K. Held, Husserl und die Griechen, 162 : „Das Korrelat des philosophischen Bewußtseins ist gerade dadurch ausgezeichnet, daß es kein „Gegenstand“ ist. Um Gegenstand zu sein, müßte die in der philosophischen Einstellung thematisierte Welt wiederum in einen unthematischen Horizont eingebettet sein, aus dem sie dem Bewußtsein als Pol horizonthaft bewußter Erscheinungsweisen entgegenträte. Einen solchen Horizont für die eine Welt kann es aber nicht geben, da sie selbst der alle erdenklichen Horizonte umfassende Horizont ist. Also kann sie kein Produkt irgendeines Interesses, irgendeines Willens sein.“

ist auch die für uns seiende Welt im Sinne der Geisteswissenschaft, im Unterschied zur an sich seienden Welt im Sinne der Naturwissenschaft. Sie ist eben die Umwelt, in der wir leben und die wir uns als Welt vorstellen. Die antike Philosophie hat sie als diejenige verstanden, in der alle Dinge bzw. Sonderwelten aufeinander bezogen sind. Aber sie erkannte nicht, daß sich die Umwelt durch das Verhältnis zwischen ihr und uns konstituiert und in der Weise verwandelt. Die Welt als Logos ist das Weltgesetz, das die Welt bzw. unser Leben beherrscht und in Ordnung bringt. Sie ist eben die vernünftige Welt, die wir nur mit der vernünftigen Denkweise erkennen können. Im Folgenden werden wir sehen, wie die neuzeitliche Naturwissenschaft die Idee der antiken Philosophie verstanden und entfaltet hat.

2. Welt als Idee bei der neuzeitlichen Naturwissenschaft⁵⁰

Wir haben gesehen, daß die Idee der antiken Philosophie darin liegt, die Welt als Umwelt zum Thema zu machen und dabei die objektive Welt als Weltgesetz zur wahren Erkenntnis zu bringen. Hingegen steht die Idee der vorneuzeitlichen Einzelwissenschaft darin, einen Teilbereich der Welt als Gesamtbereich zum

⁵⁰Vgl., Hua VI, 17-60, 123-138, 279-313, 349 - 368 ; Hua XXIX, 27- 36, 161-166; EU, 38-45; Peter Janich, Die Galileische Geometrie. Zum Verhältnis der geometrischen Idealisierung bei E. Husserl und der protophysikalischen Ideationstheorie, in: *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*. Hrsg. von C.F. Gethmann, Bonn 1991, 164- 179; Bernhard Rang, Die bodenlose Wissenschaft. Husserls Kritik von Objektivismus und Technizismus in Mathematik und Naturwissenschaft, in: *Phänomenologische Forschungen* 22 (1989), 88-136; Blumenberg, H., *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, in: ders., *Wirklichkeiten in denen wir leben*. Stuttgart 1986, 7-54; Dieter Lohmar, The Role of Life-world in Husserl's. Critique of Idealizations, in: *Phenomenology, Interpretation and Community*. Edited by Lenore Langsdorf and Stephen H. Watson with E. Marya Bower, New York 1996, 17-28; Nelya Metroshilova, The Phenomenology of Edmund Husserl and the natural sciences - Juxtaposition or cooperation?, in: *Analecta Husserliana* XXXIV(1991), 139-149; Robert Sokolowski, Exact Science and the World in Which We Live, in: *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*. Hrsg. von Elisabeth Ströker, Frankfurt am Main 1979, 92-106.

Thema zu machen und sich in ihm auszukennen. Damit kann sie zur Erklärung der Welt beitragen. Husserls Auffassung nach beginnt die neuzeitliche Naturwissenschaft damit, sich von der Befangenheit der Einzelwissenschaft im Teilbereich zu befreien und die Welt zum Thema zu machen. Sie wollte dadurch die Idee der antiken Philosophie d.h. die universale objektive Wissenschaft weiter entfalten.

Die Welt bei der antiken Philosophie ist die Umwelt, auf die wir intentional bezogen sind. Daher bedeutet sie das Ganze des für uns Seienden einerseits und das des für uns Erscheinenden andererseits. Aber die Naturwissenschaft hat die intentionale Bezogenheit auf die Welt von Anfang an außer Betracht gelassen. Demnach begreift sie die Welt als das Ganze des an sich, d.h. körperlich Seienden. Dies bekundet sich im Folgenden: „ Die mathematische Leistung beschränkte sich allerdings auf die bloßen raumzeitlichen Gestalten bzw. auf die zur Welt universal gehörige Struktur der Raumzeitlichkeit. Es ist einzusehen, daß nur im Wesen dieser Struktur die Möglichkeit solcher Leistung vermöglich sein konnte und daß danach die exakte Objektivierung mindestens zunächst nur für die Welt als Körperwelt Bedeutung haben konnte -- unter Abstraktion von allem, was an den Dingen nicht selbst körperlich ist“ (Hua VI, 362).

Es fällt uns die Spaltung zwischen der Natur als Körperwelt und dem Geist der Welt als Kulturwelt ein. Die Naturwissenschaft hat allerdings die erste in Betracht gezogen. Das bedeutet: Es ist bei der Naturwissenschaft keine Rede von der einheitlichen Welt, in der die Körperwelt und die Kulturwelt aufeinander bezogen sind, und die uns in dieser Bezogenheit als Welt bewußt ist. Entsprechend ist dabei keine Rede vom Ich als Person, das sich auf die Welt intentional bezieht und sich zu ihr nach der Motivationskausalität verhält (vgl., Hua IV, 216, 220-247). Selbstverständlich ist dabei keine Rede von der Welt als Korrelat des Bewußtseins und der Subjektivität und vom Ich als Subjekt für die bewußtseinsmäßige und intersubjektive Konstitution der Welt. Das sagt: Es handelt sich bei der Naturwissenschaft um die Natur, die Körperwelt. Dabei handelt es sich eigentlich auch um das Ich als Naturobjekt, d.h. den Menschen, das sich auf die Welt real bezieht und sich zu ihr nach der Naturkausalität verhält (vgl., ebd., 143, 349). Im Folgenden klammern wir aber das Problem des Ich als

Menschen⁵¹ und demzufolge die Naturwissenschaft von ihm, d.h. die Psychologie und die Anthropologie ein.

Sehen wir nun, was die Naturwissenschaft unter der Natur verstanden hat. Husserl legt dies folgenderweise dar: „Die Welt als All der Realitäten in der Form des Außereinander. Die Natur als das Reich der puren res extensae. Jeder Reale ist Körper oder hat einen Körper, aber nur der Körper hat wirkliche und eigentliche co- extensio, in eins zeiträumlich verstanden. Einheit einer unveränderten (aber veränderlichen) oder sich ändernden Gestalt in der Einheit einer Dauer, die gestalt-extensionale Form, erfüllt mit qualitativen Bestimmtheiten. Jeder Körper <steht> unter Regeln der allgemeinen Kausalität, die universale Natur unter einem Apriori der Kausalität, bestimmbar zu sein, konstruierbar zu sein in Wahrheiten an sich nach bestimmten Kausalgesetzen, die durch Induktion aufzufinden sind“ (ebd., 294, vgl., Hua XIII, 124).

Die Naturwissenschaft hat die Natur als das Ganze dessen verstanden, das ein Körper ist oder das einen Körper hat. Das erste heißt das naturale Dinge im allgemeinen Sinne, und das letzte heißt das animalische Wesen, etwa Tier oder Mensch. Im oben Angeführten sagt Husserl einmal, daß die Dinge in der Natur in der Form des Außereinander existieren. Aber Husserl sagt ein anderes Mal, daß sie darin einheitlich in einer Dauer des Raums und der Zeit zusammen existieren. Dies läßt sich nach Husserls Auffassung folgenderweise klären: In der Natur steht keine intentionale, d.h. bewußtseinsmäßige Beziehung zwischen den Dingen bzw. zwischen ihnen und der Natur. In dieser Hinsicht existiert die Natur in der Form des Außereinander. Aber es steht darin die reale, d.h. raumzeitliche Beziehung zwischen ihnen. In dieser Hinsicht existiert sie in der Form des Aufeinander.⁵² Nehmen wir als ein Beispiel die Tasse, die jetzt auf meinem Tisch

⁵¹Vgl., im Abschnitt A, 18-20.

⁵²Vgl., Hua IV, 215 f.: „1. diese intentionale Beziehung: ich habe das Objekt gegeben, ich habe es gegeben als so und so erscheinend, ich habe in passender Blickwendung die Erscheinung vom Objekt gegeben; ich habe die Erscheinung, bin aber auf das Objekt aufmerksam, oder andererseits: ich bin auf sie aufmerksam usw. 2. die reale Beziehung: das Objekt D steht in real-kausaler Beziehung zu mir, zum Ich- Mensch, also zunächst zu dem Leib, der mein Leib heißt etc., Die reale Beziehung fällt weg, wenn das Ding nicht existiert: die intentionale Beziehung bleibt bestehen. Daß jedesmal, wenn das Objekt existiert, der intentionalen Beziehung eine reale „parallel“ läuft, daß dann vom Objekte (der realen Wirklichkeit) Schwingungen im Raume sich verbreiten, meine

steht. Sie findet sich einerseits im Raum des Tisches. Dieser findet sich im Raum der Wohnung, und diese findet sich im Raum des Hauses usw. In dieser Weise sind die Tasse, der Tisch, die Wohnung und das Haus aufeinander und auf den universalen Raum der Natur bezogen. Andererseits findet sich die Tasse in der Zeit des Jetzt. Dieses findet sich in der Zeit der Vergangenheit und der Zukunft. In dieser Weise ist die Tasse auf die unendliche Zeit der Natur bezogen. Das besagt: Die Natur ist kein bloßes Ganzes aller körperlichen Dinge, sondern ihre Einheit, in der sie räumlich und zeitlich aufeinander bezogen sind.

Die Natur hat die Struktur des Raums und der Zeit. Damit gewinnt sie den Sinn des Bodens, der allen körperlichen Dingen zugrunde liegt, und zugleich den Sinn des Universums, das sie umfaßt. Sie gewinnt auch die Offenheit und die Unendlichkeit, sofern sich die Zeit und der Raum unendlich ausdehnen. Die Natur als solche kann mitnichten ein universales Objekt sein, das in die einzelnen Dinge zerfallen ist und einen sie umfassenden Horizont braucht. Sie ist ein universaler Horizont (vgl., Hua VI, 34), der im Zusammenhang der Dinge existiert und sich von nichts umfassen läßt. Das bedeutet: Die Idee der Naturwissenschaft findet sich nicht in der einzelnen Wissenschaft, die sich im einzelnen Ding bzw. Sonderwelt auskennt und sich damit an der Klärung der Welt als universales Objekt beteiligt. Sie findet sich in der universalen Wissenschaft, welche die universale Welt als Horizont für alle Dinge zur Erkenntnis bringt (vgl., ebd., 124). Die Naturwissenschaft hat sich von der Befangenheit der einzelnen Wissenschaft im einzelnen Ding befreit und damit die Welt als Horizont für die körperlichen Dinge zum Thema gemacht.

Die Natur hat auch einen invarianten Stil, nach dem sie sich regelmäßig, systematisch bewegt. Sie trägt in sich ein allgemeines Gesetz, auf dem die relative Wandlung der Natur beruht, aber das selbst irrelativ ist. Husserl erwähnt davon wie folgt: „Zur Konkretion der sinnlich anschaulichen Körper, ihres Seins in wirklicher und möglicher Erfahrung, gehört auch, daß sie in der ihnen eigenwesentlichen Veränderlichkeit gebunden sind. Ihre Veränderungen nach

Sinnesorgane treffen etc., an welche Vorgänge sich meine Erfahrung anknüpft, das ist ein psychophysisches Faktum. Es liegt aber nicht in der intentionalen Beziehung selbst, die durch Nichtwirklichkeit des Objekts nichts erleidet, sondern höchstens sich ändert durch sein Bewußtsein der Nichtwirklichkeit.“

raumzeitlicher Stelle, nach Form-und Füllebeschaffenheiten, sind nicht zufällig-beliebig, sondern in sinnlich- typischen Weisen von einander empirisch abhängig. Solche Bezogenheiten der körperlichen Geschehnisse aufeinander sind selbst Momente der alltäglich erfahrenden Anschauung; sie werden als das erfahren, was den simultan uns sukzessiv zusammen seienden Körpern Zusammengehörigkeit ist, oder das ihr Sein und Sosein miteinander Verbindende“ (Hua VI, 28, vgl., ebd., 29, 352).⁵³

Nun treffen wir die Natur als Kosmos (vgl. Hua VI, 19),⁵⁴ die sich nach einem bestimmten Gesetz ordnet. Dies bringt mit sich den Kontrast zwischen dem subjektiv, relativ Seienden und dem objektiv, irrelativ Seienden. Die Naturwissenschaft übernimmt im Grunde die Idee der antiken Philosophie, d.h. die universale objektive Wissenschaft, die nach der objektiven, irrelativen Wahrheit sucht. Daher interessiert sie sich für das irrelative Naturgesetz. Bevor wir weiter gehen, müssen wir zuerst den Unterschied zwischen dem Kosmos als „Welt“ und dem als „Natur“ klar verstehen. Der erste Kosmos ist das Ganze des Seienden überhaupt. Darin leben wir als „Personen“, als Subjekte der Welt zusammen, d.h. wir verhalten uns zu ihm intersubjektiv. Sein objektives, d.h. wahrhaftes Prinzip ist das „vernünftige“ Weltgesetz, das die Welt bzw. unser Leben in Ordnung bringt. Der zweite ist das Ganze des körperlich Seienden. Darin existieren wir als „Menschen“, als Naturobjekte zusammen, d.h. wir

⁵³Vgl., Hua VI, 33f: „Fragen wir, was durch die universale Weltform mit ihrer universalen Kausalität a priori vorbestimmt ist, befragen wir also den invarianten allgemeinen Seinsstil, welchen die anschauliche Welt in ihrem unaufhörlichen Wandel innehält, so ist einerseits vorbestimmt die Raumzeitform, als alle Körper hinsichtlich der Gestalt befassend, und was dazu a priori (vor der Idealisierung) gestalten faktisch Füllen und umgekehrt fordern; daß also diese Art allgemeiner Kausalität besteht, die nur abstrakt, aber nicht real trennbare Momente eine universale konkrete Kausalität. In ihr ist notwendig antizipiert, daß die anschauliche Welt nur als Welt im endlos offenen Horizont anschaulich sein kann, also auch die unendliche Mannigfaltigkeit der Sonderkausalitäten nicht selbst gegeben sondern nur horizonthaft antizipiert sein kann. Wir sind also jedenfalls und a priori dessen gewiß, daß die totale Gestaltseite der Körperwelt nicht nur überfordert, sondern daß jede Veränderung, ob sie Gestalt- oder Füllemomente betrifft, nach irgendwelchen - unmittelbaren oder mittelbaren, aber gerade sie fordernden - Kausalitäten verläuft. So weit reicht, wie gesagt, die unbestimmt allgemeine apriorische Antizipation.“

⁵⁴Vgl., Bernhart Rang, Die bodenlose Wissenschaft. Husserls Kritik von Objektivismus und Technizismus in Mathematik und Naturwissenschaft, 92.

beziehen uns auf ihn räumlich- zeitlich gemeinsam. Sein wahrhaftes Prinzip ist das „regelmäßige“ Naturgesetz, das die Natur in Ordnung bringt.

Wir müssen auch wissen, daß die Methode⁵⁵ der Naturwissenschaft nicht das Bewußtsein bzw. die Vernunft, sondern die Mathematik bzw. die Geometrie, die Physik ist. Die antike Philosophie macht die Welt in bezug auf das Bewußtsein bzw. Ich zum Thema. Sie betrachtet dabei das uns irrelativ Erscheinende, im Kontrast vom uns relativ Erscheinenden. Die Naturwissenschaft setzt aber die Mathematik an die Stelle des Bewußtseins. Die Welt, d.h. die Natur bezieht sich nicht mehr auf das Bewußtsein, sondern auf die Mathematik. Daraus ergibt sich der Kontrast zwischen der Welt, die wirklich, d.h. kunstlos existiert und bewußtseinsmäßig zu erkennen ist (vgl., Hua VI, 51), und der Welt, die ideal kunstvoll existiert und mathematisch zu bestimmen ist. Die Naturwissenschaft verfolgt allerdings die idealisierte mathematisierte Welt. Das bedeutet: Die Objektive Welt bzw. Natur bei der Naturwissenschaft ist weder das Weltgesetz bei der antiken Philosophie noch das Naturgesetz, das uns irrelativ erscheint. Sie ist „eine unendliche Totalität von methodisch und ganz allgemein für jedermann eindeutig bestimmbar idealen Gegenständlichkeiten“ (ebd., 30). Sie ist also die objektivistische Welt in dem Sinne, daß sie die durch die Methode der Naturwissenschaft objektivierte, d.h. produzierte Idee ist.⁵⁶

⁵⁵Husserl ist der Ansicht, daß die Theorie der naturwissenschaftlichen Methode zweierlei zu scheiden ist: „1. Ontologie der Natur „an sich“: Das Notwendige einer Natur überhaupt, die notwendige Form, das ideale Wesen einer Natur und die notwendigen Formen von Bestimmungen jedes Einzelnen, das idealiter und „an sich“ der Natur zugehören kann. Solche Erwägungen der reinen Idee vollziehen die Wissenschaften von der reinen Mathematik der Natur. 2. Apriorische Methodologie einer möglichen Erkenntnis der Natur an sich, in Wahrheiten an sich: Denken wir statt der reinen Natur als Idee (als mathematische Idee, als übersinnliche) eine von erfahrenden Wesen erfahrene Natur als solche, oder nehmen wir eine mathematische Natur als ideales An-sich von Naturerfahrungen (ontisch: sinnenanschaulichen Naturen), dann haben wir eine Wissenschaft von der Möglichkeit der Erkenntnis einer Natur an sich aus der Naturerfahrung, und das ist die apriorische Wissenschaft von der Möglichkeit einer mathematischen Naturwissenschaft, oder die Wissenschaft von der Methode naturwissenschaftlicher Bestimmung der Natur als den Gegebenheiten der Erfahrung“ (Hua VI, 283).

⁵⁶Vgl., Hua VI, 361: „Objektivierung ist Sache der Methode, fundiert in vorwissenschaftlichen Erfahrungsgegebenheiten. Mathematische Methode „konstruiert“ aus anschaulicher Vorstellung ideale Gegenständlichkeiten und lehrt, diese operativ und systematisch zu behandeln. Ideen

Betrachten wir von nun an, was für eine Welt die objektive Welt bei der Naturwissenschaft ist. Husserl bezeichnet sie besonders als Idee (vgl., Hua VI, 19, ebd., 358) und erörtert wie folgt: „Diese Idee der Welt als eines Universums durch exakte Methoden, die der mathematisch-physikalischen Naturwissenschaft, beherrschbaren Seins, als eines an sich bestimmten Universums, dessen faktische Bestimmungen dann die Wissenschaft zu ermitteln habe, ist uns so selbstverständlich, daß wir in ihrem Lichte jede einzelne Gegebenheit unserer Erfahrung verstehen. Auch dort, wo wir die Allgemeinverbindlichkeit und universale Anwendbarkeit „exakter“ naturwissenschaftlicher Methoden und Erkenntnisideale nicht anerkennen, ist doch der Stil dieser Erkenntnisweise so sehr vorbildlich geworden, 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).

Lesen wir weiter Folgendes: „Diese Idee der Bestimmtheit des Seienden „an sich“ und davon, daß die Welt unserer Erfahrung ein Universum des an sich Seienden und an sich Bestimmten ist, ist uns so selbstverständlich, daß auch dem Laien, wo er sich auf die Leistung der Erkenntnis besinnt, diese ihre „Objektivität von vornherein selbstverständlich ist. Selbstverständlich ist damit vorausgesetzt, daß der Raum unserer Welt und die Zeit, in der das Seiende erfahren wird, und in der unsere eigene Erfahrung selbst darin steht, eben der Raum und die Zeit sind, die dann als diese an sich seienden exakt zu fassen, die Aufgabe der mathematisch-physikalischen Naturwissenschaft ist. Ebenso selbstverständlich ist vorausgesetzt, daß der kausale Zusammenhang des Seienden, wie er in der Erfahrung gegeben ist, ebenderselbe ist, der dann exakt und objektiv in der objektiven Wissenschaft wird als derjenige, auf den sich die exakten Kausalgesetze beziehen“ (ebd., 40f).

entspringen durch eine eigenartige Geistesleistung: durch Idealisierung.“; Vgl., ebd., 362: „Diese Welt ist schon objektiv, sofern ihre Erkenntnisse, die von ihr gebildeten Ideale für jeden die Methode Üben absolut identisch sind, wie verschieden immer sein empirisch anschauliches Vorstellen von dem sein mag, das Anderen für ihr in der Anschauung fundiertes Idealisieren dienen mag.“

Die Welt als Idee ist die durch die Methode der mathematisch-physikalischen Naturwissenschaft beherrschbare Welt. Sie liegt in der exakten Raumzeitlichkeit und Kausalität. Im oben Angeführten können wir drei Grundzüge der Welt als Idee begreifen. Erstens: Sie besteht in der Idealität, im Gegensatz zur Welt in der Wirklichkeit (vgl., Hua III/1). Sie ist „ein Ideal einer idealiter denkbaren ins Unendliche zu vervollkommender und im Durchlaufen der konzipierten Unendlichkeit zur absoluten Vollkommenheit kommenden Erkenntnis“ (Hua VI, 360). Sie entsteht freilich aus der Methode, „die, an beliebig herausgegriffenen sinnlich anschaulichen Gestalten betätigt, die Idealisierung überall ausführen und die ihnen entsprechenden reinen Idealitäten in objektiver und eindeutiger Bestimmtheit originär schaffen könnte“ (ebd., 24, vgl., ebd., 360). Daher findet sie sich nicht in der wirklichen, d.h. körperlichen Welt. Vielmehr findet sie sich in der Naturwissenschaft, die sich als eine geistige Leistung in die Kulturwelt und wiederum in die Welt als Einheit der Körperwelt und der Kulturwelt einordnet (vgl., ebd., 311). Infolge dessen kann man sie nicht unmittelbar, d.h. auf jeden Fall, sondern nur mittelbar erfahren, falls man naturwissenschaftlich eingestellt ist (vgl., Hua III/1, 57).

Zweitens: Die Welt als Idee besteht in der Exaktheit, die ein für allemal und für jedermann gilt (vgl., Hua VI, 24, 358). Dies ist dank der mathematischen Methode, „die Schranken der vermöglichen Endlichkeit des Kennenlernens des alle wirkliche Erfahrungsbekanntheit fortlaufend begleitenden offenen Welthorizontes“ (ebd., 360) überwinden zu können. Durch die Erfahrung kann man ein Ding nicht exakt bestimmen, da es sich immer wiederholt korrigieren läßt. Man kann auch die Welt bzw. Natur als offenen unendlichen Horizont nicht exakt bestimmen, da sie sich immer weiter erfahren läßt (vgl., ebd., 349, 357). Es ist jedoch zu sagen, daß die Welt als Idee genaugenommen nicht ein für allemal für jedermann gelten kann.⁵⁷ Der Grund dafür liegt darin, daß die

⁵⁷Vgl., Hua VI, 41: „, Nach unserer Bemerkung ... ist die Galileische Idee eine Hypothese, und zwar von einer höchst merkwürdigen Art; die aktuelle Naturwissenschaft der Jahrhunderte ihrer Bewährung ist eine Bewährung entsprechend merkwürdiger Art. Merkwürdig: denn die Hypothese bleibt trotz der Bewährung auch weiter und für immer Hypothese; die Bewährung (die für sie einzig erdenkliche) ist ein unendlicher Gang von Bewährungen. Es ist das eigene Wesen der Naturwissenschaft, es ist a priori ihre Seinsweise, ins Unendliche Hypothese und ins

mathematische Methode ein Erzeugnis von den Naturwissenschaftlern als Menschen im allgemeinen Sinne ist. Sie kann, wie alle anderen Erzeugnisse vom Menschen, immer verbessert werden, aber nie perfekt sein (vgl., ebd., 40). Daher kommt manchmal die Differenz zwischen der wirklichen Welt und der mathematisierten. Die Wettervoraussage z. B. ist stimmt oft, aber nicht immer.

Drittens: Die Welt als Idee besteht in der Unendlichkeit (Hua VI, 30, 358-362). Dies enthält eigentlich zwei vorliegende Grundzüge. Das sagt zuerst, daß die Welt als Idee in der Limesgestalt, d.h. in der Konzeption des „in finitum“, des „immer-wieder“ vorhanden ist (vgl., ebd., 23, 41, 359). Sie ist also ein idealer Pol, der approximativ anzunähern, aber nie zu erreichen ist (vgl., ebd., 23).⁵⁸ Sie kann immer exakter, vollkommener werden, aber nie exakt, vollkommen im endgültigen Sinne sein. Das sagt auch, daß die Welt als Idee „eine Unendlichkeit von subjektiv- relativen und nur in einer vagen Allgemeinvorstellung gedachten Gegenständen“ (ebd., 30) umfaßt. Sie umfaßt, genau gesagt, „die doppelten Unendlichkeiten, die der Erscheinungsmannigfaltigkeiten, in denen sich ein und dasselbe Ding darstellt, und die Unendlichkeit der Dinge umfaßt “ (ebd., 361). Sofern sie alle möglichen Erscheinungen von einem Ding umschließt, kann sie „exakt“ sein. Sie kann auch „universal“ sein, soweit sie alle erfahrbare Dinge umfängt. Die Exaktheit und die Universalität müssen allerdings im Sinne der Naturwissenschaft verstanden werden.

Unendliche Bewährung zu sein. Dabei ist die Bewährung nicht nur so wie in allem tätigen Leben der Möglichkeit des Irrtums anheimgegeben und gelegentlich Korrekturen erfordernd. Es gibt hier in jeder Phase der naturwissenschaftlichen Entwicklung eine völlig korrekte Methodik und Theorie, in welcher „Irrtum“ schon als ausgeschaltet gilt.“

⁵⁸Vgl., Hua VI, 131: „ Das Objektive ist eben als es selbst nie erfahrbar, und so wird es übrigens von den Naturwissenschaftlern selbst überall da angesehen, wo sie es im Gegensatz zu ihren verwirrenden empiristischen Reden sogar als ein metaphysisch Transzendentes interpretieren. Mit der Erfahrbarkeit eines Objektiven steht es nicht anders als mit derjenigen unendlich ferner geometrischer Gebilde, und so überhaupt mit derjenigen aller unendlichen „Ideen“ z. B. auch mit der Erfahrbarkeit der Unendlichkeit der Anzahlenreihe. Natürlich sind die „Veranschaulichungen“ von Ideen in der Weise von mathematischen oder naturwissenschaftlichen „Modellen“ nicht etwa Anschauungen von dem Objektiven selbst, sondern lebensweltliche Anschauungen, die geeignet sind, die Konzeption der betreffenden objektiven Ideale zu erleichtern.“

Der Welt als Idee in der Unendlichkeit gegenüber steht die Welt in der Endlichkeit. Sie bezieht sich zuerst auf die Welt, die wir im alltäglichen Leben erfahrungsmäßig erkennen. Sie ist endlich, solange wir die Welt nur teilweise erfahren (vgl., Hua VI, 357) und dadurch nur typisch, ungefähr erkennen können (vgl., ebd., 29, 358). Sie kann nicht universal einerseits und nicht exakt andererseits sein. Sie besteht noch im Horizont der offenen Unbekanntheit in diesem doppelten Sinne (vgl., ebd. 357). Die Welt in der Endlichkeit bezieht sich auch auf die Welt bei der vorneuzeitlichen Geometrie bzw. Mathematik (vgl., ebd., 18-20). Diese beschäftigte sich damit, die engere Sphäre jeweilig im endlichen Apriori zu bestimmen.⁵⁹ Daher ist die geometrische Welt endlich in dem Sinne, daß sie nicht die universale Raumzeitlichkeit und die Dimension der Kausalität umfaßt (vgl., ebd., 23).⁶⁰ Sie ist endlich auch in dem Sinne, daß sie nicht den unendlichen Forschungsprozeß der Naturwissenschaft erhält (vgl., ebd., 42).

Wir müssen hierbei darauf achten: Nach Husserl besteht auch die Welt als Horizont bzw. als Verweisungszusammenhang in der Unendlichkeit (vgl., Hua VI, 171). Aber diese dürfen wir keineswegs mit der Unendlichkeit der Welt als

⁵⁹Vgl., Hua VI, 19: „Aber die Euklidische Geometrie und die alte Mathematik überhaupt kennt nur endliche Aufgaben, ein endlich geschlossenes Apriori. Darin gehört auch das der Aristotelischen Syllogistik als ein allem anderen übergeordnetes Apriori. So weit kommt das Altertum; niemals aber so weit, die Möglichkeit der unendlichen Aufgabe zu erfassen, die für uns mit dem Begriff des geometrischen Raumes wie selbstverständlich verknüpft ist, und mit dem Begriff der Geometrie als ihm zugehöriger Wissenschaft. Zum idealen Raum gehört für uns ein universales systematisch einheitliches Apriori, eine unendliche und trotz der Unendlichkeit in sich geschlossen einheitliche systematische Theorie, die, von axiomatischen Begriffen und Sätzen aufsteigend, jede erdenkliche in den Raum einzuzeichnende Gestalt in deduktiver Eindeutigkeit zu konstruieren gestattet. In voraus ist, was im geometrischen Raume idealiter „existiert“, in allen seinen Bestimmtheiten eindeutig entschieden. Unser apodiktisches Denken „entdeckt“ nur, nach Begriffen, Sätzen, Schlüssen, Beweisen etappenmäßig ins Unendliche fortschreitend, was im voraus, was an sich schon in Wahrheit ist.“

⁶⁰Vgl., ebd., 350: „Aber die universale exakte Kausalität ist erst eine Konzeption der neuzeitlichen Naturwissenschaft; soviel ich sehe, hat das Altertum und auch das Mittelalter sie nicht gehabt. Die Idealisierung der raumzeitlichen Form war schon im Altertum da und natürlich auch die Möglichkeit der Anwendung der idealisierten Mathematik (der reinen) auf die Empirie, also in der Auffassung der empirischen Figuren als <idealer> Figuren, in grober Annäherung.“

Idee verwechseln. Die letzte Unendlichkeit ergibt sich, wie schon gesehen, aus der mathematischen Methode der Naturwissenschaft. Aber die erste ergibt sich aus dem Bewußtsein, genau gesagt, aus dem bewußtseinsmäßigen Vermögen, von einem Ding im weitesten Sinne des Wortes auf das andere unendlich verweisen zu können. Als ein Beispiel dafür stellen wir uns einen Fußball vor. Er kann nach der Bedeutung bzw. dem Sinn, die er hat, auf ein Kind verweisen, das damit gern spielt. Dies kann weiter auf die Kinderwelt oder auf die Wirtschaftswelt verweisen, die das Spielzeug produziert. Ein Fußball kann auch auf einen Fußballspieler verweisen. Dies kann weiter auf die Fußballwelt, auf die Sportwelt oder auf die Wissenschaftswelt verweisen, die den Sport wissenschaftlich erforscht. Das besagt: Ein Ding bzw. eine Sonderwelt, das wir bewußtseinsmäßig begreifen, kann über sich hinaus immer wieder auf die anderen Dingen verweisen. Und alle Dinge verweisen über sich hinaus auf die Welt, in der sie zusammen gehören. Anders gesagt: Wir können kraft des bewußtseinsmäßigen Vermögens von einem Ding zum anderen immer weiter denken. Von da her gewinnt die Welt als Horizont die Unendlichkeit.

Es ist begreiflich, daß der Methode der Naturwissenschaft die Geometrie, die Mathematik und die Physik gehören, die im unendlichen Forschungsprozeß zusammen arbeiten. Husserls Einsicht nach interessierten sich die vor- und neuzeitlichen Geometer und die Mathematiker für die exakte Raumzeitlichkeit der Natur (vgl., Hua VI, 23). Demgegenüber interessierten sich die neuzeitlichen Physiker besonderes Galilei für die exakte Kausalität der Natur (vgl., ebd., 26, 351).⁶¹ Sie versuchten die geometrisch-mathematische Erkenntnis auf die wirkliche Welt anzuwenden und dadurch ihre kausale Bewegung exakt zu bestimmen (vgl., ebd., 360). Es müßte geklärt werden, wie die neuzeitliche

⁶¹Vgl., Hua VI, 38: „Es ist zu beachten, daß mit der neuartigen, konkreten, also doppelseitigen Idealisierung der Welt, die in der Galileischen Hypothese lag, auch gegeben war die Selbstverständlichkeit einer universalen exakten Kausalität, die natürlich nicht durch Induktion allererst aus der Nachweisung einzelner Kausalitäten zu gewinnen ist, sondern allen Induktionen besonderer Kausalitäten vorangeht und sie leitet -- wie das schon für die konkret- allgemein anschauliche Kausalität gilt, welche die konkret - anschauliche Weltform selbst ausmacht, gegenüber den besonderen erfahrbaren Einzelkausalitäten in der Lebensumwelt. Diese universale idealisierte Kausalität umgreift alle faktischen Gestalten und Füllen in ihrer idealisierten Unendlichkeit.“

Naturwissenschaft die Natur mathematisiert und idealisiert. Aber dies ist insofern nicht unsere Aufgabe, als die Welt und die Methode, um die es bei der Naturwissenschaft geht, nicht die bei der Philosophie ist. So kann uns folgender Hinweis darauf genügen: „Was Galilei bzw. die Naturwissenschaft der Neuzeit leisteten, war die universale Anwendung des Ideal- Mathematischen auf die reale Welt, sowohl durch direkte Mathematisierung der sinnlichen Gestalten wie durch indirekte Mathematisierung der Füllen. Die Anwendung der reinen Mathematik auf die konkrete Welt in Form der Physik, das Einfangen des sinnlich Gegebenen in Formeln, erlaubt eine sich an den idealen Limesgestalten orientierende, wissenschaftlich-exakte Induktion und Voraussicht, dem sich alles Konkrete unterzuordnen hat, soll es als wirklich Seiendes gelten“ (vgl., ebd., 32-34, 43).⁶²

Machen wir nun auf Folgendes aufmerksam: Husserl bezeichnet die Methode der Naturwissenschaft als „eine wundervolle Technik, um Induktionen von einer Leistungsfähigkeit, von einer Wahrscheinlichkeit, Genauigkeit, Berechenbarkeit zu machen, die früher nicht einmal geahnt werden konnten“ (Hua VI, 343, vgl., ebd., 45- 48). Eine Technik dient allerdings einer Praxis. In dieser Hinsicht nennt Husserl die Naturwissenschaft „eine ideale Praxis eines „reinen Denkens“ (ebd., 23). Im Unterschied zur alltäglichen Praxis hat Husserl die ideale Praxis folgenderweise dargelegt: „Exakte Objektivität ist Leistung der Methode, geübt von den Menschen überhaupt in der Welt der Erfahrung (der „Sinnenwelt“), geübt nicht als handelnde Praxis, als Technik der Neu- und Umgestaltung von vorgegebenen Dingen der Erfahrung, sondern als eine Praxis, in der jene unvollkommen bestimmenden Dingvorstellungen, in welcher von einem exemplarischen Einzelding als Exempel für „irgend ein Ding überhaupt“ die offen endlose Mannigfaltigkeit seiner immer unvollkommenen aber zu vervollkommnenden subjektiven Vorstellungen als durchlaufen gedacht wird, und zwar in der Betätigung der Vermöglichkeit, von jeder <Vorstellung> aus stetig die Linien möglicher Vervollkommnung einzuschlagen“ (ebd., 359).

Eine Praxis hat sicher ein Produkt zur Folge. In dieser Hinsicht bezeichnet Husserl die objektive ideale Welt bei der Naturwissenschaft als das „Ideenkleid“ (Hua VI, 51, vgl., ebd., 358, 361). Dieses stellt Husserl so dar: „Das Ideenkleid

⁶²A. Aquirre, Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik, Darmstadt 1982, 92.

„Mathematik und mathematische Naturwissenschaft“, oder dafür das Kleid der Symbole, der symbolisch-mathematischen Theorien, befaßt alles, was wie den Wissenschaftlern so den Gebildeten als die „objektiv wirkliche und wahre“ Natur die Lebenswelt vertritt, sie verkleidet. Das Ideenkleid macht es, daß wir für wahres Sein nehmen, was eine Methode ist--dazu da, um die innerhalb des lebensweltlich wirklich Erfahrenen und Erfahrbaren ursprünglich allein möglichen rohen Voraussichten durch „wissenschaftliche“ im Progressus in infinitum zu verbessern: die Ideenverkleidung macht es, daß der eigentliche Sinn der Methode, der Formeln, der „Theorien“ unverständlich blieb und bei der naiven Entstehung der Methode niemals verstanden wurde“ (ebd., 52).

Wir stoßen dabei auf die merkwürdigen Kennzeichnungen Husserls für die Naturwissenschaft, nämlich, „Technik“, „Praxis“ und „Produkt“. Damit deutet Husserl eigentlich die Kritik an der Naturwissenschaft an. Sie liegt erstens darin, daß die Naturwissenschaft den Sinn der Wissenschaft bzw. Philosophie verwandelt (vgl., Hua VI, 48). Husserls Auffassung nach besteht der Sinn der Wissenschaft in nichts anderem als darin, die Welt, in der wir leben, ans Licht zu bringen. Demnach muß sie vor allem das Ich zum Thema machen, welches das freie Subjekt zur Entscheidung dafür und die einzige Methode zum Erkennen ist. Sie muß auch das Leben zum Thema machen, das die Welt und das Ich immer neu konstituiert, und das wir daher mit der vollen Selbstverantwortung führen müssen. Aber der Sinn der Naturwissenschaft besteht dagegen darin, die Natur exakt zu bestimmen. Genau gesagt besteht er nicht darin, die Natur als Natur zu erkennen, sondern darin, von der materiellen Natur aus die exakte Natur zu produzieren. Daher bedarf die Naturwissenschaft unbedingt einer neuen Methode dazu, anstatt des Bewußtseins. Und sie beschäftigt sich damit, wie eine Praxis, die technische Methode und dadurch das ideale Produkt immer wieder zu verbessern.

Die Kritik besteht zweitens darin, daß die Naturwissenschaft der Welt den Sinn entleert (vgl., Hua VI, 44- 49).⁶³ Er ist bei Husserl als der Geist bzw. die

⁶³Vgl., Hua VI, 48: „ Und hier ist der Einfluß der vorhin charakterisierten Technisierung der formal-mathematischen Denkarbeit in Betracht zu ziehen: die Verwandlung ihres erfahrenden, entdeckenden, konstruktive Theorien ev. in höchster Genialität gestaltenden Denkens in ein Denken mit verwandelten Begriffen, mit „symbolischen“ Begriffen. Damit entleert sich auch das

Subjektivität der Welt zu verstehen, der sich durch die Natur zeigt. Die Naturwissenschaft interessiert sich von vornherein nicht am Geist der Welt, sondern am Körper der Welt. Danach versucht sie das ihm wohlpassende Ideenkleid zu erzeugen (vgl., ebd., 51). Die Welt verliert dadurch den Sinn bzw. Geist und gewinnt ein Kleid. Z. B.: Ein Buch ist kein bloßes Ding, sondern es hat einen allgemeinen Sinn und viele individuelle. Im allgemeinen Sinn ist ein „Buch“ dasjenige, mit dem man etwas lernen kann. Im individuellen Sinne kann ein „Buch“ ein „Zeug“ sein, mit dem ein Kind Spaß machen kann, oder eine „Ware“ sein, mit der ein Händler Geld verdienen kann. Für die Naturwissenschaft ist ein Buch nur ein „Körper“. Sie bestimmt dabei, wie groß er ist, oder wie schwer er ist usw. Ein Buch bekommt dadurch ein mathematisches „Kleid“, aber dagegen büßt es seinen ganzen Sinn ein. In dieser Weise hat die Naturwissenschaft der Welt den Sinn entleert. Sie hat auch „der mathematisch substruierten Welt der Idealitäten für die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt unterschieben“ (ebd., 49, vgl., ebd., 130). Sie hat also die mathematisierte Welt entdeckt und damit die wirkliche Welt gleich verdeckt (vgl., ebd., 39).⁶⁴

Husserls Einsicht nach folgt die Sinnverwandlung der Wissenschaft und die Sinnentleerung der Welt daraus, daß die Naturwissenschaft die Geschichte der

rein geometrische Denken sowie, in dessen Anwendung auf die faktische Natur, auch das naturwissenschaftliche Denken. Eine Technisierung ergreift zudem alle der Naturwissenschaft sonst eigenen Methoden. Nicht nur, daß diese hinterher sich „mechanisieren“. Zum Wesen aller Methode gehört die Tendenz, sich in eins mit der Technisierung zu veräußerlichen. So unterliegt also die Naturwissenschaft einer mehrfältigen Sinnverwandlung und Sinnüberdeckung. Das ganze Zusammenspiel zwischen Experimentalphysik und mathematischer Physik und die ungeheure hier immerfort wirklich geleistete Denkarbeit verläuft in einem verwandelten Sinneshorizont.“

⁶⁴Vgl., Hua VI, 53: „Galilei, der Entdecker ... der Physik bzw. der physikalischen Natur ist zugleich entdeckender und verdeckender Genius. Er entdeckt die mathematische Natur, die methodische Idee, er bricht der Unendlichkeit physikalischer Entdecker und Entdeckungen die Bahn. Er entdeckt gegenüber der universalen Kausalität der anschaulichen Welt (als ihrer invarianten Form) das, was seither ohne weiteres das Kausalgesetz heißt, die „apriorische Form“, der „wahren“ (idealisierten und mathematisierten) Welt, das „Gesetz der exakten Gesetzmäßigkeit“, wonach jedes Geschehen der „Natur“ - der idealisierten - unter exakten Gesetzen stehen muß. Das alles ist Entdeckung - Verdeckung, und wir nehmen das bis heute als schlichte Wahrheit.“

Wissenschaft übersehen hat (vgl., Hua XXIX, 32-36). Das sagt einerseits, daß die Naturwissenschaft die Idee der antiken Philosophie naiv übernommen hat. Sie liegt allerdings darin, die Welt zum Thema zu machen und zur wahren Erkenntnis zu bringen. Dabei bedeutet die Welt die „transzendente“ und die wahre Welt die „vernünftige“. Diese kann daher mit nichts anderem als der Vernunft erkannt werden. So bemüht sich die antike Philosophie darum, die Denkweise von der unvernünftigen, d.h. natürlichen und zur vernünftigen, d.h. philosophischen zu ändern. Aber die Naturwissenschaft hat die Welt als die „körperliche“ und die wahre Welt als die „exakte“ verstanden. Dabei ist sie davon überzeugt, daß die Erkenntnis von der Vernunft, d.h. vom Subjekt im allgemeinen Sinne nie exakt objektiv sein kann. Sie kann nie ein für allemal und für jedermann gelten. Demnach nimmt die Naturwissenschaft die Geometrie bzw. Mathematik als Methode, die eventuell die Natur zur exakten Erkenntnis bringen kann. So beschäftigt sie sich damit, die Endlichkeit der geometrisch- mathematischen Methode durch die unendliche gemeinsame Forschung der Naturwissenschaft zu überwinden.

Andererseits sagt das, daß die Naturwissenschaft die Technik der vornezeitlichen Geometrie bzw. Mathematik geerbt aber damit nicht ihren Sinn geerbt hat (vgl., Hua VI, 57). Dies beruht allerdings darauf, daß sie dabei nicht nach dem Sinn der Technik bzw. der Geometrie gefragt hat (vgl., ebd., 39).⁶⁵ Sie hat nicht gefragt, wofür die Geometrie die Technik entwickelt oder

⁶⁵Vgl., Hua VI, 49: „ Es war ein verhängnisvolles Versäumnis, daß Galilei nicht auf die ursprünglich sinngebende Leistung zurückfragt, welche, als Idealisierung an dem Urboden alles theoretischen wie praktischen Lebens -- der unmittelbar anschaulichen Welt (und hier speziell an der empirisch anschaulichen Körperwelt) -- betätigt, die geometrischen Idealgebilde ergibt. des näheren hat er nicht überlegt: wie das freie Umphantasieren dieser Welt und ihrer Gestalten erst nur mögliche empirisch-anschauliche und nicht die exakten Gestalten ergibt; welche Motivation und welche neue Leistung die eigentlich erst geometrische Idealisierung erforderte. Für die ererbte geometrische Methode waren ja diese Leistungen nicht mehr lebendig betätigte, geschweige denn reflektiv als innerlich den Sinn der Exaktheit zustandebringende Methoden in das theoretische Bewußtsein erhoben. So konnte es scheinen, daß die Geometrie in einem eigenen unmittelbar evidenten apriorischen „Anschauen „ und damit hantierenden Denken eine eigenständige absolute Wahrheit schaffe, die als solche -- selbstverständlich -- ohne weiteres anwendbar sei. Daß diese

welche die Motivation zur Entstehung der Geometrie ist. Die Antwort darauf kann sich nirgendwo anders finden, als in der Welt, aus der die Geometrie entsteht und auf die sie sich wieder bezieht. Weder den Sinn der Geometrie noch die Welt als ihre Sinnquelle hat die Naturwissenschaft beachtet. Sie hat nur die Technik der Geometrie übernommen und so weiter entwickelt, daß sie „die Unendlichkeit ihrer Thematik nur durch Unendlichkeiten der Methode beherrschen und diese Unendlichkeiten auch nur durch ein sinnentleertes technisches Denken und Tun beherrschen kann“ (ebd., 57). Nach Husserl kann sie den Sinn der Geometrie bzw. ihrer selbst begreifen, wenn sie nach dem Ursprungssinn aller ihrer Sinngebilde und Methoden zurückfragt, „nach dem historischen Urstiftungssinn, vornehmlich nach dem Sinn aller darin unbesehen übernommenen und desgleichen aller späteren Sinneserbschaften“ (ebd.).

Wir können hier zusammenfassen: Die Welt bei der Naturwissenschaft ist die Natur als Horizont für die körperlichen Dinge. Sie existiert in der Struktur des Raums und der Zeit und bewegt sich nach dem bestimmten Gesetz. Die Welt als Idee ist die durch die Methode der Naturwissenschaft konstruierte hergestellte Welt. Sie ist das geistige Produkt der Naturwissenschaft. Daher findet sie sich nicht in der Körperwelt, sondern in der Kulturwelt, der die Naturwissenschaft als eine Art der Kultur gehört. Sie findet sich, anders gesagt, nicht in der alltäglichen Welt, sondern in der Naturwissenschaft, die als eine Sonderwelt der Welt gehört, in der wir leben. Die Naturwissenschaft wollte eigentlich die Idee der antiken Philosophie übernehmen und weiter entfalten. Aber sie hat von Anfang an die Welt in der Spaltung zwischen der Körperwelt und der Kulturwelt verstanden. Zugleich hat sie die bewußtseinsmäßige Methode durch die mathematische ersetzt. Daher hat sie den Kontrast zwischen der wirklichen bzw. bewußtseinsmäßigen Welt und der idealisierten, mathematisierten mit sich gebraucht.

Selbstverständlichkeit ein Schein war, ... , daß auch der Sinn der Anwendung der Geometrie seine komplizierten Sinnesquellen hat, blieb für Galilei und die Folgezeit verdeckt.“

3. Umwelt bei der neuzeitlichen Geisteswissenschaft ⁶⁶

Es ist uns bekannt, daß die Umwelt schon bei der antiken Philosophie zum Thema gekommen ist. Sie hat die Welt in bezug auf uns beachtet und sie als die für uns seiende Umwelt verstanden. Aber sie suchte bald nach der für uns objektiv, irrelativ seienden bzw. erscheinenden Welt. Hingegen hat die neuzeitliche Naturwissenschaft von vornherein die subjektive Bezogenheit auf die Welt beiseite gelassen. Sie begreift die Welt als die an sich, d.h. körperlich seiende Natur und versucht danach von ihr aus die Welt bzw. Natur als Idee mathematisch zu konstruieren. Die neuzeitliche Geisteswissenschaft fängt damit an, die von der Naturwissenschaft her vergessene Umwelt zu entdecken.

Bevor wir ohne weiteres darauf eingehen, wie die Geisteswissenschaft mit der Umwelt umgeht, erinnern wir uns daran, was wir bisher von der Umwelt gesagt haben. Sie ist die Welt, auf die wir uns als Personen intentional beziehen. Demnach ist sie im Grunde zweiseitig. Sie ist einerseits die uns vorgegebene Welt, auf die wir uns geradehin beziehen, und andererseits die uns bewußte Welt, auf die wir uns reflexiv beziehen. Die Umwelt ist auch das Ganze aller für uns Seienden bzw. Erscheinenden. Aber sie ist kein bloßes Ganzes aller Seienden, in dem sie voneinander getrennt sind, sondern ihre Einheit, in der sie aufeinander bezogen sind. Das sagt: Es ist bei der Geisteswissenschaft keine Rede vom naturwissenschaftlichen Kontrast zwischen der Natur und der Kulturwelt und vom antiken philosophischen Kontrast zwischen der relativen subjektiven Welt und der irrelativen objektiven.

Betrachten wir zunächst, wie die Geisteswissenschaft die Umwelt zum Thema gemacht hat. Husserl erörtert dies wie folgt: „Objektive Wissenschaft ist Welt geradehin zum Thema machen, Geisteswissenschaft ist Welt als Welt der für sie fungierenden Subjektivität, Welt, sofern sie subjektbezogen ist, zum Thema machen (nur Subjekte thematisch und in ihnen „vorgestellte“ Welt mit Raumzeitlichkeit). Es ist möglich, Natur, aber auch Menschen, Menschheiten, Völker etc. „schlechthin“, objektiv zum Thema machen, und andererseits,

⁶⁶Vgl., Hua IV, 172-302: Die Konstitution der geistigen Welt; Hua VI, 294-313: Naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Einstellung. Naturalismus, Dualismus und psychophysische Psychologie.

Menschen, Menschheiten, Natur subjektiv-relativ zum Thema zu machen. Die Korrelation iteriert sich. Alles Seiende ist Seiendes in subjektiven Gegebenheitsweisen, alles kann geradehin Thema sein uns subjektiv-relativ. Dabei heißt subjektiv. Thematisch machen der Subjekte schlechthin und ohne Frage nach objektiver Natur; man wird da sagen, abstraktiv zum Thema machen. Von Anfang an und theoretisch eingestellt ist Welt das Universum des Seienden, und alles Seiende, auch das Geisteswissenschaftliche einer Stufe der Reflexion, wird wieder der Welt eingeordnet, und so in infinitum (Hua VI 305).⁶⁷

Die Geisteswissenschaft hat die Umwelt in bezug auf die Subjektivität zum Thema gemacht. Sie ist die für die Subjektivität erscheinende Welt. Bei Husserl läßt sich die Subjektivität als die Einheit alles Geistigen verstehen. Demnach stoßen wir auf zwei Subjektivitäten. Die eine ist die Subjektivität von jeder Person, die sie durch ihr eigenes Verhalten zur Welt bzw. zu anderen Personen konstituiert. Die andere ist die Subjektivität von allen Personen, die sie durch ihr gemeinsames Verhalten zur Welt bzw. durch das gegenseitige Verhalten zwischen ihnen konstituieren. Sie ist die Inter-Subjektivität⁶⁸ vom „Wir“, im Unterschied zur Subjektivität vom „Ich“. Sie ist die Subjektivität der Welt, sofern das Wir der Welt die Subjektivität gegeben hat. Wir können auch die Subjektivität in zwei anderen Hinsichten auffassen. Sie läßt sich als die Einheit alles Geistigen auffassen, im Gegensatz zur Einheit alles Körperlichen. In diesem Fall ist sie ein Teilbestand einer Person oder der Welt (vgl., Hua VI, 183). Sie läßt sich auch als die Einheit alles Geistigen auffassen, für die die Welt erscheint oder gilt. In

⁶⁷Vgl., Hua VI, 297: „ Die Geisteswissenschaft ist Wissenschaft von der menschlichen Subjektivität in ihrer Bewußtseinsbeziehung auf die Welt als für sie erscheinende und sie in Tun und Leiden motivierende; und umgekehrt: von der Welt als Umwelt von Personen, oder als der ihnen erscheinenden, geltenden. Im Wechsel der Erscheinungsweisen, im Wechsel der Apperzeptionen, welche die Menschen in ihrem „Innenleben“ durchmachen, einzeln und in Wechselverständigung gemeinsam, sind ihnen „ die „ Dinge, die Verhältnisse, dergleichen die sie motivierenden und für sie umweltlich thematischen Personen, Personenverbände etc. bewußt als dieselben, nur einmal so, das andere Mal anders ihnen und verschiedenen Personen erscheinende, ihnen geltende und ev. geltend einmal als gewiß seiende etc.“

⁶⁸Vgl., Klaus Held, Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie, in: *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung* (Phaenomenologica 49). Hrsg. von U. Claesges und K. Held, Den Haag 1972, 3-60.

diesem Fall ist sie das Gegenüber für die ihr vorgegebene Welt, die alles Körperliches und Geistiges umfaßt.

Es ist zu begreifen, daß die Geisteswissenschaft die Subjektivität in der zweiten Hinsicht aufgefaßt hat. Sie hat nicht die Subjektivität als einen Teil einer Person oder der Umwelt zum Thema gemacht. Vielmehr hat sie die ganze Welt, die für die Subjektivität von jeder Person und von allen Personen erscheint, zum Thema gemacht. Sie hat die Welt, welche die Personen als Welt verstehen, zum Thema gemacht. Und sie betrachtet diese Welt in bezug auf die Umwelt, die für die Personen wirklich vorgegeben ist, und auf die Personen, die sich zu ihr allein und gemeinsam verhalten. Wir können hierbei fragen, warum Husserl sagt, daß die Welt nicht für die Person, sondern für die Subjektivität der Person erscheint. Damit deutet Husserl eigentlich an, daß die Umwelt, um die es bei der Geisteswissenschaft geht, nicht diejenige ist, die für den Geist der Person erscheint, der ihr eingeboren ist. Sie ist vielmehr diejenige, die für die Subjektivität der Person erscheint, die sie im Lauf ihres Lebens entwickelt hat. Die Welt, die z.B. für einen Musiker erscheint, ist anders als die Welt, die für einen Politiker erscheint. Die Welt, die für einen Europäer erscheint, ist auch anders als die Welt, die für einen Asiaten erscheint. Die Person versteht die Welt nicht mit ihrem geistigen Vermögen, sondern nach ihrer eigenen Subjektivität.

Dann beobachten wir, wie die Geisteswissenschaft die Umwelt behandelt, welche ihre Methode ist. Husserl schreibt davon so: „Die deskriptive universale Wissenschaft als Wissenschaft der vorgegebenen Welt in ihrer Universalität hält sich im Reich der wirklichen und vermöglichen, der direkten und indirekten Erfahrung, schreitet also notwendig fort von der als Gegenwart horizonthaft vorgegebenen Welt durch Erschließung der Mitgegenwart, als deskriptive Wissenschaft von der offenen universalen Gegenwart sich ausbildend, dann aber auch als Wissenschaft von der Vergangenheit (paläontogisch) unter fortgesetzter Erschließung der Vergangenheit und dann Zukünfte. Sie ist natürlich auf typische Allgemeinheiten gerichtet, typische Veränderungsweisen der Typen, dann Erklärung einzelner Fakta nach solchen Regeln“ (Hua VI, 310).

Die Methode der Geisteswissenschaft ist die erfahrungsmäßige Deskription. Sie versucht die Umwelt und die Personen tatsächlich zu beschreiben. Für sie ist das Sein der beiden selbstverständlich vorausgesetzt. Sie erfährt sie und stellt uns

dar, daß die Umwelt so und so existiert, und daß sich die Personen zur Welt so und so zu ihr verhalten. Das bedeutet: Sie hält sich „an die Erfahrung und ihre Erfahrungseinheiten und bedürft keiner phänomenologisch-psychologischen Reduktion als strenger Methode“ (Hua IV, 367). Sie „kann sich begnügen, weil sie ein konkret anschauliches Verständnis sucht, das möglich ist, ohne ein wesensgesetzliches Elementarverständnis der letzten Konstitution, das ist ein universales erklärendes Erkennen der Phänomenologie“ (ebd., 368). Wir können hier eingängig verstehen, wie die antike Philosophie, die Geisteswissenschaft und die Phänomenologie mit derselben Umwelt umgehen. Die erste versucht objektiv zu erkennen, „was“ die Umwelt ist. Die zweite versucht tatsächlich zu beschreiben, „daß“ sie so und so ist. Die letzte versucht endgültig aufzuklären, „worauf“ ihr Sein beruht.⁶⁹

Sehen wir von nun an, wie die Geisteswissenschaft die Person und die Umwelt dargestellt hat. Die Geisteswissenschaft versteht die Person als das geistige Subjekt. Die Person bedeutet erstens, daß sie sich auf die Welt bzw. die Dinge intentional bezieht. Sie ist „eben vorstellende, fühlende, bewertende, strebende, handelnde Person und steht in jedem solchen personalen Akte in Beziehung zu etwas, zu Gegenständen ihrer Umwelt“ (Hua IV, 185f). Aber genaugenommen schaut die Person etwas nicht sinnlich an, sondern sie nimmt etwas als etwas

⁶⁹Vgl., Hua IV, 369f, Fußnote 1): „ Transzendente Aufklärung: Grundlage der Geisteswissenschaft als in ihrer Art positiver Wissenschaft ist die eidetische Wissenschaft von der personalen Weltlichkeit (auch im ideal Weltlichem); darin beschlossen sind die Grundlagenerkenntnisse der Methode aller Wissenschaften als personaler Leistung. -- In die personale oder Geisteswissenschaft fällt aber nicht das sich „in“ den Personen abspielende konstituierende Leben. Aber noch mehr: die Geisteswissenschaft, die historisch deskriptive und die Wesenswissenschaft haben die faktische Geisteswelt immer vorgegeben(bzw. die mögliche), ganz so wie in der „naturalen“ Einstellung die Natur vorausgesetzt ist. Natürliche Einstellung überhaupt ist: die natürliche Geisteswelt vorgegeben haben, und ihr ordnet sich die naturale Einstellung und die Natur selbst ein als Erkenntnisthema. -- Ich kann nur aber Epoché üben, tue ich es hinsichtlich der Geisteswelt, so damit auch hinsichtlich der physischen Natur und dann der Natur im erweiterten Sinne. Was verbleibt? Ich bin das Ich, das mein personales Ich als Phänomen hat und so die ganze personale Welt. -- Und dann komme ich auf das Neue, auf die absolute, transzendente Subjektivität und das Universum ihrer Phänomene. Wenn ich aber keine Epoché vollziehe, so gewinne ich nur eine Geisteswissenschaft und geisteswissenschaftliche Psychologie auf dem natürlichen Boden der Geisteswelt, eine Parallele zur naturalen Psychologie.“

bewußtseinsmäßig wahr.⁷⁰ Sieht die Person z. B. ein Telefon, versteht sie, daß es das Telefon ist, und daß sie damit jemanden anrufen kann. Sieht sie ein Klavier, versteht sie, daß es das Klavier ist, und daß sie damit Musik spielen kann. Das sagt zugleich, daß sich die Person nicht nur auf die realen, d.h. körperlichen Dinge, sondern auch auf die geistigen intentional bezieht. Denkt die Person z.B. an eine Familie, versteht sie, was die Familie bedeutet. Denkt sie an die Wissenschaft, versteht sie, womit sich die Wissenschaft beschäftigt. In dieser Weise bezieht sich die Person auf alle Seienden und versteht etwas als etwas.

Die Person bedeutet zweitens, daß sie sich selbst bzw. die anderen Personen als Subjekt versteht (vgl., Hua IV, 185, Hua VI, 107). Sie ist wesentlich imstande, sich selbst zu apperzipieren.⁷¹ Sie versteht sich dabei als das Subjekt bzw. Ich, das „eine aus eigenen Stellungnahmen (aktiv) und aus eigenen Gewohnheiten und Vermögen konstituierte und hernach äußerlich apperzeptive Einheit“ ist (Hua IV, 265). Die Person erfaßt die anderen Personen bzw. sich selbst auch als die Mitsubjekte, „mit denen man im Erfahren, im Denken, im Handeln vergemeinschaftet ist, mit denen eine gemeinsame Umweltpraxis hat“ (Hua VI, 307). Sie ist sich dessen bewußt, daß sie in der Umwelt mit anderen Personen zusammen lebt.⁷² Daher findet sie diese als die Mitsubjekte für „die sich im

⁷⁰Vgl., Hans- Joachim Pieper, *Anschauung als operativer Begriff. Eine Untersuchung zur Grundlegung der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Hamburg 1993; Ernst Wolfgang Orth, Zu Husserls Wahrnehmungsbegriff, in: *Husserl Studies* II (1994-95), 153-168.

⁷¹Vgl., Hua IV, 350f: „Es ist das Subjekt, das nicht nur ist, sondern sich selbst als Subjekt apperzipiert. Das Subjekt als Geist, als Person hat Selbstbewußtsein oder ein Ich (was dasselbe ist); eine Seele braucht kein Selbstbewußtsein zu haben. Es apperzipiert aber nicht nur sich selbst, sondern auch andere Subjekte, die ebenso nicht nur sind, sondern auch sich selbst apperzipieren. Und all diese Subjekte stehen in geistiger Berührung, es treten die Apperzeptionen des Ich und Du, des Wir auf, die die Grundlage des Wechselverkehrs der Personen bilden.“

⁷²Vgl., Hua VI, 166: „Doch anstatt in der Sphäre unserer eigenen Anschauungen weiter zu forschen, richten wir unsere Aufmerksamkeit darauf, daß wir in unserem kontinuierlich strömenden Weltwahrnehmen nicht isoliert sind, sondern in diesem zugleich mit anderen Menschen Konnex haben. Jeder hat seine Wahrnehmungen, seine Vergegenwärtigungen, seine Einstimmigkeiten, Entwertungen, seiner Gewißheiten in bloße Möglichkeiten, Zweifelhaftigkeiten, Fragen, Scheine. Aber im Miteinanderleben kann jeder am Leben der Anderen teilhaben. So ist überhaupt die Welt nicht nur seiend für die vereinzelt Menschen sondern für die Menschengemeinschaft, und zwar schon durch die Vergemeinschaftung des schlicht Wahrnehmungsmäßigen.“

Erfahren von den Anderen, im Wechselverständnis und im Einverständnis konstituierende Umwelt“ (Hua IV, 193). Das besagt: Die Person kennt sich einmal als das eigene Ich, für das die Welt den eigenen Sinn hat. Sie verhält sich zur Welt in ihrer eigenen Weise und konstituiert dadurch den Sinn des Ich. Sie kennt sich ein anderes Mal als das eine Ich von vielen, mit denen sie das Wir bildet, für das die Welt den gemeinsamen Sinn hat. Sie verhält sich zur Welt mit den Anderen zusammen und konstituiert dadurch den Sinn des Wir bzw. der Welt. Die Person ist das Subjekt, das sich als das eigene Ich konstituiert. Sie ist zugleich das Mitsubjekt, das an der Konstitution des Wir bzw. der Welt teilhat (vgl., Hua VI, 166, 186).

Die Person bedeutet drittens, daß sie sich nach der Motivationskausalität verhält (vgl., Hua IV, 189, 216). Sie reagiert nicht ohne weiteres auf die äußeren und innerlichen Reize, z. B. den dinglichen Antrieb, den fremden Einfluß, die gesellschaftliche Zumutung und den instinktiven Trieb, das sinnliche Gefühl die erfahrungsmäßige Gewohnheit (vgl., ebd., 257, 269). Wird sie von etwas gereizt, so denkt sie darüber nach, wie oder ob sie darauf reagiert. Dadurch nimmt sie eine Stellung dazu ein und reagiert darauf nach der Stellungnahme. Sie verhält sich nach der Motivation von der Stellungnahme bzw. von der Vernunft, die sie dazu führt (vgl., ebd., 220). Husserls Einsicht nach hat doch die Geisteswissenschaft die Person nicht als diejenige verstanden, „die habituell dem echten, wahren, gültigen, freien Entschließen höchste Motivationskraft verleiht“ (ebd., 268). Sie kennt nicht, daß die Person von der reinen Vernunft her so motiviert werden kann, daß sie keine Stellung zur Welt nimmt, sondern die Welt und sich selbst zur Frage stellt. Sie kennt nicht, daß die Person durch die Selbstbesinnung das einzige Ich finden kann, das nach dem wahren Sinn ihrer, d.h. des Ich als Person und der Welt fragt.

Die Geisteswissenschaft beschreibt die Umwelt vor allem als Wertewelt, als die Güterwelt, oder als die praktische Welt (vgl., Hua III/1, 58). Die Umwelt „enthält nicht bloße Dinge, sondern Gebrauchsobjekte (Kleider, Hausgeräte, Waffen, Werkzeuge), Kunstwerke, literarische Produkte, Mittel religiöser, rechtlicher Handlungen (Siegel, Amtsketten, Krönungsinsignien, kirchliche Symbole usw.)“ (Hua IV, 182). Das bedeutet: Die Dinge, die sich in der Umwelt finden, haben nicht nur den Körper, sondern etwas Geistiges. Sie sind die Einheit

des Körperlichen und des Geistigen. Jedes Ding hat mindestens den Begriff bzw. den Namen, damit wir es als etwas begreifen. Es hat auch den Sinn bzw. die Bedeutung, damit wir verstehen, wozu es zu gebrauchen ist, oder wieviel es wert ist. Ein Computer z.B. heißt für uns der „Computer“ Es bedeutet für uns, daß wir damit gut arbeiten, viel Spaß haben oder viele Informationen bekommen können. Dasselbe gilt für die Menschen bzw. die Tiere und auch für die geistigen Dinge, die wir oben dargestellt haben.

Die Geisteswissenschaft stellt die Umwelt auch als die gesellschaftliche geschichtliche Welt dar (vgl., Hua VI, 193, 308, 311).⁷³ Dabei sagt sie zunächst, daß die Umwelt in der intentionalen Form bzw. Struktur des Aufeinanders besteht. Eine Person findet sich in vielen Gesell- oder Gemeinschaften, d.h. Sonderwelten. Ein Student z. B. findet sich in der Familie, in der Stadt und in der Wissenschaft usw. Sie kann sich auch in der Kirchengemeinde, im Sportverein oder in der Berufswelt befinden. Ein Ding gehört auch zu vielen Sonderwelten nach dem Sinn bzw. der Bedeutung, die es für uns hat. Eine Geige z. B. gehört im Grunde der Musikwelt. Sie gehört aber auch der Wissenschaft, die sie erforscht und entwickelt, und der Wirtschaft, die sie produziert und handelt. Alle solche Sonderwelten beziehen sich aufeinander und gleich auf die Umwelt, in der wir leben. Und diese bezieht sich wiederum auf die geschichtliche Welt, d.h. die Welt überhaupt, die von der Vergangenheit in die Zukunft unendlich fortläuft. „Diese Welt zerfällt nicht in bloß einzelsubjektive und zeitlich beständig wechselnde Aspekte. In solchen Aspekten konstituiert sich eine gemeinschaftliche Umwelt für die historische Gemeinschaft“ (Hua VI, 299).

⁷³Vgl., Hua IV, 182: Die Umwelt „enthält nicht nur einzelne Personen: die Personen sind vielmehr Glieder von Gemeinschaften, von personalen Einheiten höherer Ordnung, die als Ganze ihr Leben führen, sich bei Zutritt oder Abgang von einzelnen in der Zeit fortdauernd erhalten, ihrer Gemeinschaftsbeschaffenheiten haben, ihre sittlichen und rechtlichen Ordnungen, ihre Weisen des Funktionierens im Zusammenwirken mit anderen Gemeinschaften und mit einzelnen Personen, ihre Abhängigkeiten von Umständen, ihre geregelte Veränderlichkeit, ihre Art sich zu entwickeln oder sich zeitweise konstant zu erhalten je nach den bestimmenden Umständen. Die Glieder der Gemeinschaft, der Ehe und der Familie, des Standes, des Vereines, der Gemeinde, des Staates, der Kirche usw. „wissen“ sich als ihre Glieder, finden sich von ihr bewußtseinsmäßig abhängig und ev. auf sie bewußtseinsmäßig rückwirkend.“

Die Geisteswissenschaft sagt dabei auch, daß die Umwelt für die Personen einzeln und gemeinsam im Wandel erscheint oder gilt (vgl., Hua VI, 147, 149, 303, 308).⁷⁴ Nach Husserl bedeutet das erstens, daß die Umwelt für die Person einzeln wechselnd erscheint, je nachdem wie sie sich in der Umwelt bewegt, oder in welchem Aspekt sie an die Umwelt denkt. Die Person ist der Mittelpunkt oder der Standpunkt ihrer Umwelt und daher erscheint ihr sie im Wandel (vgl., Hua III/1, 58, Hua IX, 63, Hua XIII, 121). Wenn die Person z. B. vorn sieht, erscheint ihr die Umwelt anders als, wenn sie nach hinten sieht. Wenn sie an den Urlaub denkt, erscheint ihr sie anders als, wenn sie an die Arbeit denkt. Wenn sie im Lotto gewinnt, erscheint sie ihr sicher anders als, wenn sie schwer krank ist. Husserl legt dies folgenderweise dar: „Jedes Leib ist unmittelbares Wirkungsorgan in die Umwelt, auch als das subjektive Zentrum -- praktisches Zentrum für alle praktisch-äußerlichen Möglichkeiten. Den Menschen als Subjekt zum Thema machen, heißt, „ die „Welt“, so wie sie für ihn subjektiv erfahrungsgegebene, sachlich praktisch orientierte ist, und so, wie sie für ihn bewußt und gegeben ist als zugleich selbe Welt Anderer, für sie so und so erscheinende und praktisch orientierte, beschreiben und so überhaupt unter dem Titel ein Subjektives, von seiner Persönlichkeit Untrennbares beschreiben“ (Hua IX, 489).

Das bedeutet zweitens, daß sich die Umwelt selbst verwandelt und demnach für die Personen gemeinsam wechselnd erscheint. Die Umwelt verwandelt sich im Lauf der Geschichte, je nachdem wie sich die Personen zur für sie vorgegebenen Welt verhalten. Sie ist nicht die in absoluter Identität selbe Welt, sondern die „im Wechsel der wirklichen möglichen subjektiven und intersubjektiv verbundenen Erscheinungen, Meinungen, Interessen durchgängig selbe“ (Hua VI, 300). Die Umwelt, die für die Personen z. B. in der Vergangenheit galt, ist nicht die Umwelt, die für die Personen in der Gegenwart gilt. Sie ist durch das

⁷⁴Vgl., Hua VI, 299: „Aber die in jeder Person vorgegebene, jeder Kulturmenschheit jeder Zeit und jedem Einzelmenschen in seiner jeweiligen Praxis geltende, als wirklich gesetzte Welt ist eben Welt in jeweiliger „Erscheinungsweise“, in jeweiliger Apperzeption, offen für weitere, umgestaltende, Sein ev. in Nichtsein (Schein) verwandelnde Wandlungen, durch welche Wandlungen, obschon unter Korrekturen, sich doch die Einheit einer als seiend fortgeltenden Welt herstellt, immer offen für weitere Bestimmungen -- eventuell für die wissenschaftliche Theorie als Realität. In dieser Offenheit verbleibt sie.“

Verhalten der Personen zu ihr neu konstituiert und in dieser Weise verwandelt worden. Daher erscheint sie für die Personen gemeinsam im Wandel. Husserl schreibt dazu, „daß alle Konstitution jeder Art und Stufe von Seiendem eine Zeitigung ist, die jedem eigenartigen Sinn von Seiendem im konstitutiven System seine Zeitform erteilt, während erst durch die allumspannende universale Synthesis, in der Welt konstituiert wird, alle diese Zeiten synthetisch zur Einheit einer Zeit kommen“ (Hua VI, 172). Es ist hierbei zu begreifen: Genauso wie die Umwelt verwandelt sich die Person im Lauf ihres Lebens, je nachdem wie sie sich zur Umwelt verhält. Sie ist dieselbe Person aber nicht in absoluter Identität, sondern im Wandel ihres Lebens, ihrer Erlebnisse usw. (vgl., Hua III/1, 123, Hua IV, 102, 325). Also verhalten sich die Umwelt und die Personen gegenseitig und verwandeln sich gleichzeitig.

Husserl ist aber der Ansicht, daß die deskriptive Geisteswissenschaft die Struktur und die Wandlung der Umwelt nur im Typischen gekannt hat, ebenso wie wir in der natürlichen Einstellung (vgl., Hua VI, 309f, Fußnote 1). Sie ist sich dessen inne geworden, daß für uns die Umwelt in der allgemeinen Struktur und Wandlung vorgegeben ist. Aber sie versucht nicht die beiden einläutend zu klären. Die Ontologie (vgl., ebd., 143, 308)⁷⁵ hat demgegenüber die Struktur der Umwelt zum Thema gemacht. Sie versteht sie als diejenige, „an die alle relativ Seiende gebunden sind“ (ebd., 142), und „die ein für allemal für jedermann gleich zugänglich festzustellen ist“ (ebd.). In dieser Hinsicht bezeichnet Husserl die

⁷⁵Vgl., Hua VI, 176: „Hier ist es merkwürdig und philosophisch sehr wichtig, daß dies auch den ersten unserer Titel, die durch alle Relativitäten hindurch doch als Einheit konstituierte Lebenswelt, das Universum lebensweltlicher Objekte, betrifft. Sie hätte eigentlich ohne alles transzendente Interesse, also in der „natürlichen Einstellung“ (transzendentalphilosophisch gesprochen: der naiven vor der Epoché), zum Thema einer eigenen Wissenschaft -- einer Ontologie der Lebenswelt rein als Erfahrungswelt (d.i. als der in wirklicher und möglicher erfahrenden Anschauung einheitlich und konsequent einstimmig anschaulichen Welt) werden können. ... Die Welt des Lebens, die alle praktischen Gebilde (sogar die der objektiven Wissenschaften als Kulturtatsachen, bei Enthaltung von der Teilnahme an ihren Interessen) ohne weiteres in sich aufnimmt, ist freilich in stetem Wandel der Relativitäten auf Subjektivität bezogen. Aber wie immer sie sich wandelt und wie immer sie korrigiert wird, sie hält ihre wesensgesetzliche Typik ein, an der alles Leben uns so alle Wissenschaft, deren „Boden“ sie ist, gebunden bleibt. So hat sie auch eine aus reiner Evidenz zu schöpfende Ontologie.“

Ontologie als „eine auf gesetzliche Allgemeinheit gerichtete Wissenschaft und keine bloße Morphologie in der Faktizität, die immer noch historisch ist“ (Hua IV, 368). Wir dürfen aber nicht vergessen, daß weder die deskriptive Geisteswissenschaft noch die Ontologie die Epoché vom Sein der Umwelt bzw. des Ich als Person vollzieht. Für die beiden ist das Sein der Umwelt fraglos vorausgesetzt. Jene hat die Umwelt, das Ganze des Seienden zum Thema gemacht. Dagegen hat diese die irrelative Struktur der Umwelt zum Thema gemacht.

Die Ontologie kann darlegen, wie uns die Umwelt vorgegeben ist, d.h. wie sie mit den Dingen bzw. Sonderwelten und mit ihrer Geschichte steht. Sie kann aber nicht klären, wie sich die Umwelt verwandelt. Denn dies folgt aus dem Verhältnis zwischen der Welt und den Personen. Die Wandlung der Welt beruht auf der Umwelt, die für die Personen in der allgemeinen Struktur vorgegeben ist. Sie beruht auch auf den Personen, die sich zu ihr einzeln und gemeinsam verhalten. Die Ontologie kann die Seinsweise der Umwelt darlegen. Hingegen kann die deskriptive Geisteswissenschaft die Verhaltensweise der Personen und die Wandlung der Umwelt beschreiben. Aber sie kann die Personen nicht motivieren, die Verhaltensweise zu ändern. Daher kann sie die Personen und die Umwelt nicht zu einer eigenen Richtung führen. Nun ist zu begreifen, daß sich Husserl vor allem darum bemüht, unsere Seinsweise darzustellen.⁷⁶ Dadurch wollte Husserl uns motivieren, die Denkweise bzw. die Verhaltens- und Lebensweise zu ändern. Husserl wollte uns auch dazu führen, die neue Welt, die neue Menschheit zu konstituieren. Können wir von Husserl motiviert werden, neues Leben anzufangen?

Wir können schon gewissermaßen erfassen, worin die Kritik Husserls an der Geisteswissenschaft besteht.⁷⁷ Sie besteht im nichts anderem als darin, daß die

⁷⁶Vgl., Hua IV, 369: „ Es wäre jetzt die Scheidung zu machen 1) zwischen der konkreten Geisteswissenschaft als Wissenschaft von Personen und ihrem personalen Verhalten in Bezug auf ihre Umwelt und von dieser selbst -- der universalen deskriptiven Wissenschaft der subjektiven „ der personalen Welt“. -- 2) Die wissenschaftliche Erforschung der personalen Innerlichkeit, der in der personal weltlichen Einstellung verborgenen vorpersonal weltlichen konstitutiven Subjektivität -- der eigentlich transzendentalen.“

⁷⁷Vgl., Hua VI, 4: „ Die bloße Körperwissenschaft selbstverständlich nichts, sie abstrahiert ja von allem Subjektiven. Was andererseits die Geisteswissenschaften anlangt, die doch in allen

Geisteswissenschaft keine Epoché vom Sein des Ich bzw. der Welt vollzieht. Sie hat „nichts in künstlicher Methodik aus dieser Sphäre auszuschalten. Allerdings: die Methode für eine geisteswissenschaftliche Innenpsychologie fordert „Psychologische Reduktion“ (Hua IV, 367). Sie braucht „keine transzendentalphänomenologische Reduktion auf die Phänomene der Phänomenologie, auf das transzendental-rein cogito, auf die transzendente Vielheit der cogitierenden Subjekte und ihr Gedacht-sein“ (ebd.). Damit sagt Husserl einerseits, daß die Geisteswissenschaft die Person d.i. das Ich nicht als „das letztlich einzige Funktionszentrum aller Konstitution“ (Hua VI, 190) verstanden hat. Sie hat aufgefaßt, daß die Person die Welt bewußtseinsmäßig erfährt und sie als Welt versteht. Sie hat jedoch nicht eingesehen, daß die Person die Welt als Welt dadurch versteht, daß sie alle für sie Erscheinenden als Welt bewußtseinsmäßig konstituiert. Sie kennt nicht, daß die Person das konstituierende Ich ist, das alles, was für sich erscheint, als etwas hervorbringt und in diesem Sinne objektiviert. Sie kennt auch nicht, daß die Person das intendierende Ich ist, „das im Wandel der vielstufigen Erscheinungsweisen durch sie hindurch auf den Einheitspol gerichtet ist“ (ebd., 174), Sie kennt auch nicht, daß sie das fungierende Ich ist, das in der Konstitution des Einheitspols kontinuierlich tätig ist. Sie kennt folglich überhaupt nicht, daß die Person „die

besonderen und allgemeinen Disziplinen den Menschen in seinem geistigen Dasein betrachten, also im Horizont seiner Geschichtlichkeit, so fordert, sagt man, ihre strenge Wissenschaftlichkeit, daß der Forscher alle wertenden Stellungnahmen, alle Fragen nach Vernunft und Unvernunft des thematischen Menschentums und seiner Kulturgebilde sorgsam ausschalte. Wissenschaftliche, objektive Wahrheit ist ausschließlich Feststellung dessen, was die Welt, wie die physische so die geistige Welt, tatsächlich ist. Kann aber die Welt und menschliches Dasein in ihr in Wahrheit einen Sinn haben, wenn die Wissenschaften nur in dieser Art objektiv Feststellbares als wahr gelten lassen, wenn die Geschichte nichts weiteres zu lehren hat, als daß alle Gestalten der geistigen Welt, alle den Menschen jeweils haltgebenden Lebensbindungen, Ideale, Normen wie flüchtige Wellen sich bilden und wieder auflösen, daß es so immer war und sein wird, daß immer wieder Vernunft zum Unsinn, Wohltat zur Plage werden muß? Können wir uns damit beruhigen, können wir in dieser Welt leben, deren geschichtliches Geschehen nichts anderes ist als eine unaufhörliche Verkettung von illusionären Aufschwüngen und bitteren Enttäuschungen?“

Selbstobjektivierung des betreffenden transzendentalen Ich“ (ebd., 190) ist und insofern ein Phänomen ist.⁷⁸

Husserl sagt andererseits, daß die Geisteswissenschaft die Personen, d.h. das Wir nicht „als die Sinn- und Geltungsleistung der universalen Konstitution vollziehenden Subjekte“ (Hua VI, 186) verstanden hat. Sie ist sich dessen sicher gewiß, daß die Personen in der Welt gemeinsam leben und sich zu ihr intersubjektiv verhalten. Dennoch ist sie sich dessen fremd, daß die Personen dadurch die Welt konstituieren.⁷⁹ Sie ist sich auch dessen fremd, daß sie „die in Vergemeinschaftung die Welt als Polsystem, als intentionales Gebilde des vergemeinschafteten Lebens Konstituierenden“ (ebd.) sind. Sie begreift also nicht, „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 innerwerden kann“ (ebd., 179). Daher versteht sie überhaupt nicht, daß die menschliche Subjektivität „eine

⁷⁸Vgl., Hua VI., 187: „Offenbar kommt hier, in der radikalen Konsequenz der Epoché, jedes Ich rein nur als Ichpol seiner Akte und Habitualitäten und Vermögen in Betracht, von dem aus als „durch“ seine Erscheinungen, seine Gegebenheitsweisen hindurch auf das Erscheinende in Seinsgewißheit gerichtet, auf den jeweiligen Gegenstandspol und seinen Polhorizont: die Welt. Zu allem dem gehören dann weitere Rückfragen in allen diesen Reflexionsrichtungen. Konkret ist jedes Ich nicht bloß Ichpol sondern Ich in allen seinen Leistungen und Leistungserwerben, mitgerechnet die als seiend und soseiend geltende Welt. Aber in der Epoché und im reinen Blick auf den fungierenden Ichpol und von da auf das konkrete Ganze des Lebens und seiner intentionalen Zwischen- und Endgebilde zeigt sich eo ipso nichts Menschliches, nicht Seele und Seelenleben, nicht reale psychophysische Menschen -- alles das gehört ins „Phänomen“, in die Welt als konstituierten Pol.“

⁷⁹Vgl., Hua VI, 171: „Wir sprechen in dieser Hinsicht von der „intersubjektiven Konstitution“ der Welt, darin also befassend das Gesamtsystem der noch so verborgenen Gegebenheitsweisen, aber auch der ichlichen Geltungsmodi; durch sie wird, wenn wir sie systematisch enthüllen, die für uns seiende Welt verständlich gemacht, verständlich als ein Sinngebilde aus den elementaren Intentionalitäten. Deren eigenes Sein ist nichts anderes als Sinnbildung mit Sinnbildung zusammen fungierend, in der Synthesis neuen Sinn „konstituierend“. Und Sinn ist nie anderes als Sinn in Geltungsmodis, als bezogen auf Ichsubjekte als intendierende und Geltung vollziehende. Intentionalität ist der Titel für das allein wirkliche und echte Erklären, Verständlichmachen.“

Selbstobjektivation der transzendentalen Subjektivität“ (ebd., 155f) ist und insofern ein Phänomen ist (vgl., ebd., 177, 191).

Wir haben in diesem Kapitel die antike Philosophie, die neuzeitliche Naturwissenschaft und die neuzeitliche Geisteswissenschaft betrachtet. Dabei haben wir begriffen, daß sie wegen ihrer Methode die Welt nicht zum Thema machen konnten. Zugleich haben wir verstanden, daß der Sinn der Wissenschaft darin besteht, die Welt und das Ich zur wahren Erkenntnis zu bringen. Nun fragen wir uns, welchen Sinn jede von den bisher betrachteten Wissenschaften hat, d.h. was sie für uns, unser Leben bedeutet. Die antike Philosophie versuchte uns zum vernünftigen Denken, Leben zu führen. So können wir sie für vernünftig halten. Die Naturwissenschaft versucht uns die Naturkausalität zu zeigen. So können wir sie für nützlich halten. Die Geisteswissenschaft versucht uns unser Leben zu erklären. So können wir sie für informativ halten. Dann fragen wir uns, was die Phänomenologie für uns bedeutet. Bei der bisherigen Betrachtung sind wir inne geworden, daß sie uns und dadurch unsere Welt ändern kann. Aber wir können noch nicht genau erfassen, was die Änderung uns, unserem Leben bringt. So fragen wir uns bei der weiteren Betrachtung, was für uns diese Änderung bedeutet.

Mit dem Gesagten ist zu formulieren: Die Geisteswissenschaft hat die Welt, die für uns als Welt erscheint, zum Thema gemacht. Sie betrachtet diese Welt in bezug auf die Umwelt, die für die Personen vorgegeben ist, und auch auf die Personen, die sich zur Welt einzeln und gemeinsam verhalten. Sie stellt die Personen als die geistigen Subjekte dar, die sich selbst und alle Seienden als etwas verstehen. Dabei zeigt sie auch, daß die Personen in der Umwelt gemeinsam leben, und daß sie sich zur Welt nach der Motivationskausalität verhalten. Die Geisteswissenschaft beschreibt die Umwelt als die Wertewelt oder als die praktische Welt, die für uns den Sinn hat, d.h. die für uns etwas bedeutet. Sie beschreibt die Umwelt auch als die gesellschaftliche und historische Welt, die alle Seiende in der intentionalen Struktur des Aufeinanders umfaßt und sich durch das Verhalten der Personen zu ihr ständig verwandelt. Husserls Einsicht nach beachtet die Geisteswissenschaft aber nicht die Rolle des Bewußtseins von jeder Person dafür, diese als Ich und die Welt als Welt wahrnehmungsmäßig zu konstituieren. Sie beachtet auch nicht die Rolle des Lebens von den Personen dafür, diese als Wir und die Welt als Welt intersubjektiv zu konstituieren. Wir

können hierbei begreifen, womit wir uns im nächsten Teil beschäftigen werden. Dies kann nichts anderes sein, als die Methode zur Reduktion auf das transzendente Ich bzw. Wir und die Klärung der Welt in der Korrelation des Bewußtseins und der Subjektivität.

Teil II. Eintritt in die phänomenologische Einstellung

Um die phänomenologische Einstellung zu verstehen, erinnern wir uns daran, worin die Kritik Husserls an der natürlichen Einstellung besteht. Sie besteht eigentlich darin, daß wir darin das Sein der Welt und darunter das Sein des Ich und des Objektes im weitesten Sinne des Wortes nicht zum Thema machen. In der alltäglichen Einstellung beachten wir nicht die Welt, sondern die Objekte. Dabei glauben wir ans Sein der Welt zweifellos und geben ihm daher keine Aufmerksamkeit. In der wissenschaftlichen Einstellung beachten wir nicht das Sein der Welt, sondern die Welt. Dabei setzen wir ihr Sein selbstverständlich voraus und ziehen dieses daher nicht in Betracht. Die Phänomenologische Einstellung ist demnach als diejenige zu verstehen, in der wir das Sein der Welt zum Thema machen können. Dafür müssen wir die natürliche Einstellung aufheben und das Sein der Welt beachten.

Um in die phänomenologische Einstellung einzutreten, müssen wir daher vor allem das Sein der Welt beachten, das uns in der Modifikation des Glaubens oder der Voraussetzung bewußt ist. Dabei können wir auch die natürliche Einstellung auffassen. Wir müssen uns der Urteilsmodifikation enthalten. Dadurch können wir von der natürlichen Einstellung in die Neutralität oder Reinheit eintreten. Wir müssen danach das Sein der Welt in der neutralen, reinen Modifikation betrachten. Dadurch können wir von der Reinheit zur phänomenologischen Einstellung übergehen. Die Einstellung ist nach Husserl der Habitus, den wir in einem Zeitpunkt aufheben, aber in einem Zeitlauf erlangen können. Daher können wir uns von der natürlichen Einstellung in einem Moment völlig befreien, wenn wir uns zu dieser Befreiung willentlich entschließen. Wir können aber die phänomenologische Einstellung in einem Prozeß approximativ erlangen, während wir nach dieser Erlangung andauernd streben.

Wir behandeln im Abschnitt A die Epoché, die uns Husserl als die Methode zur Aufhebung der natürlichen Einstellung und zur Erlangung der phänomenologischen Einstellung angeboten hat. Dabei beachten wir, was die Epoché bedeutet, und wie wir sie vollziehen können und müssen. Im Abschnitt B behandeln wir die phänomenologische Einstellung und die Welt in ihr. Dabei

beachten wir, welche die phänomenologische Einstellung ist, und wie wir uns in ihr zur Welt verhalten. Wir beachten auch, welche die Welt als Phänomen ist, und wie wir sie erkennen oder aufklären können und müssen.

A. Epoché: Methode zur phänomenologischen Einstellung¹

Husserl hat wahrscheinlich das Wort der Epoché von den antiken Skeptikern übernommen.² Er hat aber diese Epoché weiter entwickelt, im Vergleich mit der Epoché bei den Stoikern und mit dem methodischen Zweifel bei Descartes. Husserl hat auch drei bzw. vier Wege zur phänomenologischen Einstellung dargestellt. Sie sind der cartesianischen Weg, der psychologische und der lebensweltlichen (vgl., Hua VIII, XXXIV- VI).³ Demnach müssen wir eigentlich die Epoché bei Husserl bezüglich ihrer Verwandtschaften und der Wege zur phänomenologischen Einstellung betrachten. Wir beschränken uns aber darauf, die Epoché bezüglich des antiken Skeptikers und des lebensweltlichen Weges zu betrachten.

Bei Husserl kann man die Epoché im engeren Sinne und im weiteren begreifen. Sie bedeutet im engeren Sinn die neutrale Urteilsenthaltung vom

¹Vgl., Hans Reiner, Sinn und Recht der phänomenologischen Methode, in: *Edmund Husserl 1985-1959*. Hrsg. Breda, H. L. van, Den Haag 1959, 134-147; Alwin Diemer, Die phänomenologische Methode, in: ders., *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meisenheim am Glan 1956; zweite, verbesserte Auflage 1965, 12-32; Elisabeth Ströker, Das Problem der Epoché in der Philosophie Edmund Husserls, in: ders., *Phänomenologische Studien*, Frankfurt am Main 1987, 35-53; Pier Aldo Rovatti, Das Rätsel der Epoché, in: *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*. Hrsg. von c.Jamme und O. Pöggeler, Frankfurt am Main 1989, 277-288; Philip J. Bossert, The Sence of Epoché and Reduction in Husserl's Philosophy, in: *Journal of the British Society Phenomenology* 5 (1974), 243-255; Guido Küng, The Phenomenological Reduction as Epoché and Explication, in: *Monist* 59 (1975), 61- 80; William Jon Lenkowski, What is Husserl's Epoché?: The Problem of the Beginning of Philosophy in a Husserlian Context, in: *Man and World* 11 (1978), 299-323.

²Vgl., Hossenfelder, M, Artikel „Epoché“ (I), in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 2 (1972), 594.

³Vgl., Iso Kern, Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserl, in: *Tijdschrift voor Philosophie* 24 (1962), 303-349.

Sein der Welt und ermöglicht die Befreiung von der natürlichen Einstellung. Sie bedeutet im weiteren Sinne den freien Willensentschluß zur neutralen Urteilsenthaltung vom Sein der Welt und auch zur neutralen Betrachtung dieses Seins. Sie ermöglicht sowohl die Befreiung von der natürlichen Einstellung als auch die Erlangung der phänomenologischen Einstellung. Bei Husserl kann man die Epoché mit einem Schlag und auch in zwei Stufen vollziehen. Die erste Stufe heißt die Epoché von der Wissenschaft und ermöglicht die Umstellung von der Wissenschaft zur Welt. Die zweite Stufe heißt die Epoché von der Welt und ermöglicht die Umstellung von der Welt zum reinen Bewußtsein.

Im Kapitel I beschäftigen wir uns mit dem Begriff der Epoché. Dabei betrachten wir, was die Epoché als neutrale Urteilsenthaltung und als freier Willensentschluß bedeutet. Wir können dabei einsehen, woraus die Epoché entsteht. Im Kapitel II beschäftigen wir uns mit dem Vollzug der Epoché. Dabei betrachten wir, was die Epoché von der Wissenschaft und die von der Welt bedeuten. Wir können dabei einsehen, in welcher Weise wir die Epoché vollziehen können.

Kapitel I: Begriff der Epoché

1. Neutrale Urteilsenthaltung.

Bevor wir auf die Epoché eingehen, erinnern wir uns daran, wie wir uns in der natürlichen Einstellung im weiteren Sinne zur Welt verhalten. In der alltäglichen Einstellung verhalten wir uns zu ihr unthematisch. Wir erfahren sie geradehin, d.h. unreflexiv und auch reflexiv. Wir interessieren uns aber nicht für die Welt, sondern für die Gegenstände. In der wissenschaftlichen Einstellung verhalten wir uns zur Welt thematisch. Wir betrachten sie in objektiver Weise und auch in subjektiver. Wir interessieren uns aber nicht für das Sein der Welt, sondern für die Welt. Also beschäftigen wir uns in der alltäglichen Einstellung mit den Gegenständen und in der wissenschaftlichen mit der Welt. Wir setzen dabei das Sein der Welt voraus, die alle Gegenstände umfaßt. Um in die phänomenologische Einstellung einzutreten, müssen wir uns von dieser

Voraussetzung befreien und mit dem Sein der Welt beschäftigen. Dafür bedürfen wir der Epoché.

Wir sehen zuerst, wie Husserl die Epoché beschrieben hat (vgl., Hua III/1, 61-66, Hua VIII, 92-97, 139-145, 152-163). Dies sehen wir im Folgenden: „In Beziehung auf jede Thesis können wir und in voller Freiheit diese eigentümliche Epoché üben, eine gewisse Urteilsenthaltung, die sich mit der unerschütterten und ev. unerschütterlichen, weil evidenten Überzeugung von der Wahrheit verträgt. Die Thesis wird „außer Aktion gesetzt“, eingeklammert, sie verwandelt sich in die Modifikation „eingeklammerte Thesis“, das Urteil schlechthin in das „eingeklammerte Urteil“ (Hua III/1, 64) : „ Es ist nicht eine Umwandlung der Thesis in die Antithesis, der Position in die Negation; es ist auch nicht eine Umwandlung in Vermutung, Anmutung, in Unentschiedenheit, in einen Zweifel Es ist vielmehr etwas ganz Eigenes. Die Thesis, die wir vollzogen haben, geben wir nicht preis, wir ändern nichts an unserer Überzeugung, die in sich selbst bleibt, wie sie ist, solange wir nicht neue Urteilmotive einführen: was wir eben nicht tun. Und doch erfährt sie eine Modifikation -- während sie in sich verbleibt, was sie ist, setzen wir sie gleichsam „außer Aktion“, wir „schalten sie aus“, wir „klammern sie ein“. Sie ist weiter noch da, wie das Eingeklammerte in der Klammer, wie das Ausgeschaltete außerhalb des Zusammenhanges der Schaltung“ (ebd., 63).

Husserl stellt die Epoché vor allem als einen Akt in voller Freiheit dar. Damit sagt er, daß wir die Epoché nicht gezwungen, sondern freiwillig vollziehen können oder müssen. Er deutet auch an, daß es ein Motiv zur Epoché gibt oder geben kann. Solange wir die Epoché vollziehen und damit philosophieren wollen, müssen wir allererst das Motiv zur Epoché erläutern. Wir müssen es aber sehr sorgfältig betrachten und ausführlich erörtern. Aus diesem Grund lassen wir das Problem des Motivs im folgenden Paragraph beiseite und widmen ihm den nächsten. Demnach lassen wir auch zwei Fragen zurück. Die eine Frage besteht darin, wie wir überhaupt darauf kommen können, die Epoché zu vollziehen und damit die Einstellung von der natürlichen zur phänomenologischen ändern zu wollen. Die andere Frage besteht darin, wie wir immerfort die Epoché vollziehen können, damit wir ständig in der phänomenologischen Einstellung bleiben.

Husserl beschreibt die Epoché auch als die Urteilsenthaltung der Überzeugung von der Wahrheit und als die Ausschaltung bzw. Einklammerung der Thesis. Dabei zeigt Husserl zuerst, daß die Epoché die Überzeugung von der Wahrheit oder die Thesis betrifft. Diese bedeutet eigentlich, daß wir in der natürlichen Einstellung ans Sein der Welt zweifellos glauben oder es selbstverständlich voraussetzen (vgl., Hua III/1, 60f). Husserl zeigt auch, daß die Epoché die Funktion hat, sich der Überzeugung vom Sein der Welt zu enthalten, oder sie auszuschalten, einzuklammern. Husserl zeigt zugleich, daß die Epoché den Charakter einer Urteilsenthaltung, Ausschaltung, oder Einklammerung hat. Dieser Charakter allein kann im verschiedenen Sinne verstanden werden. Daher versuchen wir zuerst die Funktion der Epoché und danach deren Charakter in bezug auf sie zu verstehen.

Die Funktion der Epoché besteht vor allem darin, das Sein der Welt außer Aktion und außer Geltung zu setzen. Dafür müssen wir das Sein der Welt vor der Epoché beachten. Wir müssen auch das Sein der Welt nach der Epoché zum Thema machen. Daher können wir die Funktion der Epoché in drei Hinsichten darlegen.⁴ Die erste Funktion liegt allerdings darin, das Sein der Welt zu beachten. Dieses Sein ist uns im Modus des Glaubens oder der Voraussetzung bewußt. Es findet sich daher nicht in der Welt, sondern in uns selbst. Um das Sein der Welt zu finden, müssen wir von der Welt auf uns selbst reflektieren. Wir müssen uns auch auf uns selbst besinnen. Das sagt: Die Epoché führt uns von der Welt in uns selbst ein. Sie führt uns, genau gesagt, in die Reflexion und auch in die Selbstbesinnung ein. Dabei können wir dessen innwerden, daß wir in der natürlichen Einstellung ans Sein der Welt zweifellos glauben (vgl., Hua VIII, 44-69, 370- 391).

Die zweite Funktion der Epoché besteht sicher darin, sich vom Sein der Welt zu enthalten. Nachdem wir uns des Glaubens ans Sein der Welt bewußt sind, dürfen wir nicht in diesem Glauben bleiben. Wir müssen uns von ihm

⁴Vgl., William Jon Lenkowski, What ist Husserl's Epoché?, a.a.O. 320: „ This question of „function“ must be raised because it seems that Husserl wants to understand the *epoché* als accomplishing two things at once: 1. The suspension of the understandability of the whole, and 2. The *revelation* of the whole's *being - relatet- to*—ist being dependent on – „transcendental subjectivity“.“

befreien. Wir dürfen nicht in der natürlichen Einstellung bleiben, in der wir ans Sein der Welt zweifellos glauben. Wir müssen vielmehr in die Reinheit eintreten, in der wir das Sein der Welt neutral betrachten können. Entsprechend darf das Sein der Welt nicht in der Geltung bleiben. Es muß außer Geltung gesetzt werden. Wir müssen uns also von den natürlichen Ich in die reinen bzw. transzendentalen verwandeln (vgl., Hua III/1, 103-109, 123f).⁵ Dabei müssen wir das Sein der Welt von der Urteilsmodifikation des positiven Glaubens in die Neutralitätsmodifikation verwandeln (vgl., ebd., 246-272).⁶ Das bedeutet: Die Epoché führt uns von der natürlichen Einstellung in die Reinheit ein. Sie führt uns also von den natürlichen Ich in die reinen bzw. transzendentalen ein. Dabei können wir dessen innwerden, daß jeder von uns das reine Bewußtsein in sich trägt (vgl., Hua VI, 190).

Die dritte Funktion der Epoché besteht darin, das Sein der Welt zum Thema zu machen. Nachdem wir uns vom Glauben ans Sein der Welt enthalten haben, dürfen wir nicht dieses Sein außer Betracht lassen. Wir müssen es neu in Betracht ziehen. Wir dürfen nicht ohne Einstellung, ohne Erkenntnis in Ruhe bleiben. Wir müssen auf die neue Einstellung, auf die neue Erkenntnis eingehen. Demnach müssen wir das Sein der Welt neu beachten und phänomenologisch aufklären. Dabei dürfen wir uns nicht dafür interessieren, was die Welt ist, und ob sie ist oder nicht. Wir müssen uns dafür interessieren, wie uns die Welt als

⁵Vgl., Hua III/1, 106f: „--- setzen wir diese Thesen „außer Aktion“, wir machen sie nicht mit; unseren erfassenden und theoretisch forschenden Blick richten wir auf das reine Bewußtsein in seinem absoluten Eigensein. Also das ist es, was als das gesuchte „phänomenologische Residuum“ übrig bleibt, übrig, trotzdem wir die ganze Welt mit allen Dingen, Lebewesen, Menschen, uns selbst inbegriffen, „ausgeschaltet“ haben. Wir haben eigentlich nichts verloren, aber das gesamte absolute Sein gewonnen, das, recht verstanden, alle weltlichen Transzendenzen in sich birgt, sie in sich „konstituiert“. „

⁶Vgl., ebd., 247f: „Es handelt sich uns jetzt um eine Modifikation, die jede doxische Modalität, auf die sie bezogen wird, in gewisser Weise völlig aufhebt, völlig entkräftet – aber in total anderem Sinne wie die Negation, die zudem, wie wir sahen, im Negat ihre positive Leistung hat, ein Nichtsein, das selbst wieder Sein ist. Sie durchstreicht nicht, sie „leistet“ nichts, sie ist das bewußtseinsmäßige Gegenstück alles Leisten: dessen Neutralisierung. Sie liegt beschlossen in jedem sich - des- Leistens- enthalten, es - außer- Aktion - setzen, es – „einklammern“, „dahingestellt - sein - lassen“ und nun „dahingestellt“ - haben, sich - in-das-Leisten- „hineindenken“, bzw. Das Geleistete „bloß denken“, ohne „mitzutun“.“

Seiende bzw. als Welt bewußt sein kann. Wir dürfen also nicht die Welt zur Erkenntnis und das Sein der Welt zum Urteil bringen. Wir müssen das Sein der Welt zur Auslegung, zur Verständigung bringen (vgl., Hua VIII, 448).⁷ Das heißt: Die Epoché führt uns dazu, das Sein der Welt zum Thema zu machen und zur Aufklärung zu bringen. Sie führt uns also dazu, von der Reinheit zur phänomenologischen Einstellung überzugehen. Dabei können wir verstehen, wie uns die Welt als Seiende bewußt sein kann.

Betrachten wir von nun an den Charakter der Epoché. Husserl charakterisiert sie einmal als eine Urteilsenthaltung. Diese bedeutet sicher, sich vom Urteil zu enthalten, daß die Welt ist. In der natürlichen Einstellung urteilen wir über die Welt positiv, sofern wir an ihr Sein zweifellos glauben. Nach Husserl bedeutet die Epoché vom Sein der Welt aber nicht, über das Sein der Welt negativ oder zweifelhaft d.h. unentschieden zu urteilen. Sie bedeutet vielmehr, über das Sein der Welt überhaupt nicht zu urteilen. Mit der Epoché enthalten wir uns nicht nur vom positiven Urteil über das Sein der Welt, sondern auch vom negativen und zweifelhaften Urteil darüber.⁸ Es geht bei der Epoché also nicht darum, wie wir über das Sein der Welt urteilen, sondern darum, ob wir darüber urteilen oder nicht. Demnach verändern wir uns mit der Epoché nicht von den so Urteilenden zu den anders Urteilenden. Wir verändern uns vielmehr von den Urteilenden zu den Nichturteilenden (vgl., Hua VIII, 374-382, 413-431).⁹ Entsprechenden setzen wir mit der Epoché das Sein der Welt nicht von der

⁷Vgl., Hua VI, 183f: „Von vornherein lebt der Phänomenologe in der Paradoxie, das Selbstverständliche als fraglich, als rätselhaft ansehen zu müssen und hinfort kein anderes wissenschaftliches Thema haben zu können als dieses: die universale Selbstverständlichkeit des Seins der Welt --für ihn das größte aller Rätsel -- in eine Verständlichkeit zu verwandeln.“

⁸Vgl., Hua III/1, 65: „Tue ich so, wie es meine volle Freiheit ist, dann negiere ich diese „Welt“ also nicht, als wäre ich Sophist, ich bezweifle ihr Dasein nicht, als wäre ich Skeptiker; aber ich übe die „phänomenologische“ *epoché*, die mir jedes Urteil über räumlich - zeitliches Dasein völlig verschließt.“

⁹Vgl., Hua VIII, 377: „ Die phänomenologische *epoché*, ..., besagt *epoché* hinsichtlich aller, zunächst aller objektiven Urteile, sofern sie noch nicht absolut gerechtfertigte sind: eben in dem Sinne, daß ich nur Urteile mit dem Normcharakter der absoluten Rechtfertigung herausstellen und als „wissenschaftliche“ fixieren will. Alle anderen Urteile gehören nicht in mein neues „Grundbuch“ absolut gerechtfertigter Erkenntnis; aber sie sind die Themen für meine rechtfertigende Untersuchung und sind als das vorausgesetzte Tatsachen.“

Position in die Negation oder in die zweifelhafte Unentschiedenheit. Wir setzen das Sein der Welt von der Urteilsmodifikation in die Neutralitätsmodifikation (vgl., Hua III/1, 246-272).

Husserl charakterisiert die Epoché andermal als eine Ausschaltung und als eine Einklammerung. Jene bedeutet eigentlich, das Sein der Welt vom Bewußtsein auszuschalten. Diese bedeutet sicher, das Sein der Welt einzuklammern. Daher kann man die beiden als die gegenseitige Charakterisierung der Epoché verstehen. „Hinsichtlich des Bewußtseins ist sie die „Ausschaltung“ der auf den Gegenstand bezogenen Seinssetzung, hinsichtlich des Gegenstandes ist sie die „Einklammerung“ des Seinscharakters des Gegenstandes selbst.“¹⁰ Die Epoché als Ausschaltung beschreibt Husserl als diejenige, nach der das reine Bewußtsein übrig bleibt (vgl., Hua III/1, 107), oder als diejenige, nach der das Ich im reinen Bewußtsein verbleibt (vgl., ebd., 179, 124). Laut dieser Beschreibung scheint uns, als ob die Epoché den Charakter eines Verlustes hätte. Wenn sie ihn hat, kann sie keine Methode zur Phänomenologie sein. Denn es gibt nichts phänomenologisch aufzuklären. Nach der Epoché gibt es nur das reine Bewußtsein oder das reine Ich. Dies ist aber zu verstehen, daß das reine Ich alles verloren hat, was ihm bewußt ist. Dann kann das reine Ich nichts betrachten und auslegen. Das besagt: Mit der Epoché als Ausschaltung wollte Husserl eigentlich zeigen, daß wir mit ihr das reine Bewußtsein erlangen können, oder daß wir uns mit ihr von den natürlichen Ich zu den reinen ändern können. Er hat aber damit das Mißverständnis verursacht, daß wir mit der Epoché alles total vergessen werden, was uns bewußt ist.

Die Epoché als Einklammerung beschreibt Husserl als diejenige, nach der das Sein der Welt in der Einklammerung bleibt.¹¹ Diese heißt gleich die

¹⁰Vgl., Claesges, U, Artikel „Epoché“(II), in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 2 (1972), 595.

¹¹Vgl., Ludwig Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*. Gütersloh, zweite Auflage 1967, 83: „Was diese Einklammerung für diesen einzelnen Akt bedeutet, ist ohne weiteres verständlich. In ihm, zum Beispiel einem Akt der Wahrnehmung, steht das Wahrgenommene ohne weiteres als Seiendes für mich da. Diesen Seinsglauben inhibieren bedeutet, das Wahrgenommene beschreiben rein hinsichtlich seines Bestandes, wie es als Wahrgenommenes vermeint ist; dann unterscheiden wir an ihm zum Beispiel seine Farbe, seine Ausdehnung usw. und das Moment des Seinsglaubens, zu dem wir aber nicht Stellung nehmen, den

Ausschaltung vom Bewußtsein (vgl., Hua III/1, 63). Das Sein der Welt in die Einklammerung zu setzen, bedeutet also, das Sein der Welt außer Zusammenhang mit dem Bewußtsein zu setzen. Dann scheint uns, als ob die Epoché den Charakter eines Abbruches hätte. Wenn sie ihn hat, kann sie auch keine Methode zur Phänomenologie sein. Denn nichts kann uns bekannt werden. Nach der Epoché bleibt das Sein der Welt in der Einklammerung. Dies ist aber zu verstehen, daß das Sein der Welt von uns abgeschlossen ist. Dann kann von uns das Sein der Welt gar nicht gekannt werden. Wir können also nicht wissen, daß das Sein der Welt in der Einklammerung ist. Daher können wir uns auf nichts beziehen. Das bedeutet: Mit der Epoché als Einklammerung wollte Husserl freilich sagen, daß das Sein der Welt durch die Epoché nicht verschwunden, sondern in die Einklammerung gesetzt ist. Er hat aber damit das Mißverständnis verursacht, daß das Sein der Welt mit der Epoché von uns völlig isoliert wird.

Wir können hierbei einsehen, daß die Beschreibung der Epoché als Ausschaltung und als Einklammerung problematisch ist. Daher begreifen wir die Epoché als die Urteilsenthaltung. Mit dieser verwandeln wir uns von den Urteilenden in die Nichturteilenden und dabei das Sein der Welt von der Urteilsmodifikation in die Neutralitätsmodifikation. Es steht aber in Frage, wie wir über das Sein der Welt nicht urteilen können. Wir erfahren die Welt ständig. Daher urteilen wir über die Welt als das Seiende. Wir sind über dieses Urteil nicht enttäuscht. Demnach glauben wir ans Sein der Welt zweifellos. Dieser Glaube ist „keine Sache der Willkür“ (Hua VIII, 368). Wir haben also nicht gewollt, ans Sein der Welt zu glauben. Dieser Glauben ist uns durch die unaufhörliche Erfahrung von der Welt zugewachsen. Daher können wir ihn nicht willentlich abbrechen. Dann scheint uns unmöglich, über das Sein der Welt nicht zu urteilen, oder an es nicht zu glauben, bevor die Welt verschwindet. Um die oben gestellte Frage zu beantworten, betrachten wir die

wir in der Reflexion nur als zum intentionalen Gehalt unseres Wahrnehmungserlebnisses gehörig konstatieren, ohne ihn mitzuvollziehen. So für die Reduktion des einzelnen Aktes auf seinen rein phänomenalen Bestand, auf das in ihm Vermeinte als solches.“

Epoché beim antiken Skeptiker. Dabei beachten wir, wie der frühe Pyrrhoneer und der neue Akademiker die Epoché verstanden und vollzogen haben.¹²

Wir lesen zuerst Folgendes: „Der Pyrrhoneer sah sich beunruhigt durch die Vielzahl einander widerstreitender philosophischer Systeme. Er begann zu philosophieren, um sich ein Urteil bilden zu können, welches dieser Systeme das wahre sei. Als er dazu nicht imstande war, hielt er inne, und dabei stellte sich ihm die Seelenruhe ein, in der er die Glückseligkeit fand. Die Wirkung dieser Epoché war, daß die Urteilslosigkeit gegenüber den dogmatischen Lehren zu einem skeptischen Dauerzustand wurde. Das mag für den Akademiker Arkesilaos der Anlaß gewesen sein, das Wort Epoché zu übernehmen, um mit ihm die stoische Urteilsenthaltung zu bezeichnen. Das Verb Anhalten kann sowohl intransitiv im Sinne von innehalten als auch transitiv im Sinne von zurückhalten gebraucht werden, und Arkesilaos verstand Epoché im transitiven Sinne als Zurückhaltung der Zustimmung. Die Zustimmung zu einer Vorstellung, d.h. die Anerkennung ihrer Wahrheit, bildete nach stoischer Lehre die Voraussetzung dafür, daß diese Vorstellung das praktische Verhalten des Menschen bestimmen konnte. Sie war abhängig von seiner freien Entscheidung, so daß die Stoiker die ethische Forderung erheben konnten, daß man seine Zustimmung niemals voreilig, sondern nur solchen Vorstellungen geben dürfte, die absolut gewiß seien.“¹³

Der frühe Pyrrhoneer hatte viele Auseinandersetzungen über das Sein der Wahrheit vor den Augen. Er war dadurch beunruhigt. Er konnte aber darüber nicht entscheiden, welche von ihnen die wahre ist. Daher begann er die Suche nach der Wahrheit, damit er sich ein Urteil über das Sein der Wahrheit bildet und dadurch seelisch beruhigt. Er konnte aber dabei weder das Sein der Wahrheit noch ihr Nichtsein beweisen. Daher hielt er mit der Suche nach der Wahrheit inne und kam zur Ruhe. Das besagt: Der frühe Pyrrhoneer wollte sich seelisch

¹²Vgl., Antonio Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*(Phaenomenologica 38), Den Haag 1970; Klaus Held, Husserls Rückgang auf das *phainómeon* und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie, in: *Phänomenologische Forschungen* 10(1980), 89-145; Ders., Husserl und die Griechen, in: *Phänomenologische Forschungen* 22 (1989), 137-176.

¹³Hossenfelder, M., Artikel „Epoché“(I), in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 2(1972), 594f.

beruhigen. Dafür versuchte er über das Sein der Wahrheit bestimmt zu urteilen. Er konnte aber nicht darüber urteilen. Daher resignierte er darauf, über das Sein der Wahrheit zu urteilen. Er konnte sich nicht mit einem Urteil über das Sein der Wahrheit beruhigen. Daher mußte er sich ohne das Urteil darüber beruhigen. Er mußte sich für das Sein der Wahrheit nicht interessieren und dieses Sein außer Betracht lassen. Bei ihm bedeutet also die Epoché das Innehalten mit der Suche nach der Wahrheit. Sie ergibt sich aus der Resignation auf diese Suche.

Der neue Akademiker Arkesilaos beachtete die Epoché beim frühen Pyrrhoneer, welche die andauernde Urteilslosigkeit mit sich bringt. Er wollte sich aber nicht ohne das Urteil über das Sein der Wahrheit seelisch beruhigen. Er wollte sich vielmehr mit dem wahrhaftigen Urteil darüber wahrhaft verhalten. Er hielt sich daher willentlich zurück, das Urteil über das Sein der Wahrheit als das wahre anzuerkennen, und überprüfte dabei dieses Urteil. Er und seine Nachfolger konnten dadurch beweisen, daß es keine absolute Wahrheit, sondern nur die wahrscheinlichen Vorstellungen gebe. Sie behaupteten demnach, daß man seine Zustimmung zu keiner Vorstellung geben dürfe, d.h. daß man keine Vorstellung als die wahre anerkennen dürfe. Das besagt: Der neue Akademiker wollte sich wahrhaft verhalten. Dafür brauchte er ein wahrhaftiges Urteil über das Sein der Wahrheit. Er hielt dabei das Sein der Wahrheit bzw. ihr Nichtsein für ein Vorurteil, das man nicht als das wahre anerkennen darf. Daher hielt er sich dieses Vorurteil zurück und zieht es in Betracht. Bei ihm bedeutet also die Epoché das Zurückhalten des Vorurteils über das Sein der Wahrheit. Sie ergibt sich aus dem Willensentschluß zum vorläufigen Zurückhalten des Seins der Wahrheit und zur vorurteilslosen Betrachtung dieses Seins.

Wir können hierbei einsehen, daß wir die Urteilsenthaltung sowohl mit der Epoché beim frühen Pyrrhoneer als auch mit der beim neuen Akademiker erreichen können. Das Urteil über das Sein der Welt beruht nicht auf der vorgegebenen Welt, sondern auf unserem Akt des Urteilens. Diesen Akt können wir in jeder Zeit aufheben. Wir können ihn aufheben, wenn wir auf das Urteil über das Sein der Welt resigniert sind. Wir können ihn auch aufheben, wenn wir uns das Urteil darüber zurückhalten wollen. Wir dürfen aber nicht übersehen, daß das Sein der Welt in der Neutralitätsmodifikation weder mit der Epoché beim frühen Pyrrhoneer noch mit der beim neuen Akademiker zum

Thema kommen kann. Mit jener halten wir mit dem Urteil über das Sein der Welt endgültig inne. Wir lassen daher dieses Sein in der endgültigen Urteilsenthaltung außer Betracht. Wir sind nicht die urteilslosen Betrachter, sondern die urteilslosen Zuschauer. Daher kann das Sein der Welt überhaupt nicht zum Thema kommen. Mit dieser halten wir uns das Urteil über das Sein der Welt vorläufig zurück. Daher ziehen wir dieses Sein in der vorläufigen Unentschiedenheit in Betracht. Wir sind nicht die neutralen Betrachter, sondern die unentschiedenen. Daher kann das Sein der Welt nicht in der Neutralitätsmodifikation, sondern in der Urteilsmodifikation der Unentschiedenheit zum Thema kommen.

Wir können auch einsehen, wie die Epoché bei Husserl auf die Epoché beim frühen Pyrrhoneer und beim neuen Akademiker bezogen ist. Dabei müssen wir zuerst beachten, daß die Epoché bei Husserl die Methode ist, das Sein der Welt zum Thema zu machen. Sie muß daher nicht aus dem resignierten Innehalten mit dem Urteil über das Sein, sondern aus dem willentlichen Zurückhalten dieses Urteils entstehen.¹⁴ In dieser Hinsicht ist sie als die Epoché beim neuen Akademiker zu verstehen. Wir müssen auch beachten, daß die Epoché bei Husserl die Methode ist, das Sein der Welt zwar in der Neutralitätsmodifikation zum Thema zu machen. Sie muß daher nicht die vorläufige Vorurteilslosigkeit, d.h. Unentschiedenheit, sondern die endgültige Urteilslosigkeit, d.h. Neutralität mit sich bringen. In dieser Hinsicht ist sie als die Epoché beim frühen Pyrrhoneer zu verstehen. Die Epoché bei Husserl muß also die neutrale Urteilsenthaltung vom Sein der Welt und auch die neutrale Betrachtung dieses Seins ermöglichen. Sie muß daher nicht vorläufig, sondern endgültig, d.h. ein für allemal vollzogen werden. Sie kann aber das Sein der Welt nicht zur endgültigen Erkenntnis, sondern zur approximativen Aufklärung bringen.¹⁵

¹⁴Vgl., Klaus Held, Husserls Rückgang auf das *phainómenon* und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie, a. a. O., 121f: „Der neutralen Urteilshaltung des Skeptikers entspricht, daß er sich darauf beschränkt, das Erscheinende rein als jeweils Erscheinendes zu beschreiben. ... Auch hierin liegt eine auffällige Parallele zur phänomenologischen Beschränkung auf die Deskription, wenngleich man den wesentlichen Unterschied nicht übersehen darf, der darin liegt, daß die Haltung des Phänomenologen dabei keineswegs die der Resignation ist.“

¹⁵Vgl., Hua VIII, 387: „Wie können wir „endliche“ Wesen absolute Erkenntnis gewinnen? Absolute Erkenntnis ist unendliche Erkenntnis und das ist Erkenntnis eines unendlichen Wesens. A

Mit dem Gesagten ist zu resümieren: Die Epoché betrifft das Sein der Welt, das uns im Modus des Glaubens bzw. der Voraussetzung bewußt ist. Sie hat drei Funktionen. Die erste besteht darin, das Sein der Welt zu beachten. Sie führt uns in die Selbstreflexion und die Selbstbesinnung ein. Die zweite Funktion liegt darin, sich des Glaubens ans Sein der Welt zu enthalten. Sie führt uns in die neutrale Urteilsenthaltung ein und setzt das Sein der Welt in die Neutralitätsmodifikation. Die dritte Funktion besteht darin, das Sein der Welt zum Thema zu machen. Sie führt uns in die neutrale Betrachtung des Seins der Welt ein. Die Epoché hat den Charakter einer Urteilsenthaltung, d.h. einer Enthaltung vom Urteil über das Sein der Welt. Sie muß aus der willentlichen Zurückhaltung des Urteils darüber entstehen, damit sie die Betrachtung des Seins der Welt ermöglicht. Sie muß auch aus der endgültigen Zurückhaltung des Urteils darüber entstehen, damit sie die neutrale Betrachtung des Seins der Welt ermöglicht.

Wir haben im Vorliegenden die Epoché hinsichtlich der Funktion und des Charakters betrachtet. Im Folgenden werden wir die Epoché hinsichtlich des Motivs betrachten. Dabei können wir begreifen, wie wir überhaupt darauf kommen können, die Epoché zu vollziehen und in die phänomenologische Einstellung einzutreten. Wir können auch begreifen, wie wir immerfort die Epoché vollziehen und die phänomenologische Einstellung erstreben können, ohne in die natürliche Einstellung zu geraten.

2. Freier Willensentschluß

Unter der Epoché als freiem Willensentschluß können wir vor allem begreifen, daß die Epoché ein Akt ist, den wir in der Freiheit vollziehen können. Wir können auch verstehen, daß die Epoché ein Akt ist, der den Willensentschluß mit sich bringen kann. Dieser ist uns als der Willensentschluß zur neutralen

priori ist Welt nur erfahrbar von „endlichen“ Wesen, ihre Endlichkeit ist es, daß sie im wesensmäßig begrenzt Jetzt Welt erfahren, Unendliches im Endlichen. Das Unendliche ist *a priori* nur präsumierbar, *a priori* nur seiend als eine im Stil endlicher einstimmiger Erfahrung intentional beschlossene Idee, beschlossen im offenen Und- so - weiter und der Präsuntion eines wirklichen und schon möglichen Immer- wieder.“

Urteilsenthaltung des Seins der Welt und zur neutralen Betrachtung dieses Seins bekannt. Die Freiheit ist uns aber unbekannt.¹⁶ Demnach betrachten wir zuerst, was die Epoché als freier Akt bedeutet. Wir können dabei verstehen, wie wir die Epoché in jeder Zeit und in allen Zeiten vollziehen können. Dann betrachten wir, was das Motiv zur Epoché ist. Wir können dabei verstehen, wofür wir die Epoché vollziehen oder vollziehen müssen.

Wir beginnen mit der Epoché als freier Akt (vgl., Hua IV, 257-270, Hua XXIX, 373-375). Wir lesen zuerst Folgendes: „Die Autonomie der Vernunft, die „Freiheit“ des personalen Subjekts besteht also darin, daß ich nicht passiv fremden Einflüssen nachgebe, sondern aus mir selbst mich entscheide. Und ferner darin, daß ich mich nicht von sonstigen Neigungen, Trieben „ziehen“ lasse, sondern frei tätig bin, und das in der Weise der Vernunft“ (Hua IV, 269): „„Vollkommene“ Freiheit impliziert dann ein mehrfaches, darunter ein mehrfach einsichtig freies Können. Abgesehen davon, daß Freiheit wesensmäßig zurückbezogen ist auf eine „Zumutung“, auf ein als passiv (das ist eben unfrei) im Tun Bloß-fortgezogen-Werden, haben wir fürs erste das freie „ich kann“ jeder Epoché, die für die Besinnung als Vorbesinnung vorausgesetzt ist. Zweitens deren Leistung – im Fall vollkommen einsichtiger Durchführung –. Oder die freie Tat der Verdeutlichung und Klärung besteht darin, daß sie im voraus evident macht das Tun- Können. Das Tun ist dann vorgegeben, antizipiert in der Form der evidenten Vor-Habe. Als drittes haben wir die Freiheit der Ausführung, das ist das aufgrund der Evidenz der Vorhabe frei erfolgende „Handeln“ (im gewöhnlichen Sinne eben als ausführendes Tun). Dies ist das Tun selbst, das in seinem Verlauf den Endcharakter der Habe von jener Vorhabe besitzt“ (Hua XXIX, 375).

Die Epoché ergibt sich aus der Vernunft, die in der Autonomie, in diesem Sinne, in der Freiheit besteht. Daher kann man die Epoché in voller Freiheit vollziehen, sofern man die Vernunft in sich trägt. Wir werden im nächsten Abschnitt ausführlich betrachten, was die Vernunft bei Husserl bedeutet. Wir beachten im Folgenden, was die Vernunft nach Husserl ermöglicht. Nach dem

¹⁶Vgl., Hans Reiner, *Freiheit, Wollen und Aktivität. Phänomenologische Untersuchung in Richtung auf das Problem der Willensfreiheit*, Halle/ Saale 1927; Herman- Leo van Breda, Husserl und das Problem der Freiheit, in: *Husserl*. Hrsg. von Hermann Noack, Darmstadt 1973, 277-281.

oben Angeführten ermöglicht die Vernunft vor allem die Befreiung von den passiven Motivationen (vgl., Hua VI, 253-269). Die Vernunft besteht wesentlich in der Autonomie. Kraft ihrer kann man alle passiven Motivationen außer Aktion setzen und sich in voller Freiheit betätigen. Man kann sich also von den fremden Einflüssen und den gesellschaftlichen Zumutungen befreien, z.B. von der Sitte, der Moral, der Tradition (vgl., ebd., 255). Man kann sich auch von seinen eigenen Neigungen befreien, z. B. von dem Instinkt, dem Trieb, und der Gewohnheit (vgl., ebd., 257). Dies legt Husserl folgenderweise dar: „Eine passive Nachgiebigkeit im „ich bewege“ etc. ist ein subjektives Vonstattengehen, und frei heißt es nur, sofern es „zu meiner Freiheit gehört“, d.h. sofern es wie jedes subjektive Vonstattengehen inhibiert und vom Ich aus zentripetal wieder freigegeben werden kann; d.h. das Subjekt „billigt“, sagt zur Reizaufforderung als Aufforderung zum Nachgeben ja und gibt praktisch sein fiat“ (Hua IV, 257).

Die Vernunft ermöglicht Husserls Auffassung nach auch die Befreiung von den relativen Erkenntnissen (vgl., Hua IV, 220f, Hua VIII, 17-26, Hua XXIX, 392-397).¹⁷ Die Vernunft besteht nicht nur in der Autonomie, sondern sie betätigt sich auch an der Wahrheit. Gemäß ihr kann man alle relativen Erkenntnisse außer Geltung setzen, solange man sie nicht als die absolute Wahrheit anerkennen kann.

¹⁷Vgl., Hua XXIX, 393: „Auch die Besinnung auf die Erfordernisse einer reinen Theorie und die Trübungen aus historisch - theoretischen Motiven gehören als zur Methode, sofern man eben die Idee der Philosophie als Wissenschaft .. ursprünglich aus der theoretischen Einstellung <her>vorgehen läßt. Die Methode, sie, die überrelativen Wahrheiten, zu finden, setzt mit voraus die Methode der Reinhaltung des streng theoretischen Interesses, auf das philosophische Wahrheit bezogen ist. ... Noch ein drittens ist als Wesensstück der Methode hervorzuheben, auf das unsere betonende Rede von Naivität der Antizipation verweist. Denn damit ist schon suggeriert, daß diese Naivität selbst einer Bewährung bedarf und daß das Ziel einer Philosophie doch nicht fraglos als ein mögliches, ein praktisch sinnvolles, vorausgesetzt werden kann. ... Vielleicht wird sich dieser dritte Titel von Erfordernissen der Methode als ganz besonders wichtig, ja der allerwichtigste herausstellen, ..., das Ziel „Philosophie selbst“, die sinnvolle Möglichkeit einer Philosophie radikal in Frage zu stellen, objektive Wissenschaft, einzeln und als universale Philosophie, nicht als Faktum hinzunehmen, also vorauszusetzen, sondern mit der Möglichkeit aus das Faktum selbst neu in Frage zu stellen. Als selbstverständlich mitvorausgesetzt ist eine allgemein menschliche Vernunft, das Vermögen der Erkenntnis von Dingen, wie sie an sich selbst sind, bzw. der unbekannt, aber an sich bestehenden Wahrheiten, mit denen die Dinge in ihrem irrelativen Sein erkannt würden.“

Man kann sich also von den erfahrungsmäßigen Gewißheiten befreien, z. B. vom Sein der Welt. Man kann sich auch von den relativen Erkenntnissen befreien, z. B. von der objektiven oder subjektiven Erkenntnis der Welt. Dies beschreibt Husserl wie folgt: „Als Anfangender habe ich keine Erkenntnis, ich suche sie. Ich suche nicht beliebige Erkenntnisse, sondern echte, die ich als echte rechtfertigen kann. Was kann das, so sagt unsere erste Besinnung, anderes heißen, als evidente, und zuhöchst adäquat evidente, bzw. durch adäquate Evidenz zu rechtfertigende. ... Ich will sozusagen nicht darauf los meinen, sondern, ..., aus der Selbsthabe, Selbsterfassung schöpfen bzw., wo meine Meinung nicht so geschöpft war, für sie eine entsprechende Selbsthabe suchen, <sie> in der Überführung des bloß Gemeinten zur Selbsterfassung eben desselben „bewahren““(Hua VIII, 34).

Die Vernunft ermöglicht dazu die freie Tat der Verdeutlichung und Klärung. Diese Tat bedeutet eigentlich die freiwillige Suche nach der absoluten, wahren Erkenntnis (vgl., Hua XXIX 397-403).¹⁸ Die Vernunft ist Husserls Ansicht nach nicht nur das freie Vermögen, sondern auch das freiwillige, das den bestimmten Zweck erstrebt. Zuzufolge ihrer kann man die wahre Erkenntnis erstreben. Um diese zu gewinnen, muß man sich in der Reinheit, Neutralität finden. Dafür muß man sich vor allem von den relativen Erkenntnissen befreien. Man muß dann die Welt in der Korrelation mit dem Ich betrachten. Man muß dabei die Konstitution des Seins und des Sinnes der Welt aufklären. Dies erwähnt Husserl wie folgt: „Doch soll die Vernunft damit nicht ausgeschlossen werden, sofern eben der ausgezeichnete Fall der Vernunftmotivation, der Motivationen im Rahmen der Evidenz, vorliegt, die, wenn sie in Reinheit walten, konstitutive

¹⁸Vgl., Hua XXIX, 402: „, Nicht diese Methoden zu bereichern oder zu verbessern, die doch alle die Möglichkeit, die Geltung, die Vorhabe „Wissenschaft“ schon als Tradition voraussetzen, sondern durch diese Epoché gewinnt das philosophierende Ich die Möglichkeit freier, selbsteigener Evidenz nach Ziel und Methode. Sein Wille entkräftet die Tradition, und nun hat es die Möglichkeit einer radikalen, freien Kritik und Entscheidung. Er kann nun nicht, wie sonst, die Aufgabe „Philosophie“, die ihm im voraus gilt, hier nur wieder vergegenwärtigen, sie schlecht und recht sich klarmachen, sondern diese Aufgabe selbst ihrer Möglichkeit nach in Frage stellen und die Methode ihrer vollkommenen Klärung, die Aufsuchung der Wesensstücke ihrer Möglichkeit ausbilden.“

Bewußtseinseinheiten höherer Stufe herstellen mit Korrelaten der Region „wahrhaftes Sein“ im weitesten Sinn“ (Hua IV, 220).

Die Vernunft ermöglicht überdies das freie Handeln. Dieses bedeutet eigentlich das freiwillige Streben nach dem wahren Leben, d.h. dem Leben gemäß der wahren Erkenntnis (vgl., Hua VII, 9-11, 14-17, Hua VIII, 10-17).¹⁹ Die Vernunft erstrebt Husserls Ansicht nach nicht nur die wahre Erkenntnis, sondern auch das wahre Leben. Um dieses zu führen, muß man sich in der Wahrheit finden. Dafür muß man zunächst nach der wahren Erkenntnis suchen. Man muß dann gemäß dieser Erkenntnis leben. Man muß sich also nicht nur mit der wahren Erkenntnis beschäftigen, sondern auch mit ihr identifizieren. Dies stellt Husserl wie folgt dar: „Dieser absolute Radikalismus bedeutet aber für den, der in diesem echtsten Sinn Philosoph werden will, eine entsprechende absolute und radikale Lebensentscheidung, in der sein Leben zu einem Leben aus absoluter Berufung wird. Es ist eine Entscheidung, mit der das Subjekt sich selbst, und schlechthin als es selbst -- aus dem innersten Zentrum seiner Persönlichkeit her – für das an sich Beste im universalen Wertereich der Erkenntnis und für ein konsequentes Hinleben gegen die Idee dieses Besten entscheidet. Oder, wie wir auch sagen können, es ist eine Entscheidung, in der das Subjekt selbst sich in gewissem Sinne mit diesem Besten „absolut identifiziert““(Hua VIII, 11).

Nach dem Gesehenen ermöglicht die Vernunft vor allem die Befreiung von der natürlichen Einstellung, in der man sich in der Passivität und Relativität findet. In dieser Hinsicht hebt Husserl hervor, daß man die Epoché kraft der autonomen und wahren Vernunft vollziehen und dadurch die natürliche Einstellung aufheben kann. Man kann die Epoché zwar so radikal vollziehen,

¹⁹Vgl., Hua VI, 333: „Es geht von der in den Formen der Forschung und Bildung sich ausbreitenden Philosophie eine doppelte geistige Wirkung aus. Einerseits ist das Wesentlichste der theoretischen Einstellung des philosophischen Menschen die eigentümliche Universalität der kritischen Haltung, die entschlossen ist, keine vorgegebene Meinung, keine Tradition fraglos hinzunehmen, um sogleich für das ganze traditionell vorgegebene Universum nach dem an sich Wahren, einer Idealität, zu fragen. Das ist aber nicht nur eine neue Erkenntnishaltung. Vermöge der Forderung, die gesamte Empirie idealen Normen, nämlich denen der unbedingten Wahrheit zu unterwerfen, ergibt sich daraus alsbald eine weitgreifende Wandlung der gesamten Praxis des menschlichen Daseins, also des ganzen Kulturlebens; sie soll sich nicht mehr von der naiven Alltagsempirie und Tradition sondern von der objektiven Wahrheit normieren lassen.“

daß man die natürliche Einstellung absolut inhibieren kann (vgl., Hua VIII, 17-26). Man kann die natürliche Einstellung normalerweise im Lauf der Zeit schrittweise korrigieren, während man sich noch an ihr beteiligt. Man kann sie auch im einem Moment völlig inhibieren, damit man sich nie an ihr beteiligt. Man kann also kraft der Vernunft die natürliche Einstellung ein für allemal außer Aktion setzen und dabei von der Reinheit zur phänomenologischen Einstellung übergehen. Dies legt Husserl folgenderweise dar: „ Es ist aber anstatt dieser Universalität der Enthaltung in Einzelschritten eine ganze andere Weise der universalen Epoché möglich, nämlich die mit einem Schlage den durch die Gesamtheit des natürlichen Weltlebens und durch das gesamte (ob verborgene oder offene) Geflecht der Geltung hindurchreichenden Gesamtvollzug außer Aktion setzt, eben den, der als einheitliche natürliche Einstellung das schlicht, geradehin Dahinleben ausmacht. Durch die Vollzugsenthaltung, die diese ganze bisher ungebrochen verlaufene Lebensweise inhibiert, wird eine völlige Umstellung des gesamten Lebens gewonnen, eine durchaus neue Weise des Lebens“ (Hua VI, 153).

Die Vernunft ermöglicht dazu die Erlangung der phänomenologischen Einstellung, in der man sich um die wahre Erkenntnis und das wahre Leben bemüht. In dieser Hinsicht hebt Husserl hervor, daß man die Epoché zufolge der willentlichen und zweckhaften Vernunft vollziehen und dadurch die phänomenologische Einstellung erstreben kann. Man kann die Epoché zwar habituell vollziehen und die phänomenologische Einstellung berufsmäßig bzw. berufungsmäßig erstreben. Mit der Berufstätigkeit sagt Husserl, daß man die Epoché in einer bestimmten Zeit vollzieht, wie man eine bestimmte Haltung in einer bestimmten Berufszeit nimmt (vgl., Hua VI, 139f, 153f, Hua VIII, 12-17, Hua XXIX, 362-364). Dies bedeutet aber nicht, daß sich der Phänomenologe bzw. Philosoph an einem Beruf betätigt, wie sich der Praktiker oder der Wissenschaftler an seinem Beruf betätigt. Der Phänomenologe betätigt sich vielmehr an einem Beruf, der die Menschheit bzw. das Leben seines und aller anderen Menschen verändern kann. Daher kann man die Epoché vollziehen, wenn man sich dazu entschließt, die Menschheit verändern zu wollen. Dies erörtert Husserl wie folgt: „ Es ist ein Erstes der Beschreibung der hier fraglichen Epoché, daß sie eine habituelle Vollzugsepoché ist, die ihre Zeiten hat, in denen

sie sich in Arbeit auswirkt, während andere Zeiten irgendwelchen anderen Arbeits-oder Spielinteressen gewidmet sind. ... Vielleicht wird es sich sogar zeigen, daß die totale phänomenologische Einstellung und die ihr zugehörige Epoché zunächst wesensmäßig eine völlige personale Wandlung zu erwirken berufen ist, die zu vergleichen wäre zunächst mit einer religiösen Umkehrung, die aber darüber hinaus die Bedeutung der größten existenziellen Wandlung in sich birgt, die der Menschheit als Menschheit aufgegeben ist“ (Hua VI, 140).

Mit der Habitualität sagt Husserl, daß man die Epoché fortdauernd vollziehen muß, solange man den Zweck erreichen will. Dies bedeutet aber nicht, daß die Epoché ein gewohnheitsmäßiger Akt ist, der aus den wiederholten Erfahrungen entsteht (vgl., Hua IV, 223f, 249).²⁰ Sie ist vielmehr ein bewußtseinsmäßiger Akt, der aus der wiederholten Willensentschluß entsteht. Daher kann man die Epoché in der Weise durchführen, daß man sich jedes Mal dazu entschließt, sie vollziehen zu wollen. Husserl legt dies folgenderweise dar: „Das Wort „Habitus“, in all seinen den verschiedenen Akten entsprechenden Besonderungen, darf nicht von außen her, nicht aus einer Menschen in der Welt betrachtenden Empirie verstanden werden, somit nicht als Titel für gewohnheitsmäßige Erwartungen, für empirische Anzeigen ihres künftigen Aktverhaltens; sondern jenes bis auf weiteres bleibende Sein (einen Willen, ein Urteil haben, eine Wertschätzung usw.) bezeichnet etwas, das überhaupt und in Wesensnotwendigkeit auf jedem neuen Aktus entspringt und nunmehr der Person als solcher - bis auf weiteres - zu eigen ist und in sinngemäß bestimmtem Entsprechen: dem jeweiligen Wollen der bleibende Wille, dem jeweiligen Urteilen das Urteil usw.“ (Hua XXIX, 365).

Wir können hierbei begreifen, was die Epoché als freier Akt bedeutet. Sie bedeutet zunächst den Akt, der aus Vernunft entsteht, die wesentlich in der Autonomie, in diesem Sinne, in der Freiheit besteht. Man trägt die Vernunft in sich. Daher kann man die Epoché in jeder Zeit und in aller Zeit frei vollziehen, wenn und solange man sie vollziehen will. Die Epoché bedeutet auch den Akt, den man kraft der Vernunft vollziehen und dadurch in die Freiheit

²⁰Vgl., Gerhard Funke, Gewohnheit als philosophisches Problem, in: *Philosophisches Jahrbuch* 67 (1958), 327-364; Ders., Akt. Genesis, Habitus, in: ders., *Zur transzendentalen Phänomenologie*, Bonn 1957, 7-15.

eintreten kann. Die Vernunft besteht nicht nur in der Autonomie, sondern sie betätigt sich auch an der Wahrheit. Daher kann man die Epoché kraft der Vernunft vollziehen und sich mit der autonomen und wahren Vernunft identifizieren. Man kann also kraft ihrer die natürliche Einstellung außer Aktion oder außer Geltung setzen und sich in der vollen Freiheit finden. Die Epoché ist überdies der Akt, den man zufolge der Vernunft vollziehen und dadurch den wahren Zweck in der Freiheit erstreben kann. Die Vernunft bezweckt wesentlich die wahre Erkenntnis und das wahre Leben. Daher kann man die Epoché zufolge der Vernunft vollziehen und sich mit der willentlichen und zweckhaften Vernunft identifizieren. Man kann also zufolge ihrer die phänomenologische Einstellung erstreben und sich um die wahre Erkenntnis und das wahre Leben freiwillig bemühen.

Wir sehen dann das Motiv zur Epoché (vgl., Hua VIII, 193-202, Hua XXIX, 376-389).²¹ Wir leben zuerst Folgendes: „Als reifes, waches Ich in seiner jeweiligen Umwelt leben, ist nicht nur überhaupt irgendwie leben, sondern gelingend leben wollen. Daher sagt der Mensch bei sich häufendem Mißlingen: „so kann man nicht leben“, und umgekehrt antwortet der erfolgreiche Mensch auf die Frage: „Wie geht’s?“, einfach mit den Worten: „Man kann leben“ (Hua XXIX, 384) : „Es ist also ein eigenes, eine Verwandlung dieser ersten Weise von Besinnlichkeit, daß der Sich- Besinnende sich das ursprünglich passive Tun der Übernahme absichtlich versagt, daß er sich eigens das Ziel setzt, sich die Aufgabe stellt, Evidenz der Deutlichkeit und Klarheit zu gewinnen. So baut sich über dem naiv tätigen Leben, dem naiv Sich -Ziele- Stellen und dann den Zielen leben gegenüber als ein neues Ziel, ein Ziel höherer Stufe, das der Deutlichkeit und Klarheit, als ein freies, wiederholbares Willensziel, worin liegt, daß das Subjekt das iterativ keine Passivität gelten lassen will, die nicht im Vermögen, immer wieder zu in Frage stellen zu können und zur Klarheit bringen zu können, zu verantworten ist. Das Bewußtsein dieses Könnens ist das der Freiheit, sich verantworten zu können“ (ebd., 376f).

²¹Vgl., Ludwig Landgrebe, Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung, in: ders., *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh 1963, 9-39.

Das Motiv zur Epoché besteht nach dem oben Angeführten im Interesse am gelungenen Leben. Dieses ist eben das verantwortliche Leben. Wir werden im nächsten Abschnitt sorgfältig betrachten, was das gelungene, verantwortliche Leben bedeutet (vgl., Hua VIII, 193-202). Hier erwähnen wir nur, wie man das Leben verantworten kann. Husserls Auffassung nach kann man das Leben zuerst in der Weise verantworten, daß man selbständig lebt und sich dabei in der Welt rechtfertigt. Man kann selbständig leben, d.h. man kann das Leben unabhängig von der Welt führen. Man kann auch gerechtfertigt leben, d.h. man kann das Leben allgemeingültig in der Welt führen. Dadurch kann man das eigene Leben und auch das gemeinsame verantworten. Dies klärt Husserl folgenderweise auf: „Das Einzelsubjekt ist Glied einer Gemeinschaft; und so haben wir zu unterscheiden Selbstverantwortung des Einzelnen und Selbstverantwortung der Gemeinschaft. Die Gemeinschaft kann sich aber nur verantworten im einzelnen personalen Subjekt. Die Selbstverantwortung des Einzelnen, der sich als Glied und Funktionär der Gemeinschaft weiß, umschließt auch die Verantwortung für diese Art praktischen Lebens und beschließt somit eine Verantwortung über die Gemeinschaft selbst“ (Hua VIII, 197f).

Man kann das Leben auch in der Weise verantworten, daß man sich selbst und die Welt wahrhaft erkennt und gemäß dieser Erkenntnis lebt. Husserls Ansicht nach kann man selbständig und gerechtfertigt leben, wenn man sich zur Welt wahrhaft verhält. Demnach muß man sich selbst und die Welt wahrhaft erkennen. Man muß zugleich gemäß dieser Erkenntnis wahrhaft leben. Dadurch kann man das wissenschaftliche Leben und auch das praktische verantworten. Dies legt Husserl wie folgt dar: „Wenn wir bedenken, daß jede Art menschlichen Tuns, Wollens und Fühlens Gegenstand von Wissenschaften werden kann, in denen es zum theoretischen Thema gemacht wird, und wenn wir ferner bedenken, daß jede theoretische Erkenntnis alsbald eine normative Wendung erfahren kann, nach der sie zur Regel für eine mögliche Praxis usw. wird, dann sehen wir ein, daß Philosophie - als universale Wissenschaft, berufen, den Urquell abzugeben, aus dem alle Wissenschaften ihre letzte Rechtfertigung schöpfen – wir sehen ein, daß eine solche Philosophie keine theoretische Liebhaberei der Menschheit sein kann, daß ein philosophisches Leben vielmehr verstanden werden muß als ein Leben überhaupt aus absoluter Selbstverantwortung: das personale Einzelsubjekt, als

Subjekt personalen Lebens, will in all seinem Leben, in all seiner Praxis sich wahrhaft frei entscheiden, d.i. so, daß es jederzeit das Recht seiner Entscheidung vor sich selbst verantworten kann“ (ebd., 197).

Wir können hierbei begreifen, wofür wir die Epoché vollziehen oder vollziehen müssen. Wir vollziehen sie allerdings für das gelungene, verantwortliche Leben. Dafür ist es vor allem erforderlich, uns der natürlichen Einstellung zu enthalten. Wir vollziehen demnach die Epoché kraft der Vernunft und setzen die passiven Motivationen und die relativen Erkenntnisse außer Aktion und außer Geltung. Dafür ist es auch erforderlich, die phänomenologische Einstellung zu erlangen. Wir vollziehen demnach die Epoché zufolge der Vernunft und erstreben die wahre Erkenntnis und das wahre Leben. Die Enthaltung von der natürlichen Einstellung ist also die Voraussetzung für die Erlangung der phänomenologischen Einstellung. Die wahre Erkenntnis ist eben die Voraussetzung für das wahre Leben. Wir dürfen dabei nicht übersehen, daß wir laut Husserl die natürliche Einstellung in einem Moment völlig aufheben, aber die phänomenologische Einstellung im Lauf der Zeit approximativ erlangen können. Husserls Ansicht nach ist die Vernunft imstande, etwas ein für allemal zu inhibieren, was uns bewußt ist. Sie ist aber nicht imstande, etwas endgültig und vollkommen zu erkennen, was uns und die Welt betrifft. Daher können wir die natürliche Einstellung absolut aufheben, wenn wir sie aufheben wollen. Wir können aber die phänomenologische Einstellung approximativ erlangen, während wir sie andauernd erstreben wollen.

Nach dem Betrachten ist zusammenzufassen: Die Epoché ergibt sich aus der Vernunft, die in der Autonomie, in diesem Sinne, in der Freiheit besteht. Wir tragen wesentlich die Vernunft in uns. Daher können wir die Epoché in jeder Zeit und in aller Zeit frei vollziehen, wenn und solange wir sie vollziehen wollen. Die Vernunft bezieht sich auf den wahren Zweck. Daher können wir durch die Epoché zum Willensentschluß kommen, uns von der natürlichen Einstellung zu befreien und uns dabei um die phänomenologische Einstellung zu bemühen. Wir können also die Epoché kraft der Vernunft radikal vollziehen und dadurch die passiven Motivationen und die relativen Erkenntnisse ein für allemal inhibieren. Wir können auch die Epoché zufolge der Vernunft habituell oder berufsmäßig bzw. berufungsmäßig vollziehen und dabei die wahre Erkenntnis und das wahre

Leben immer erstreben. Das Motiv zur Epoché besteht im Interesse am gelungenen, d.h. verantwortlichen Leben. Wir können das Leben in der Weise verantworten, daß wir selbständig leben und uns dabei in der Welt rechtfertigen. Wir können das Leben auch in der Weise verantworten, daß wir uns und die Welt wahrhaft erkennen und gemäß dieser Erkenntnis leben. Dafür müssen wir die Epoché vollziehen und zum Willensentschluß kommen, den wir eben dargestellt haben.

Wir können nun begreifen, daß die Epoché bei Husserl die Methode zur wahren Erkenntnis und zum wahren Leben ist. Mit ihr müssen wir daher die bisherige Wissenschaft außer Geltung setzen und auch die ganze Welt außer Aktion setzen. Demnach betrachten wir im Nächsten, was die Epoché von der Wissenschaft und die von der Welt bedeuten. Wir können dabei begreifen, aus welchem Grund wir die Wissenschaft und die Welt der Epoché unterziehen müssen.

Kapitel II: Vollzug der Epoché

1. Epoché von der Wissenschaft

Wir sind dessen inne geworden, daß es sich bei Husserl um die Epoché vom Sein der Welt und des Ich handelt. Um sie eingehend darzustellen, hat Husserl sie in die Epoché von der Wissenschaft und die Epoché von der Welt gesondert. Jene führt uns von der wissenschaftlichen Einstellung in die natürliche bzw. lebensweltliche ein, und diese führt uns von der lebensweltlichen Einstellung in die phänomenologische ein. Die beiden sind daher als zwei Stufen der Epoché zu verstehen, die wir für die phänomenologische Einstellung hintereinander vollziehen müssen. Nur in dieser Einstellung können wir das Sein der Welt und darunter das Sein des Ich und der Wissenschaft zum Thema machen. Wir haben im vorhergehenden Kapitel die „Epoché“ in Hinsicht auf den Charakter, die Funktion und das Motiv beachtet. Im Folgenden beachten wir sie in bezug auf die „Wissenschaft“ und die „Welt“. Wir beginnen mit der Epoché von

der Wissenschaft. Dabei sehen wir, was Husserl unter der Wissenschaft versteht, und warum wir sie der Epoché unterziehen müssen.

Wir betrachten, was die Epoché von der Wissenschaft bedeutet. Husserl beschreibt sie wie folgt: „Die erstnotwendige Epoché, als der erste methodische Schritt, ist uns schon durch die bisherige Vorbesinnung in den Gesichtskreis getreten. ... Offenbar ist allem voran erfordert die Epoché hinsichtlich aller objektiven Wissenschaften. Das meint nicht bloße eine Abstraktion von ihnen, etwa in der Art eines fingierenden Umdenkens des gegenwärtigen menschlichen Daseins, als ob darin nichts von Wissenschaft vorkäme. Vielmehr gemeint ist eine Epoché von jedem Mitvollzug der Erkenntnisse der objektiven Wissenschaften, Epoché von jeder kritischen, an ihrer Wahrheit oder Falschheit interessierten Stellungnahme, selbst zu ihrer leitenden Idee einer objektiven Welterkenntnis. Kurzum, wir vollziehen eine Epoché hinsichtlich der ganzen objektiven theoretischen Interessen, der gesamten Bezweckungen und Handlungen, die uns als objektiven Wissenschaftlern oder auch nur als Wißbegierigen eigen sind. In dieser Epoché aber sind für uns, die sie Üben, die Wissenschaften und Wissenschaftler nicht verschwunden. Sie sind weiter, was sie früher jedenfalls auch waren: Tatsachen im Einheitszusammenhang der vorgegebenen Lebenswelt; nur daß wir, vermöge der Epoché, nicht als Mitinteressenten, als Mitarbeiter usw. fungieren“ (Hua VI, 138f, vgl., ebd., 140-145, 181, 459-467).²²

Husserl versteht unter der Wissenschaft eindeutig die objektiven Wissenschaften. Demnach bedeutet die Epoché von ihnen sicher, sie außer Geltung zu setzen, oder sich aller objektiven Erkenntnisse zu enthalten. Diese Erkenntnis ist nach Husserl Auffassung als die folgende zu verstehen: Sie ist erstens die Erkenntnis, die das Körperliche, in diesem Sinne, das Objektive

²²Vgl., Hua VI, 185: „In der Epoché ist die Logik und jedes Apriori und jede philosophische Beweisführung althehrwürdigen Stiles kein schweres Geschütz -- sondern eine selbst der Epoché unterliegende Naivität, wie alle objektive Wissenschaftlichkeit. Andererseits ist es das Wesenseigentümliche der anfangenden Philosophie dieses phänomenologisch- transzendentalen Radikalismus, daß sie, ..., ungleich der objektiven Philosophie, statt einen Boden von Selbstverständlichkeiten im voraus bereit zu haben, einen Boden ähnlichen ... Sinnes prinzipiell ausschließt. Sie muß also zunächst bodenlos anfangen.“

angeht. Ihr gehört vor allem die Erkenntnis der Natur als Ganze des körperlich, räum-zeitlich Seienden. Ihr gehört auch die Erkenntnis des Geistes als Annex am Körper. Sie ist die psychophysische, naturalistische Erkenntnis des Geistes. Überdies gehört ihr die Erkenntnis der Welt als Idee in Limesgestalt. Sie ist idealisierte, mathematisierte, objektivierte Erkenntnis der Natur bzw. der Welt. Die objektive Erkenntnis als solche ist allerdings die Welterkenntnis der Naturwissenschaft. Diese beachtet im Grunde die körperliche, naturale Welt, die wir real, geradehin erfahren. Daher versucht sie vor allem die Natur zu erkennen, in Abstraktion vom Geistigen, Subjektiven. Sie verläßt sich so auf das Körperliche, daß sie das Geistige mittels des Körperlichen psychophysisch zu erkennen versucht und es dadurch naturalisiert. Sie verläßt sich auch so auf die Mathematik, daß sie die Natur bzw. Welt mathematisch zu erkennen versucht und sie dadurch mathematisiert und idealisiert (vgl., Hua VI, 3-4, 279-293, 342-347).

Nach Husserl müssen die Wissenschaftler d.h. die Philosophen nicht die partielle Natur, sondern die universale Welt erkennen. Diese ist das Ganze des körperlich und geistig Seienden. Sie müssen auch die Welt nicht als die an sich, in diesem Sinne, objektiv seiende, sondern als die für uns, in diesem Sinne, subjektiv seiende verstehen. Diese ist eben die Welt, die für uns erscheint und gilt, und die wir bewußtseinsmäßig und reflexiv erfahren. Sie dürfen aber nicht den Geist als Annex am Körper psychophysisch erkennen. Sie müssen den Geist als Geist rein psychisch erkennen.²³ Sie dürfen auch nicht die Welt als Idee mathematisch konstruieren. Sie müssen die Welt als Welt bewußtseinsmäßig erkennen. Daher kann die Methode der Wissenschaft d.h. Philosophie keineswegs die Mathematik, sondern nur das Bewußtsein bzw. die Vernunft sein. Entsprechend besteht der Zweck der Wissenschaft keineswegs darin, die ideale Welt mathematisch zu erzeugen, sondern darin, die wirkliche Welt bewußtseinsmäßig zu erkennen. Gegen die Naturwissenschaftler hebt Husserl hervor, daß die Philosophen das Geistige, Subjektive mit dem

²³Vgl., Hua VI, 342: „Dieser Objektivismus oder diese psychophysische Weltauffassung ist trotz ihrer scheinbaren Selbstverständlichkeit eine naive Einseitigkeit, die als solche unverstanden geblieben war. Die Realität des Geistes als vermeintlich realen Annexes an den Körpern, sein vermeintlich raumzeitliches Sein innerhalb der Natur ist ein Widersinn.“

Bewußtsein, mit der Vernunft erkennen müssen. In dieser Hinsicht sagt Husserl: „Der Geist und sogar nur der Geist ist in sich selbst und für sich selbst seiend, ist eigenständig und kann in diesem Eigenstande, und nur in diesem, wahrhaft rational, wahrhaft und von Grund auf wissenschaftlich behandelt werden“ (Hua VI, 345).²⁴

Die objektive Erkenntnis ist zweitens die Erkenntnis, die das Absolute, in diesem Sinne, das Objektive betrifft. Sie läßt sich zuerst als die Erkenntnis der Welt als Logos verstehen, die für uns irrelativ, in diesem Sinne, objektiv erscheint. Sie läßt sich auch als die Erkenntnis der Welt verstehen, die für uns allgemein, in diesem Sinne, objektiv gilt. Die objektive Erkenntnis als solche ist freilich die Welterkenntnis der antiken Philosophie (vgl., Hua XXIX, 27-36, 161-166). Diese beachtet die Welt, die für uns erscheint und gilt, d.h. die subjektiv und relativ ist. Sie ist aber von vornherein davon überzeugt, daß sie die absolute, objektive Welt erkennen muß, die für jedermann und ein für allemal gilt. Dabei vertraut sie zweifellos darauf, daß man mit der Vernunft das Absolute erkennen kann. Sie geht daher ohne weiteres darauf ein, die objektive Welt, d.h. das Ganze des Absoluten zu erkennen. Sie versucht die objektive Welt einerseits vermöge der eigenen Vernunft zu erkennen. Andererseits versucht sie die objektive Welt durch das Reden mit anderen Philosophen bzw. Menschen zu erkennen.

Husserl ist aber der Ansicht, daß die Philosophen nicht die einseitige Welt, sondern die vollkommene Welt erkennen müssen. Diese ist das Ganze des absolut und relativ Erscheinenden. Husserl ist auch im Grunde der Ansicht, daß die Philosophen bzw. die Menschen mit der Vernunft nicht das Objektive, Absolute erkennen können (vgl., Hua VII, 66, Hua VIII, 367). Sie können nur das erkennen, was für sich subjektiv, relativ erscheint, d.h. was das Phänomen ist. Dieses können sie auch nur von sich selbst, d.h. in subjektiver Weise erkennen. Demnach dürfen sie nicht dem Objektiven als dem Wahren zustimmen. Das

²⁴Vgl., ebd., 347: „es mußte gezeigt werden, wie die europäische „Welt“ aus Vernunftideen, d.h. aus dem Geiste der Philosophie geboren wurde. Die „Krise“ konnte dann deutlich werden als das scheinbare Scheitern des Rationalismus. Der Grund des Versagens einer rationalen Kultur liegt aber ... nicht im Wesen des Rationalismus selbst sondern allein in seiner Veräußerlichung, in seiner Versponnenheit in „Naturalismus“ und „Objektivismus“.“

Objektive ist also einseitig, sofern es die subjektiven, relativen Meinungen übersteigt. Daher kann es für uns allgemein gelten, aber es kann nicht für jedermann gelten. Das Allgemeine ist auch relativ, sofern es sich im Laufe der Zeit verwandelt. Es beruht auf den Menschen, die in der Welt gemeinsam leben. Aber mit der Zeit verwandeln sich die Menschen und zufolge auch die Welt. Demnach kann es einmal in einer bestimmten Zeit und Welt gelten, aber es kann nicht allemal in der unendlichen Zeit und Welt gelten. Gegen die antike Philosophie betont Husserl, daß die Philosophen die vollkommene Welt als Ganze des absolut und relativ Erscheinenden erkennen müssen. Dabei sagt Husserl auch, daß sie nur das erkennen können, was für sie als subjektive, relative Wesen erscheint.²⁵

Die objektive Erkenntnis ist drittens die Erkenntnis, die das als etwas Konstituierte, in diesem Sinne, das Objektive behandelt. Sie ist zunächst als die Erkenntnis der Welt zu verstehen, die für uns über die mannigfaltigen Erscheinungen hinaus als Welt bestimmt, in diesem Sinne, objektiv bewußt ist. Andererseits ist sie als die Erkenntnis der Welt zu verstehen, die für uns durch die historischen Wandlungen hindurch als Welt identisch, in diesem Sinne, objektiv bewußt ist. Die objektive Erkenntnis als solche ist nichts anderes als die Welterkenntnis der Geisteswissenschaft (vgl., Hua IV, 359-372, Hua VI, 294-313). Diese beachtet die Welt, die für uns als Welt erscheint und gilt. Dabei erfaßt sie die Welt als das Ganze dessen, was für das eigene Bewußtsein erscheint, und auch als das Ganze dessen, was für das geschichtliche Leben erscheint. Sie versucht aber nur zu beschreiben, daß die Welt so und so existiert oder erscheint. Daher fragt sie nicht, wie wir die Welt als Welt bestimmt, objektiv bewußt haben, obwohl diese uns subjektiv, relativ erscheint. Die Welt erscheint uns also im Wechsel, je nachdem wie wir sie erfahren. Trotzdem haben wir das bestimmte, objektive Bewußtsein von der Welt. Die

²⁵Vgl., Hua XXIX, 161: „Die Naivität der griechischen Philosophen, ihres Objektivismus, lag darin, daß sie einer Idealisierung die Idee einer Welt an sich verdankten, die all ihr begründendes methodisches Tun bestimmte, während sie über das Subjektive dieser Methodik, dieses subjektiv begründenden Tuns, dieser Zielstellung und der Art, sie zu verwirklichen, sich keine Gedanken machten. Und auch keine Gedanken darüber, daß sie selbst, daß die objektive Welt erkennenden Menschen selbst, mit zur objektiven Welt gehören müßten.“

Geisteswissenschaft fragt auch nicht, wie wir die identische, objektive Welt bewußt haben, obwohl diese sich geschichtlich verwandelt. Die Welt existiert also im Wandel, je nachdem wie wir uns zu ihr verhalten. Trotzdem haben wir das Bewußtsein von der identischen, objektiven Welt.

Husserl sagt dazu, daß die Philosophen d.h. die Phänomenologen die Welt nicht als ein universales Objekt, sondern als einen universalen Horizont verstehen müssen. Sie ist kein Objekt, das für uns als Welt bestimmt, identisch vorgegeben ist, und das uns als Welt dadurch bewußt ist. Sie ist vielmehr der Horizont, der uns gemäß des intentionalen Bewußtseins und des geschichtlichen Lebens wandelnd erscheint (vgl., Hua VI, 148-152). Sie ist also der Verweisungszusammenhang, auf den alle intentionalen und geschichtlichen Phänomene über sich hinaus verweisen und uns dadurch erscheint (vgl., ebd., 173). Nach Husserl beruht das bestimmte, objektive Bewußtsein von der Welt darauf, daß wir mit dem eigenen Bewußtsein das uns Erscheinende als Welt konstituiert und in der Weise objektiviert haben. Demgegenüber beruht das Bewußtsein von der identischen, objektiven Welt darauf, daß wir durch das einzelne und gemeinsame Leben das uns Erscheinende als Welt konstituiert und in der Weise objektiviert haben (vgl., ebd., 154-156, 161-163, 173- 176). Gegen die Geisteswissenschaft betont Husserl, daß die Phänomenologen die Welt als das Phänomen oder als den Horizont verstehen müssen. Dabei erwähnt Husserl auch, daß sie nicht die konstituierte Welt, sondern das Ich bzw. das Wir als Subjekt der Konstitution beachten müssen.²⁶

Nun ist uns klar geworden, was die Epoché von der Wissenschaft bedeutet. Sie bedeutet, alle objektive Erkenntnisse außer Geltung zu setzen. Ihr gehört zuerst die Erkenntnis der Naturwissenschaft, die das Körperliche, in diesem Sinne, das Objektive angeht. Darin finden sich die naturale Erkenntnis der Welt als Natur, die psychophysische Erkenntnis des Geistes als Annex am Körper, und die mathematische Erkenntnis der Welt als Idee. Dabei betont Husserl, daß die Philosophen das Geistige, das Subjektive mit dem Bewußtsein, mit der Vernunft erkennen müssen. Der objektiven Erkenntnis gehört auch die

²⁶Vgl., Hua IV, 367: „Der Geisteswissenschaftler braucht keine transzendentalphänomenologische Reduktion auf die Phänomene der Phänomenologie, auf das transzendental - reine cogito, auf die transzendente Vielheit der cogitierenden Subjekte und ihr Gedacht-sein.“

Erkenntnis der antiken Philosophie, die das Absolute, in diesem Sinne, das Objektive betrifft. Darin finden sich die irrelative Erkenntnis der Welt als Logos und die allgemeingültige Erkenntnis der gemeinsamen Umwelt. Husserl betont dabei, daß die Philosophen nicht das absolut Erscheinende, sondern das Ganze des absolut und relativ Erscheinenden erkennen müssen. Der objektiven Erkenntnis gehört schließlich die Erkenntnis der Geisteswissenschaft, die das als etwas Konstituierte, in diesem Sinne, das Objektive behandelt. Darin findet sich die Erkenntnis der Welt, die wir durch das Bewußtsein und das Leben als Welt konstituiert haben. Dabei sagt Husserl, daß die Phänomenologen die intentionale und geschichtliche Welt in der Korrelation mit uns als Subjekte des Bewußtseins und des Lebens erkennen müssen.

Durch die Epoché sind wir von der wissenschaftlichen Einstellung in die natürliche bzw. lebensweltliche Einstellung eingetreten. Darin können wir zuerst die natürliche Welt bzw. die Lebenswelt und danach die Wissenschaft in bezug auf sie ontologisch betrachten. Wir können dabei begreifen, wie die Wissenschaft existiert. Aber wir müssen bald die Welt der Epoché unterziehen und dadurch in die phänomenologische Einstellung eintreten. Darin können wir zuerst das transzendente Ich entdecken und danach die Wissenschaft in bezug auf es phänomenologisch betrachten. Wir können dabei begreifen, wie uns die Wissenschaft als Seiende und als Wissenschaft bewußt ist. Husserl stellt sich, wie uns schon bekannt, die Phänomenologie nicht nur als die Wissenschaft von der Welt bzw. des Ich, sondern auch als die Wissenschaft von der Wissenschaft vor. Demnach müssen wir eigentlich die Wissenschaft ontologisch und phänomenologisch betrachten. Aber wir werden uns im Folgenden nicht mehr mit der Wissenschaft, sondern nur mit der Welt und dem Ich beschäftigen. Daher ziehen wir hier die Wissenschaft in Betracht. Aber es handelt sich dabei nicht darum, die Wissenschaft ontologisch und phänomenologisch zu erörtern, sondern nur darum, sie ontologisch kurz zu besichtigen. Daher betrachten wir nur, wie die Wissenschaft existiert.

Husserls Auffassung nach existiert die Wissenschaft erstens als eine Idee in der Unendlichkeit (vgl., Hua VI, 124, 218-331).²⁷ Sie hat einen bestimmten

²⁷Vgl., Hua VI, 323f: „Wissenschaft bezeichnet also die Idee einer Unendlichkeit von Aufgaben, von denen jederzeit eine Endlichkeit schon erledigt und als bleibende Geltung aufbewahrt. Diese

Zweck, mit der sie sich beschäftigt. Er bezieht sich aber nicht auf etwas Reales, d.h. Wirkliches und Relatives, sondern auf etwas Ideales, d.h. Geistiges und Absolutes.²⁸ Daher ist der Zweck der Wissenschaft nicht endlich zu erreichen, sondern nur unendlich zu erstreben. Nach Husserl besteht die Idee der Wissenschaft einerseits darin, die reine Theorie für die ideale Erkenntnis, d.h. endgültige und vollständige Erkenntnis darzustellen. Andererseits besteht sie darin, die wirkliche Welt ideal aufzuklären, und die praktische Welt ideal umzubilden. Indem die Wissenschaft die reine Theorie auf die wirkliche Welt verwendet, will sie die Welt endgültig und vollständig erkennen. Für das endgültige Erkennen versucht sie sich von allen relativen Meinungen und Erkenntnissen zu enthalten. Für das vollständige Erkennen versucht sie sich von allen sonderweltlichen und zeitweiligen Interesse zu befreien. Indem die Wissenschaft die reine Theorie auf die praktische Welt verwendet, will sie die Welt philosophisch neu gestalten. Dafür versucht sie unsere Einstellung von der natürlichen zur philosophischen zu wechseln. Sie kritisiert die natürliche Einstellung, im Vergleich mit der philosophischen. Dadurch will sie die philosophische Menschheit, die philosophische Kultur und die philosophische Geschichte gestalten (vgl., Hua VI, 329-336, Hua VII 15).

Dabei sagt Husserl zuerst, daß sich die Wissenschaft vor allem mit der reinen Theorie für die ideale Erkenntnis beschäftigt. Dadurch unterscheidet

bildet zugleich den Fond von Prämissen für einen unendlichen Aufgabenhorizont als Einheit einer allumgreifenden Aufgaben: Aber noch ein Wichtiges ist hier ergänzend zu bemerken. In der Wissenschaft bedeutet die Idealität der einzelnen Arbeitserzeugnisse, der Wahrheiten, nicht die bloße Wiederholbarkeit unter Identifikation des Sinnes und der Bewährung: die Idee der Wahrheit im Sinne der Wissenschaft setzt sich ab ... von der Wahrheit des vorwissenschaftlichen Lebens. Sie will unbedingte Wahrheit sein. Darin liegt eine Unendlichkeit, die jeder faktischen Bewährung und Wahrheit den Charakter einer nur relativen, einer bloßen Annäherung gibt, eben bezogen auf den unendlichen Horizont, in dem die Wahrheit an sich sozusagen als unendlich ferner Punkt gilt. Korrelativ liegt dann diese Unendlichkeit auch in dem im wissenschaftlichen Sinn „wirklich Seienden“, sowie abermals in der „Allgemein“-Gültigkeit für „jedermann“ als das Subjekt je zu leistender Begründungen; er ist nun nicht mehr jedermann in dem endlichen Sinne des vorwissenschaftlichen Lebens.“

²⁸Vgl., Böhm, R., Zum Begriff des Absoluten bei Husserl, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13 (1959), 214-242; Boer, T. de, Die Begriffe „absolut“ und „relativ“ bei Husserl. Versuch einer Analyse, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 27 (1973), 514-533.

Husserl die Idee der Wissenschaft von der Idee in der Praxis (vgl., Hua VI, 325, 338). In dieser finden sich freilich viele unendliche Ideen. Diese setzen aber die reine Theorie der Wissenschaft voraus. Als die unendlichen Ideen in der Praxis können wir uns z.B. die absolute Schönheit, die echte Menschheit, und die endgültige Moralität vorstellen. Für sie muß aber die Wissenschaft zuerst die Absolutheit, die Echtheit und die Endgültigkeit theoretisch begründen. Danach können wir nach der absoluten Schönheit, der echten Menschheit und der endgültigen Moralität praktisch suchen. Husserl sagt auch, daß sich die Wissenschaft mit dem Erkennen der wirklichen Welt beschäftigt. Dadurch unterscheidet Husserl die Idee der Wissenschaft von der Idee der Naturwissenschaft (vgl., ebd., 340, 358-362). Diese hat den Zweck der Wissenschaft zum erstenmal als eine unendliche Idee verstanden. Aber die Idee der Naturwissenschaft besteht darin, die ideale Welt wirklich herzustellen. Dagegen besteht die Idee der Wissenschaft darin, die wirkliche Welt ideal aufzuklären. Die Naturwissenschaft ist also eine ideale Praxis, die ideale d.h. exakte Welt mit der kunstvollen Technik d.h. Mathematik zu produzieren. Sie ist auch eine spezielle Idee, die sich auf die körperliche Natur beschränkt. Hingegen ist die Philosophie die einzige ideale Wissenschaft, die wirkliche Welt mit dem kunstlosen Methode, d.h. Bewußtsein ideal, d.h. endgültig und vollständig zu erkennen. Sie ist auch die einzige universelle Idee, die sich auf die allumfassende Welt öffnet (vgl., ebd., 329, 347).

Die Wissenschaft existiert zweitens als eine Totalität in ihrer Geschichte (vgl., XXIX, 403-412).²⁹ Sie hat einen geschichtlichen Ursprung, von dem sie

²⁹Vgl., Hua VII, 4: „Wissenschaft sind aus zwecktätiger Arbeit entsprungene Werkgebilde; Einheit eines Zweckes schafft in der rationalen Folge zugehöriger Zwecktätigkeiten Einheit der Ordnung. Jede Wissenschaft für sich bietet uns eine endlose Mannigfaltigkeit geistiger Gebilde, wir nennen sie Wahrheiten. Aber die Wahrheiten einer Wissenschaft sind nicht ein zusammenhangloser Haufen, so wie korrelativ das Tun des Wissenschaftlers nicht ein vereinzelt und planloses Suchen und Erzeugen von Wahrheiten ist. Alle einzelnen Erzeugungen stehen unter höheren leitenden Zweckideen, und zuletzt unter der obersten Zweckidee der Wissenschaft selbst. Wie damit der gestaltenden Arbeit die Regel vorgezeichnet ist, so nehmen auch alle einzelnen Wahrheiten eine systematische und d.i. eine ihnen aufgeprägte teleologische Gestalt an. In festen Ordnungen treten Einzelwahrheiten in Wahrheitsverbände niederer und höherer Zweckform; sie verbinden sich z.B. zu Schlüssen, Beweisen, Theorien, und zuoberst gehört zur ganzen

getragen worden ist. Er ist aber nichts, was im Laufe der Zeit verschwindet, sondern etwas, was sich darin immer weiter entfaltet. Daher ist die Wissenschaft keine bloße Ansammlung aller Wissenschaften, die in der Geschichte der Wissenschaft aufgetreten sind und auftreten werden. Sie ist vielmehr ihre systematische Einheit, die in der ursprünglichen Zweckidee der Wissenschaft gebunden sind. Nach Husserl ist die Wissenschaft zuerst als die Totalität der zwei Wissenschaften zu verstehen (vgl., Hua VII, 4f, 13f). Die eine heißt die reine Wissenschaft, die sich mit der Theorie für die ideale Erkenntnis und Methode beschäftigt. Die andere heißt die verwendete Wissenschaft, die sich mit der idealen Aufklärung und Umbildung der Welt und des Ich beschäftigt. Jene ist die Grundlage oder die Voraussetzung für diese. Demnach bezeichnet Husserl jene als die erste, hohe Wissenschaft und diese als die zweite, niedere Wissenschaft. Husserl nennt die Wissenschaft als Totalität, die aller Wissenschaft zugrunde liegt und diese zugleich umfaßt, nichts anderes als den Horizont. Die Wissenschaft ist auch als die Totalität aller Wissenschaften zu verstehen, die sich auf die Zweckidee der Wissenschaft beziehen. Husserl nennt die Wissenschaft als Totalität, die ihre Zweckidee unendlich erstrebt, nichts anderes als das Telos. Dieses ist freilich nicht nur das Telos der wahren Erkenntnis, sondern auch das Telos der wahren Menschheit, Kultur und Geschichte (vgl., Hua VI, 318-321).

Dabei betont Husserl einerseits, daß sich die Wissenschaftler auf sich selbst besinnen müssen (vgl., Hua XXIX, 401-403). Sie suchen nach der wahren, absoluten Erkenntnis. Die Methode dazu ist nichts anderes als die Wissenschaftler selbst, d.h. ihr eigenes Bewußtsein, ihre eigene Vernunft. Demnach müssen sie sich auf sich selbst besinnen und danach fragen, was das Wahre, das Absolute ist, ob es dieses gibt, oder worauf dieses beruht. Sie dürfen nicht mit dem scheinbaren, vorläufigen Wahren zufrieden sein. Sie dürfen nicht das Sein des Wahren selbstverständlich voraussetzen. Sie dürfen sich auch nicht auf das Sein ihrer selbst zweifellos verlassen. Sie dürfen also keine Unklarheit über das Wahre, über das Sein des Wahren und ihrer selbst zulassen. Sie müssen die Unklarheit von sich selbst, d.h. mit der Selbstverantwortung zur Klarheit bringen. Andererseits betont Husserl, daß sich die Wissenschaftler auf

Wissenschaft eine ideelle Alleinheit der Theorie, einer in der endlos fortstrebenden Wissenschaft sich endlos erweiternden und immer höher gestaltenden universalen Theorie.“

ihre Zweckidee besinnen müssen (vgl., ebd., 398-400).³⁰ Sie streben nach ihrer Zweckidee, aber diese ist nichts anderes als die Idee, die sie von ihren Vorfahren geerbt haben. Daher müssen sie sich auf den Ursprung ihrer Zweckidee und auf diese geschichtliche Entfaltung besinnen. Dabei müssen sie danach fragen, worin die Zweckidee besteht, ob und wie sie erfüllt werden kann. Sie dürfen weder nach der fraglos übernommenen Zweckidee noch nach der von ihnen neu gestellten streben. Sie dürfen auch weder auf die Möglichkeit der Wissenschaft noch auf diese Methode gewiß vertrauen. Sie müssen zunächst die Zweckidee der Wissenschaft als ein Telos begreifen. Danach müssen sie durch die geschichtliche Besinnung das Telos selbst und diese Möglichkeit und Methode einleuchtend verstehen.

Die Wissenschaft existiert drittens als eine Sonderwelt in der Welt (vgl., Hua VI, 123-138, 459- 467).³¹ Die Wissenschaft hat einen eigenen Ort, in dem sie

³⁰Vgl., Hua VI, 16: „Unsere erste historische Besinnung hat uns nicht nur die faktische Gegenwartslage und ihre Not als nüchterne Tatsache klargemacht, sie hat uns auch daran erinnert, daß wir als Philosophen nach der Zielstellung, die das Wort „Philosophie“ anzeigt, nach Begriffen, Problemen, nach Methoden, Erben der Vergangenheit sind. Es ist klar ..., daß es eingehender historischer und kritischer Rückbesinnungen bedarf, um vor allen Entscheidungen für ein radikales Selbstverständnis zu sorgen: durch Rückfrage nach dem, was ursprünglich und je als Philosophie gewollt und durch alle historisch miteinander kommunizierenden Philosophen und Philosophien hindurch fortgewollt war; dies aber unter kritischer Erwägung dessen, was in Zielstellung und Methode diejenige letzte Ursprungsechtheit erweist, welche, einmal erschaut, den Willen apodiktisch bezwingt.“

³¹Vgl., Hua VI, 460: „Die wissenschaftliche Welt ... und die in ihr beschlossene in wissenschaftlicher Wahrheit seiende ... gleich allen den Zweckwelten „gehört“ nun selbst zur Lebenswelt, so wie alle Menschen und menschlichen Gemeinschaften überhaupt und ihre menschlichen Zwecke, Einzel- und Gemeinschaftszwecke mit allen entsprechenden Werkgebilden zu ihr gehören. ... Jede jener „Welten“ hat ihre durch den Berufszweck bestimmte besondere Universalität, jede den unendlichen Horizont einer gewissen „Allheit“. Aber all diese Allheiten fügen sich der Welt ein, die alles Seiende und alle seienden Allheiten fügen sich der Welt ein, die alles Seiende und alle seienden Allheiten wie alle ihre Zwecke und bezweckenden Menschen und Menschheiten umspannt. All fügen sich ein und -- alle setzen sie voraus. Was besagt das? Und was für die Welt der „Philosophie“? Erwächst hier nicht eine notwendige und zugleich gefährliche Doppeldeutigkeit von der Welt, von Gebiet der Philosophie, als welches doch die volle und ganze Welt mit allem, was vorhin an Sonderwelten genannt worden ist, zum Thema haben soll; die von ihr erstrebe universale Theorie soll doch auch Theorie des menschheitlichen Daseins, der

sich befindet. Er ist aber nicht nur die naturale Welt, in der wir leben, sondern auch die geistige, die uns bewußt ist. Daher findet sich die Wissenschaft als ein besonderes Gebiet, das in der Welt besteht, und auch als ein besonderes Gegenüber, dem die Welt erscheint. Nach Husserl entwickelt sich die Wissenschaft bezüglich der Welt in einem Zirkel oder in einem Zickzack (vgl., Hua VI, 59). Die Welt ist für die Menschen vor allem vorgegeben. Danach ergibt sich das Interesse für die Welt und die Wissenschaftler. Während sie sich mit dem Erkennen der Welt berufsmäßig beschäftigen, entsteht die Wissenschaft. Danach strömt die Wissenschaft mit ihren Ergebnissen in die alltägliche Welt ein. Ihre Ergebnisse beeinflussen die Menschen in der alltäglichen Welt, und sie leben daher in neuer Weise. Daraus ergibt sich die neue Welt, und diese wird wiederum der Wissenschaft vorgegeben. Daraus entsteht die neue Wissenschaft, und diese strömt wiederum in die alltägliche Welt ein. Im Laufe des Lebens konstituiert die Wissenschaft einerseits sich selbst als die einheitliche Wissenschaft, indem sie sich mit all ihren Ergebnissen in die ihr vorgegebene Wissenschaft einfügt. Andererseits beteiligt sie sich an der Konstitution der einheitlichen Welt, indem sie sich mit all ihren Ergebnissen in die ihr vorgegebene alltägliche Welt einfügt. Demnach findet sie sich als die Sonderwelt, der die einheitliche Welt immer neu vorgegeben wird. Sie findet auch als die Sonderwelt, die sich in die alltägliche und in die wissenschaftliche Welt immer wieder einordnet.

Husserl sagt dabei zuerst, daß die Wissenschaft vor allem die Welt aufklären muß. Sie entsteht aus der Welt, d.h. diese hat ihre Entstehung motiviert. Sie entsteht auch als die Wissenschaft von der Welt, d.h. diese kann ihre Ergebnisse bestätigen. Die Welt ist also der Boden, in dem die Wissenschaft ihren Sinn finden kann, und auf dem sie ihre Ergebnisse begründen kann (vgl., Hua VI, 129, 462). Die Wissenschaft muß daher zuerst die Welt und danach sich selbst in bezug auf die Welt betrachten. Sie muß dabei fragen, was die Wissenschaft für die Welt bzw. für die Menschen bedeutet, und ob sie die Welt wahrhaft erkennt. Um sich selbst sinnvoll und evident zu machen, muß die Wissenschaft allererst die Welt aufklären. Husserl sagt auch, daß die Wissenschaft sich selbst

menschheitlichen Zwecke und Werke sein und sich sogar, da sie selbst ein Zweckgebilde von Menschen ist, thematisch umgreifen!“

aufklären muß. Sie fügt sich in die Welt ein, d.h. diese nimmt sie in sich auf. Sie ist auch die Wissenschaft von der universalen Welt, d.h. diese umfaßt sie. Die Welt ist also der Horizont, in den die Wissenschaft einströmt, und in dem sie sich findet (vgl., ebd., 115, 141, 466). Die Wissenschaft muß demnach die Welt in bezug auf die Wissenschaft betrachten. Sie muß dabei fragen, welche Rolle die Welt für die Wissenschaft spielt, in welcher Weise sie die Wissenschaft umfaßt. Um die Welt vollständig zu erkennen, muß die Wissenschaft sich selbst aufklären.

Nun ist uns klar geworden, wie die Wissenschaft existiert. Sie existiert zuerst als eine Idee in der Unendlichkeit. Sie sucht nach der idealen, d.h. endgültigen Erkenntnis, indem sie die reine Theorie für diese Erkenntnis darstellt. Sie sucht auch nach der idealen, d.h. vollständigen Erkenntnis der Welt, indem sie die reine Theorie für die wirkliche Welt verwendet. Sie sucht überdies nach der idealen, d.h. philosophischen Welt, indem sie die reine Theorie für die praktische Welt verwendet. Dabei sagt Husserl, daß sich die Wissenschaftler nicht nur für die ideale, theoretische Welt, sondern auch für die wirkliche, praktische interessieren müssen. Die Wissenschaft existiert auch als eine Totalität in der Geschichte der Wissenschaft. Sie ist zunächst als ein Horizont zu verstehen, der die reine Wissenschaft, die der verwendeten Wissenschaft zugrunde liegt, und diese zugleich umfaßt. Sie ist auch als ein Telos zu verstehen, in dem alle Wissenschaften nach ihrer Zweckidee systematisch zusammengehören. Dabei sagt Husserl, daß sich die Wissenschaftler auf sich selbst, d.h. auf die Methode der Wissenschaft und auf die Wissenschaft selbst, d.h. auf die Zweckidee der Wissenschaft besinnen müssen. Die Wissenschaft existiert zuletzt als eine Sonderwelt in der Welt. Sie ist ein besonderes Gegenüber, das die Welt erkennt und in dieser Weise aus ihr entsteht. Sie ist auch ein besonderes Gebiet, das sich in die Welt einfügt und in dieser Weise ihr gehört. Dabei sagt Husserl, daß die Wissenschaftler zuerst die Welt und danach die Wissenschaft in bezug auf die Welt aufklären müssen.

Wir können dabei auch erfassen, daß Husserl mit der Epoché von der Wissenschaft diese nicht von der Welt und von uns isolieren wollte. Er wollte vielmehr die Wissenschaft in bezug auf die beiden neu zum Thema machen. Dadurch wollte er die wissenschaftliche Welt und die alltägliche, die

Wissenschaftler und die alltäglichen Menschen zu einer idealen Einheit bringen.³² Dies bekundet sich im Folgenden: „ Sie beruht also auf einer willentlichen Epoché von aller natürlichen und damit auch höherstufigen, der Natürlichkeit dienenden Praxis im Rahmen ihres eigenen Berufsleben. Doch sei sogleich gesagt, daß damit noch von keiner endgültigen „Abschnürung“ des theoretischen Lebens vom praktischen die Rede ist, bzw. von einem Zerfallen des konkreten Lebens des Theoretikers in zwei zusammenhangslose sich durchsetzende Lebenskontinuitäten, was sozial gesprochen also die Bedeutung hätte des Entstehens zweier geistig zusammenhangsloser Kultursphären. Denn es ist noch eine dritte Form der universalen Einstellung möglich, ..., nämlich die im Übergang von theoretischer zu praktischer Einstellung sich vollziehende Synthesis der beiderseitigen Interessen, derart daß die in geschlossener Einheitlichkeit und unter Epoché von aller Praxis erwachsende Theoria (die universale Wissenschaft) dazu berufen wird (und in theoretischer Einsicht selbst ihren Beruf erweist), in einer neuen Weise der Menschheit, der in konkretem Dasein zunächst und immer auch natürlich lebenden, zu dienen“ (Hua VI, 328f).

Hier ist zu formulieren: Die Epoché von der Wissenschaft ist als der erste Schritt für die Epoché von der Welt zu verstehen. Sie führt uns von der wissenschaftlichen Einstellung in die natürliche bzw. lebensweltliche ein. Sie bedeutet dabei, alle objektive Erkenntnisse außer Geltung zu setzen. Ihnen gehört zuerst die Erkenntnis der Naturwissenschaft, die das Körperliche, in diesem Sinne, das Objektive angeht. Ihnen gehört auch die Erkenntnis der antiken Philosophie, die das Absolute, in diesem Sinne, das Objektive behandelt. Ihnen gehört zuletzt die Erkenntnis der Geisteswissenschaft, die das als etwas Konstituierte, in diesem Sinne, das Objektive betrifft. Die Wissenschaft existiert vor allem als eine Idee in der Unendlichkeit, die wir andauernd erstreben, aber nie wirklich erreichen können. Sie sucht einerseits nach der idealen, d.h. endgültigen Erkenntnis. Sie sucht andererseits nach der idealen, d.h. vollständigen Erkenntnis der Welt und auch nach der idealen, d.h. philosophischen Welt. Die Wissenschaft existiert auch als eine Totalität in ihrer Geschichte, in der alle einzelnen Wissenschaften nach ihrer Zweckidee systematisch zusammengehören. Die Wissenschaft existiert

³²Vgl., John D. Scanlon, The Epoché and Phenomenological Anthropology, in: *Research in Phenomenology II* (1972), 95-109.

überdies als eine Sonderwelt in der Welt, die aus ihr entsteht und in ihr besteht. Durch die Epoché von der Wissenschaft kommt diese in neuer Weise zum Thema, und ihr eigentümlicher Sinn kommt gleich zur Klarheit.

Die Epoché von der Wissenschaft betrifft die Wissenschaft, die sich ihr unterzieht, und gleich die Wissenschaftler, die sie vollziehen. Durch sie sind wir in die natürliche Welt und gleich in die natürliche Einstellung eingetreten. Wir müssen zuerst die beiden beachten, aber bald müssen wir sie der Epoché unterziehen. Dadurch können wir endlich in die Welt als Phänomen und in die phänomenologische Einstellung eintreten. Im Nächsten werden wir die Epoché von der Welt betrachten. Dabei werden wir beachten, wie sie die Welt und uns selbst betrifft.

2. Epoché von der Welt

Nach Husserl können wir die Epoché von der Welt mit einem Schlag vollziehen. Wir können sie aber auch in zwei Stufen vollziehen. Die erste Stufe heißt die Epoché von der Welt, die uns vorgegeben ist, und die uns bewußt ist. Sie führt uns von der Welt in uns selbst ein. Danach gehen wir in die Besinnung auf uns ein, aber wir sind noch in der natürlichen Einstellung. Die zweite Stufe heißt die Epoché vom Sein der Welt, das uns im Modus des Glaubens bewußt ist. Sie führt uns von den natürlichen Ich in die reinen und transzendentalen. Danach beginnen wir die Aufklärung des Seins der Welt bzw. des Ich, und wir sind endlich in der phänomenologischen Einstellung. Im Folgenden betrachten wir zuerst die Epoché von der Welt und danach die Epoché vom Sein der Welt. Dadurch können wir den Weg zur phänomenologischen Einstellung eindeutig verstehen. Bei der Epoché von der Welt beachten wir, was Husserl unter der Welt versteht, und warum wir sie der Epoché unterziehen müssen. Bei der Epoché vom Sein der Welt beachten wir, was Husserl mit dem Sein der Welt betont, und wie es uns in die phänomenologische Einstellung einleiten kann.

Wir sehen zuerst, was die Epoché von der Welt bedeutet. Husserl stellt sie folgenderweise dar: „Das ist nicht Enthaltung von irgendeiner besonderen Überzeugung, die ich Dinge betreffend habe, das ist nicht Absehen von etwas, das für mich „da“ ist, was mich sonst interessiert, aber davon Absehen ist

Hinwendung meiner Beschäftigung auf anderes, das jetzt seine Zeit hat und mich zu beanspruchen hat (Berufsthematik) oder zufällig meine Neugier beschäftigt. Es ist eine Enthaltung von der totalen Weltgeltung mit allen darin beschlossenen Geltungen, erfahrenden, erkennenden, von allen Interessen, von allen auf Weltliches bezogenen und zu beziehenden Akten, die als solche selbst zur geltenden Welt gehören würden. In der Welt habe ich nun „nichts zu suchen“, kein theoretisches oder praktisches Leben als Mensch in der Welt ist noch offen, keine Tatsachenerkenntnis, die als in der Welt liegende nur induktiv in die Horizonte eindringende sein könnte, keine im generellen Sinn erfahrende und denkende, auch keine ontologische Erkenntnis mit dem Sinn einer Wesenserkenntnis der Welt, ihrer notwendigen Form nach, ist jetzt möglich“ (Hua VI, 469, vgl., ebd., 147, 151, 153).

In der natürlichen Einstellung erfahren wir zunächst das, was für uns wirklich vorgegeben ist. Dieses erfahren wir schlicht, geradehin und nennen das Ganze des Vorgegebenen die Welt. Wir erfahren aber auch das, was für uns bewußt ist. Dieses erfahren wir fundiert, reflexiv und nennen das Ganze des Bewußten die Welt. Um in die phänomenologische Einstellung einzutreten, müssen wir uns allererst von der wirklichen Welt zur bewußten umstellen. Wir müssen uns von den empirisch, geradehin Lebenden, zu den geistig reflexiv Lebenden wechseln (vgl., Hua VI, 327, Hua VIII, 418).³³ Mit der Reflexion sagt Husserl zuerst, daß die Philosophie eine Art der Geisteswissenschaft ist, im Unterschied zur Naturwissenschaft (vgl., Hua IV, 369, 382, Hua VI, 305). Ihre Idee besteht ganz und gar darin, die Welt zu erkennen, die wir uns als Welt vorstellen und begreifen. Demnach muß sie sich nicht mit der wirklichen Welt, die an sich, in diesem Sinne, objektiv existiert, sondern mit der bewußten Welt beschäftigen, die für uns, in diesem Sinne, subjektiv erscheint. Husserl sagt damit auch, daß die Philosophie nicht nur die Welt sondern auch das Ich betrachten muß. Dieses ist die einzige Methode, die Welt bzw. . das Ich zu erkennen. Daher muß sie die beiden in einer Korrelation betrachten (vgl., Hua VI, 154-156, 161-163).

³³Vgl., Thomas Damast, Zum Problem einer Theorie der Reflexion bei Husserl, in: *Bewußtsein und Zeitlichkeit. Ein Problemschnitt durch die Philosophie der Neuzeit.* Hrsg. von Hubertus Busche/ George Heffernan/ Dieter Lohmar, Würzburg 1990, 199-212.

Durch die Reflexion sind wir ins Bewußtsein hineingekommen. Darin erfahren wir die Welt, die uns gegenüber steht, d.h. die uns erscheint. Für uns erscheinen vor allem die Dinge im weitesten Sinne des Wortes. Ihnen gehören die naturalen Dinge, z. B., der Baum, die Tasche, der Computer etc.. Ihnen gehören auch die Menschen, die miteinander kommunizieren und in dieser Weise gemeinsam leben. Ihnen gehören überdies die Menschengruppen, z.B. die Familie, die Berufswelt, der Staat etc. (vgl., Hua IV, 182, 193, 308, 311). Wir können dabei erfassen, daß jedes Ding den Körper bzw. das Körperliche und den Geist bzw. das Geistige hat. Jener erscheint für uns durch die sinnliche Anschauung, d.h. durch das Sehen, das Hören, das Tasten usw.. Dieser erscheint für uns durch die bewußtseinsmäßige Wahrnehmung, d.h. durch das Einsehen, das Verstehen, das Erkennen usw.. Wenn wir uns z. B. auf einen Computer beziehen, sehen wir nicht nur seinen Körper, sondern wir verstehen auch seine Bedeutung oder seinen Sinn. Wir verstehen, daß er ein Computer ist, und daß er zur Arbeit zu gebrauchen ist. In dieser Weise erscheint uns ein Computer körperlich und geistig. Dabei begreifen wir den Computer als das Ganze dessen, was wir uns in bezug auf ihn vorstellen können. Dasselbe gilt für die Menschen und für die Menschengruppen (vgl., Hua III/1, 58, EU, 55).

Wir können dabei auch einsehen, daß sich alle Dinge in der Welt finden. Sie erscheinen uns als die Dinge in der Welt und zeigen uns die Welt, die sie umfaßt. Demnach begreifen wir die Welt als das Ganze dessen, was für uns in bezug auf alle Dinge erscheint. Husserl hat die Welt zuerst in den Körper, die Natur und den Geist, die Kulturwelt gesondert.³⁴ Jenem gehört alles, was für uns anschauungsmäßig erscheint, und diesem gehört alles, was für uns wahrnehmungsmäßig erscheint. Danach hat Husserl den Geist der Welt einmal in die alltägliche Bedeutungsschicht und die wissenschaftliche gesondert.³⁵ Jener gehört alles, was für uns in der alltäglichen, praktischen Welt gilt, und dieser gehört alles, was für uns in der wissenschaftlichen, theoretischen Welt gilt. Husserl hat den Geist der Welt andermal in die subjektive Welt und die intersubjektive gesondert (vgl., Hua VI, 299, 307). Jener gehört alles, was für jemanden einzeln gilt, und dieser gehört alles, was für uns gemeinsam gilt. Bei

³⁴Vgl., Kapitel I im Abschnitt B des Teils I, 65-74.

³⁵Vgl., ebd., 13-21.

solchen Sonderungen betont Husserl, daß die Welt für uns nicht als das bloße Ganze aller Erscheinungen, sondern als diese synthetische Einheit, Totalität erscheint. Sie erscheint uns als die Einheit aller Dinge, aller Menschen und aller Sonderwelten. Sie erscheint uns auch als die Einheit der naturalen und der kulturellen Welt. Diese erscheint uns allerdings auch als die Einheit der alltäglichen und der wissenschaftlichen Welt und als die Einheit der subjektiven und der intersubjektiven Welt.

Dabei beachtet Husserl, daß die Welt für das Ich nicht so erscheint, wie sie ihm vorgegeben ist, sondern so, wie es sie erscheinen läßt. Sie erscheint daher nicht in der absoluten Identität, sondern in der relativen Wandlung. Die Welt erscheint also dem Ich abhängig davon wandelnd, wie es sich bewegt und wie es denkt (vgl., Hua III/1, 58, Hua IX, 63, 489, Hua XIII, 121). Die Welt, die das Ich in dieser Richtung sieht, ist anders als die Welt, die es in jener Richtung sieht. Die Welt, die es unter diesem Aspekt darstellt, ist anders als die Welt, die es unter jenem Aspekt darstellt. Die Welt erscheint dem Ich auch abhängig davon wandelnd, wann es sie sich darstellt (vgl., Hua III/1,123, Hua IV, 102, 325-327). Die Welt, die das Ich in diesem Zeitpunkt darstellt, ist anders als die Welt, die es in jenem Zeitpunkt darstellt. Die Welt erscheint dem Ich überdies abhängig davon wandelnd, wer es ist. Die Welt, die sich dieses Ich vorstellt, ist allerdings anders als die Welt, die sich jenes Ich vorstellt (vgl., Hua VI, 167, 188). Das bedeutet: Bei der Reflexion hat Husserl begriffen, daß die Welt das Korrelat des Ich ist. Daher wollte Husserl die Welt außer Betracht lassen und das Ich in Betracht ziehen. Genau gesagt wollte Husserl zuerst das Ich und danach die Welt in der Korrelation mit ihm betrachten.

Wir können nun verstehen, was die Epoché von der Welt bedeutet. Sie betrifft die Welt, die für uns vorgegeben ist, und auch die Welt, die für uns erscheint und gilt. Entsprechend betrifft sie auch das Ich, das die Welt geradehin, empirisch erfährt, und auch das Ich, das sie reflexiv, geistig erfährt. Hinsichtlich der Welt bedeutet sie, das Ganze des wirklich und bewußt Seienden außer Betracht und außer Geltung zu setzen. Dadurch ist die Welt nicht verschwunden. Sie ist nur eingeklammert, d.h. sie spielt für ihre phänomenologische Betrachtung keine Rolle. In der Einklammerung wartet die Welt, bis wir sie in der Korrelation mit dem Ich neu in Betracht ziehen und ihr

die neue Geltung geben. Hinsichtlich des Ich bedeutet die Epoché von der Welt, sich der Welt zu entziehen, und sich aller lebensweltlichen Geltungen zu enthalten. Dadurch hat das Ich die Welt nicht vergessen. Es hat die Welt nur willentlich zurückgehalten, d.h. es akzeptiert absichtlich keine Welt. In der Zurückhaltung will das Ich zuerst sein eigenes Ich und danach die Welt in der Korrelation mit ihm neu betrachten. Dadurch will das Ich ihm selbst und der Welt die neue Geltung geben. Das sagt: Die Epoché von der Welt führt uns dazu, sich von der Welt zu enthalten, und sich von den lebensweltlichen Geltungen zu befreien. Sie führt uns zugleich dazu, sich von der Welt zu sich selbst umzustellen, und sich vom Ich als Weltzuschauer zum Ich als Selbstbesinner zu ändern.

Wir betrachten von nun an, was die Epoché vom Sein der Welt bedeutet. Husserl stellt sie wie folgt dar: „Demnach bedarf es gegenüber dem ersten Ansatz der Epoché eines zweiten, bzw. einer bewußten Umgestaltung derselben durch Reduktion auf das absolute ego als das letztlich einzige Funktionszentrum aller Konstitution. Das bestimmt hinfort die ganze Methode der transzendentalen Phänomenologie. Vorweg ist die Welt, die immerfort in Seinsgewißheit und Selbstbewährung vorgegebene und zweifellose. Habe ich sie auch nicht als Boden „vorausgesetzt“, so ist sie für mich, das Ich im cogito, doch aus ständiger Selbstbewährung in Geltung, mit allem, was sie für mich ist, im einzelnen bald objektiv rechtmäßig, bald nicht, auch mit allen Wissenschaften, Künsten, mit allen sozialen, personalen Gestalten und Institutionen, soweit es eben die Welt ist, die mir die wirkliche ist. ... Aber es ist eben das große Problem, diese „Selbstverständlichkeit“ zu verstehen. Die Methode erfordert nun, daß das ego von seinem konkreten Weltphänomen aus systematisch zurückfragt und dabei sich selbst, das transzendente ego, in seiner Konkretion, in der Systematik seiner konstitutiven Schichten und seiner unsagbar verschlungenen Geltungsfundierungen kennen lernt. Das ego ist im Einsatz der Epoché apodiktisch gegeben, aber als „stumme Konkretion“ gegeben. Sie muß zur Auslegung, zur Aussprache gebracht werden, und zwar in systematischer, vom Weltphänomen aus zurückfragender intentionaler „Analyse“. In diesem systematischen Vorgehen gewinnt man zunächst die Korrelation der Welt und der

transzendentalen, in der Menschheit objektivierten Subjektivität“ (Hua VI, 190f, vgl., ebd., 153f, 179f, 182f).

Durch die Epoché von der Welt können wir auf die Selbstbesinnung eingehen. Dabei können wir begreifen, daß wir etwas als das Seiende bewußt haben (vgl., ebd., 160).³⁶ Alles, was uns vorgegeben ist, kommt uns in subjektiven relativen Erscheinungen, d.h. Phänomenen zustande. Trotzdem haben wir das bestimmte Bewußtsein vom Sein des Identischen. Wir haben vor allem das Bewußtsein vom Sein der Welt (vgl., ebd., 154f, 163-166).³⁷ Das Bewußtsein und die Erscheinung bestehen wesentlich in einer Korrelation. Daher können wir in jedem Moment ein Bewußtsein und eine Erscheinung haben. Dann können wir prinzipiell nur viele Bewußtsein und viele Erscheinungen haben. Trotzdem haben wir das Bewußtsein davon, daß die Welt ist, bzw. daß die Dinge sind. Demnach verstehen wir alle Erscheinungen als die Erscheinungen von der Welt. Wir können dabei auch verstehen, daß das Sein der Welt für uns einzeln und gemeinsam immer gilt. Das Bewußtsein und die Erscheinung sind sicher subjektiv, sofern sie auf den Subjekten beruhen. Diese sind wesentlich relativ, soweit sie sich im Laufe des Lebens verwandeln. Die Subjekte sind

³⁶Vgl., Hua VI, 154f: „ Es gilt insbesondere und vor allem, zu zeigen, daß sich dem Philosophierenden durch die Epoché eine neue Art des Erfahrens, des Denkens, des Theoretisierens eröffnet, in der er, über sein natürliches Sein und über die natürliche Welt gestellt, nichts von ihrem Sein und ihren objektiven Wahrheiten verliert, wie überhaupt nichts von den geistigen Erwerben seines Weltlebens und des ganzen historischen Gemeinschaftslebens, nur daß er es sich versagt ..., den ganzen natürlichen Vollzug seines Weltlebens fortzuführen, d.h. auf dem Boden der vorhandenen Welt Fragen, Seinsfragen, Wertfragen, praktische Fragen, Fragen für Sein oder Nichtsein, Wert-, Nützlich-, Schön-, Gutsein usw. zu stellen. Alle natürlichen Interessen sind ja außer Spiel gesetzt. Aber die Welt, genau so, wie sie früher für mich war und noch ist, als meine, unsere, menschheitliche, in den je subjektiven Weisen geltende, ist nicht verschwunden, nur daß sie während der konsequent durchgeführten Epoché im Blick steht rein als Korrelat der ihr Seinssinn gebenden Subjektivität, aus deren Gelten sie überhaupt „ist“.“

³⁷Vgl., ebd., 145: „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. Leben ist ständig In-weltgewißheit-leben. Wachleben ist, für die Welt wach sein, beständig und aktuell der Welt und seiner selbst als in der Welt lebend „bewußt“ sein, die Seinsgewißheit der Welt wirklich erleben, wirklich vollziehen.“

auch eigenartig, solange sie sich voneinander unterscheiden. Dann können wir prinzipiell nur viele subjektive und relative Bewußtsein von der Welt haben. Trotzdem haben wir ein bestimmtes, objektives Bewußtsein vom Sein der Welt, und zwar gilt es für uns alle und immer. Wir halten also alle subjektive, intersubjektive Meinungen und Erkenntnisse von der Welt für korrigierbar. Aber wir halten das Urteil über die Welt als Seiende für unkorrigierbar. Nun kommt zur Frage, wie uns das bestimmte Bewußtsein vom Sein der identischen Welt zustande kommen kann.

Wir haben auch das bestimmte Bewußtsein vom Sein des identischen Ich (vgl., Hua VI, 173-176, 183-190).³⁸ Ebenso wie die Welt kommt uns das Ich in mannigfaltigen Erscheinungen zustande. Dennoch hat jeder von uns ein bestimmtes Bewußtsein davon, daß sein identisches Ich ist. Er versteht daher, daß alle Erscheinungen und Geltungen auf ihm beruhen, und daß die Welt für ihn erscheint und gilt. Jeder von uns hat auch ein bestimmtes Bewußtsein davon, daß sein identisches Ich im Wandel existiert. Er versteht, daß er sich in der Wirklichkeit und im Bewußtsein bewegt, und daß er sich im Laufe seines Lebens verändert. Entsprechend versteht er, daß die Welt für ihn im Wandel erscheint, je nachdem wie er sich körperlich, geistig und zeitlich verwandelt. Er versteht also, in welcher Weise sein identisches Ich existiert, und in welcher Weise die Welt für ihn erscheint. Überdies hat jeder von uns ein bestimmtes Bewußtsein davon, daß sein identisches Ich als Ich existiert. Er versteht, daß er immer als ein eigenes Ich existiert, obwohl er sich ständig verwandelt. Entsprechend versteht er auch, daß die Welt für ihn als eine eigene Welt erscheint, obwohl sie für ihn wandelnd erscheint. Er versteht also, welches sein eigenes Ich ist, und welche seine eigene Welt ist.

³⁸Vgl., Hua VI, 174: „Vom Ich ist bei den hierbei geübten Betrachtungen neben bei selbstverständlich auch die Rede, aber es fordert schließlich sein Recht, zu einem eigenen und dann sehr umfassenden Thema zu werden, nämlich als der in seiner Weise identische Vollzieher aller Geltungen, als intendierende Ich, als das im Wandel der vielstufigen Erscheinungsweisen „durch sie hindurch“ auf den Einheitspol gerichtete, d.h. gerichtet auf das von ihm her erstrebte Ziel ..., das mehr oder minder deutlich und klar vorgemeinte, seiend-werdend von Phase zu Phase sich erfüllende -- seine Intention erfüllend.“

Nun kommt die Frage, wie uns das Bewußtsein vom Ich als Seienden und das vom Ich als Ich zustande kommen kann.

Wir haben sogar das Bewußtsein vom Sein des Wir (vgl., Hua VI, 185-187).³⁹ Jedes Ich sieht die anderen Menschen, die ihm erscheinen. Dabei sieht es eigentlich kein Wir. Dennoch hat es ein bestimmtes Bewußtsein davon, daß wir sind. Es versteht daher, daß die Welt nicht nur für sein Ich, sondern auch für uns erscheint. Jedes Ich kennt schon, daß es als ein eigenes Ich existiert. Daher unterscheidet es sich von den Dingen im allgemeinen Sinne, von den Tieren und den anderen Menschen. Aber jedes Ich kennt auch, daß die anderen Menschen existieren, ebenso wie es existiert. Daher versteht es sie als die anderen Ich, als die anderen Subjekte. Jedes Ich kennt auch, daß es mit den anderen Ich gemeinsam lebt. Daher versteht es sein Ich und die anderen als das Wir und die Welt als die gemeinsame Welt. Überdies kennt jedes Ich, daß sich das Wir und die gemeinsame Welt durch das gemeinsame Leben verwandeln, ebenso wie sich sein eigenes Ich und seine eigene Welt durch sein eigenes Leben verwandeln. Dennoch versteht es, daß das Wir als Wir und die Welt als Welt existiert. Nun kommt die Frage, wie uns das Bewußtsein vom Wir als Seiende und das vom Wir als Wir zustande kommen kann.

Husserl beachtet dabei, daß die Gewißheit des Seins der Welt uns des Ich bzw. des Wir keine wissenschaftliche, philosophische Erkenntnis ist.⁴⁰ Sie ist

³⁹Vgl., Hua VI, 186: „Denn die Notwendigkeit, jetzt haltzumachen und in Selbstbesinnung einzutreten, wird uns am schärfsten empfindlich durch die endlich einmal und unvermeidlich auftauchende Frage: Wer sind wir als die Sinn- und Geltungsleistung der universalen Konstitution vollziehenden Subjekte -- wir als die in Vergemeinschaftung die Welt als Polsystem, also als intentionales Gebilde des vergemeinschafteten Lebens Konstituierenden? Wir, kann das heißen „wir Menschen“, Menschen in dem natürlich-objektiven Sinn, also Realitäten der Welt? Aber sind die Realitäten nicht selbst „Phänomene“ und als solche selbst Gegenstandspole und Themen der Rückfrage nach den korrelativen Intentionalitäten, deren Pole sie sind, aus deren Fungieren sie ihren Seinssinn haben und gewonnen haben?“

⁴⁰Vgl., Hua VI, 168: „Die naive Selbstverständlichkeit, daß ein jeder die Dinge und die Welt überhaupt so sieht, wie sie für ihn aussehen, verdeckte, ..., einen großen Horizont von merkwürdigen Wahrheiten, die in ihrer Eigenheit und ihrem systematischen Zusammenhang nie in den Gesichtskreis der Philosophie traten. Nie erregte... die Korrelation von der Welt... und subjektiven Gegebenheitsweisen von ihr das philosophische Staunen, trotzdem sie sich schon in der vorsokratischen Philosophie und, aber nur als Motiv skeptischer Argumentation, in der

nur eine erfahrungsmäßige Tatsache. Wir erfahren ständig die Welt und das Ich. Dadurch ist uns ihr Sein ohne weiteres bewußt. Das Sein der Welt und des Ich ist aber ein gewisser Glauben, den wir im natürlichen Leben immer für wahr gehalten haben (vgl., Hua III/1, 60f, Hua VIII, 44-50). Durch die Erfahrung haben wir eigentlich viele verschiedene Tatsachen erlangt. Aber wir sind uns dadurch auch bewußt, daß sie bei der weiteren Erfahrung zu korrigieren sind. Daher nehmen wir sie nur als die kontingenten, präsumtiven Tatsachen an. Hingegen ist die Tatsache des Seins der Welt und des Ich bisher nie korrigiert. Sie hat uns nicht enttäuscht, und daher konnten wir sie nicht durchstreichen. Infolgedessen ist sie ein zweifelloser Glauben geworden, und dieser ist bisher nicht gebrochen. Das Sein der Welt und des Ich ist sogar eine selbstverständliche Voraussetzung, von der die objektiven Wissenschaft und Philosophie ausgehen (vgl., Hua VI, 112-116). Diese suchen freilich nach der wahrhaften Erkenntnis. Dafür müssen sie sich aller erfahrungsmäßigen Tatsachen enthalten und diese kritisch betrachten. Aber sie haben die Tatsache des Seins der Welt und des Ich nicht aufgehoben. Dadurch ist sie eine selbstverständliche Voraussetzung geworden, und diese ist bisher nicht betrachtet worden.

Husserl beachtet dabei auch, daß jedes Ich das transzendente Ich bzw. ego in sich trägt (vgl., Hua, 190, Hua III/1, 124).⁴¹ Husserl beschreibt es als das einzige und absolute Zentrum, das für alle Konstitution letztlich fungiert (vgl., Hua VI, 190).⁴² Dabei sagt Husserl zuerst, daß das transzendente Ich für

Sophistik vernehmlich meldet. Nie hat diese Korrelation ein eigenes philosophisches Interesse erregt, so daß sie zum Thema einer eigenen Wissenschaftlichkeit geworden wäre. Man blieb in der Selbstverständlichkeit verhaftet, daß jedes Ding für jedermann jeweils verschiedentlich aussieht.“

⁴¹Vgl., Kapitel II im Abschnitt A des Teils I, 43-47, vgl., Eley, L., Zum Begriff des Transzendenten. Eine kritische Studie zu Th. W. Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. -Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13 (1959), 351-357; Thomas Seebohm, Der Begriff „transzendental“ und sein Korrelatbegriff „transzendent“, in: ders., *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie*, Bonn 1962, 69-72.

⁴²Vgl., Hua VI, 187f: „Die Epoché schafft eine einzigartige philosophische Einsamkeit, die das methodische Grunderfordernis ist für eine wirklich radikale Philosophie. In dieser Einsamkeit bin ich nicht ein Einzelner, der aus irgendeinem, sei es auch theoretisch gerechtfertigten Eigensinn

nichts erscheint. Es fungiert für die Erscheinung des natürlichen Ich bzw. der natürlichen Welt. Aber es gibt nichts, was für die Erscheinung des transzendentalen Ich fungiert. Dieses ist das letztliche Ich, auf dem alle Erscheinungen beruhen. Husserl sagt auch, daß das transzendente Ich nicht relativ ist. Es sieht das natürliche Ich, das sich verwandelt und sich von den anderen natürlichen Ich unterscheidet. Aber es selbst verwandelt sich nicht und unterscheidet sich von keinem transzendentalen Ich. Es ist das absolute Ich, das ein für allemal und für jedermann identisch ist. Husserl sagt zuletzt, daß das transzendente Ich nichts konstituiert. Es beobachtet das natürliche Ich, das sich als Seiende und als Ich bzw. die Welt als Seiende und als Welt konstituiert. Aber es selbst konstituiert weder sich selbst noch das, was für sich erscheint. Es ist das einzige Ich, das alle Konstitutionen beobachtet. Das bedeutet: Bei der Selbstbesinnung hat Husserl eingesehen, daß das natürliche Ich das Korrelat des transzendentalen Ich ist. Husserl wollte daher das natürliche Ich enthüllen und das transzendente Ich entdecken. Danach wollte Husserl das natürliche Ich bzw. die natürliche Welt in der Korrelation mit dem transzendentalen Ich aufklären (vgl., Hua VI, 154-156, 161-163).⁴³

(oder aus Zufall, etwa als Schiffbrüchiger) sich aussondert aus der Gemeinschaft der Menschheit, der er sich aber auch dann noch zugehörig weiß. ... Das Ich, das ich in der Epoché erreiche, dasselbe, das in der kritischen Umdeutung und Verbesserung der Descartes'schen Konzeption das „ego“ wäre, heißt eigentlich nur durch Äquivokation „Ich“, obschon es eine wesensmäßige Äquivokation ist, da, wenn ich es reflektierend benenne, ich nicht anders sagen kann als: ich bin es, ich, der Epoché -Übende, ich, der die Welt, die mir jetzt nach Sein und Sosein geltende Welt, mit allen ihren Menschen, deren ich so völlig gewiß bin, als Phänomen befrage, also ich, der über allem natürlichen Dasein, das für mich Sinn hat, steht und der Ichpol bin des jeweils transzendentalen Lebens, worin zunächst Welt rein als Welt für mich Sinn hat: Ich, der ich, in voller Konkrektion genommen, all das umfasse.“

⁴³Vgl., Hua VI, 177: „ Innerhalb der Epoché steht es uns frei, konsequent unseren Blick ausschließlich auf diese Lebenswelt bzw. ihre apriorischen Wesensformen zu richten; andererseits, in entsprechenden Blickwendungen, auf ihre „Dinge“ bzw. Dingformen konstituierenden Korrelate: auf die Mannigfaltigkeiten von Gegebenheitsweisen und deren korrelative Wesensformen. Dann aber auch die in all dem fungierenden Subjekte und Subjektgemeinschaften, nach den ihnen zugehörigen ichlichen Wesensformen. Im Wechsel dieser ineinander fundierten partialen Einstellungen, wobei die auf die lebensweltlichen Phänomene als Ausgang, nämlich als

Wir können nun verstehen, was die Epoché vom Sein der Welt bedeutet. Sie betrifft die natürliche These, daß die Welt ist, bzw. daß das Ich ist, und das Ich, das an die These zweifellos glaubt. Hinsichtlich der These bedeutet sie, die These außer Spiel, außer Geltung zu setzen. Dadurch ist sie von der machtvollen, natürlichen These zur machtlosen, neutralen umgewertet. Während sie phänomenologisch betrachtet wird, muß sie daher in der Einklammerung bleiben, d.h. sie darf für uns keine Rolle spielen. Sie muß auch in der Neutralitätsmodifikation bleiben, d.h. sie darf für uns nicht gelten. Hinsichtlich des Ich bedeutet die Epoché vom Sein der Welt, den Glauben an dieses Sein oder das Urteil darüber aufzuheben, preiszugeben. Dadurch stellen wir uns nicht von den Gläubigen zu den Zweiflern oder zu den Negierenden um. Wir stellen uns vielmehr von den Urteilern zu den Nichturteilern, von den natürlichen Urteilern zu den reinen, neutralen Betrachtern um. Während wir das Sein der Welt phänomenologisch betrachten, müssen wir daher in der Reinheit bleiben, d.h. wir müssen den Glauben an es willentlich, absichtlich zurückhalten. Wir müssen auch in der Neutralität bleiben, d.h. wir müssen das Sein der Welt zu keinem Urteil bringen.

Die Epoché vom Sein der Welt führt uns dazu, sich vom Glauben ans Sein der Welt oder vom Urteil darüber zu enthalten, zu befreien. Dadurch sind wir die reinen Ich geworden. Sie führt uns zugleich dazu, sich vom natürlichen Selbstbesinner zum neutralen Betrachter umzustellen. Dadurch sind wir die transzendentalen Ich geworden. Wir sind von den natürlichen Ich im weiteren Sinne in die reinen und transzendentalen Ich bzw. ego hineingekommen. Dieses ist für uns alle von vornherein vorgegeben. Aber es ist für uns in der natürlichen, lebensweltlichen Einstellung tief verborgen. Um es zu entdecken, haben wir uns daher vielmals umgestellt.⁴⁴ Wir haben uns zunächst von der

transzendentaler Leitfaden für die höherstufigen Korrelateinstellungen zu dienen hat, verwirklicht sich die universale Forschungsaufgabe der transzendentalen Reduktion.“

⁴⁴Vgl., Eugen Fink, Reflexionen zu Husserls phänomenologischer Reduktion, in: *Tijdschrift voor Philosophie* 33 (1971), 540-558; Jan Patocka, Epoché und Reduktion. Einige Bemerkungen, in: *bewußt sein. Gerhard Funke zu eigen*. Hrsg. von Alexius J. Bucher/ Hermann Drüe/ Thomas M. Seebohm, Bonn 1975, 76-85; Hans-Joachim Pieper, Epoché und Reduktion: Kritische Demontage, in: ders., *Anschauung als operativer Begriff*, Hamburg 1993, 63-131; Richard Schmitt, Husserl's transcendental-phenomenological reduction, in: *Philosophy and Phenomenological Research* XX

wissenschaftlichen zur natürlichen, wirklichen Welt und von dieser zur bewußten Welt umgestellt. Danach haben wir uns von der Welt zu uns selbst, zu den natürlichen Ich und von diesen zu den reinen und transzendentalen umgestellt. Nun erscheinen für uns nicht nur die Welt als das Phänomen, sondern auch das Ich als das Phänomen. Um die beiden aufzuklären, müssen wir uns auf sie zurückbeziehen. Wir müssen uns auf das Ich beziehen, das für das transzendente Ich erscheint, und weiter auf die Welt beziehen, die für das natürliche Ich erscheint.

Durch die Epoché vom Sein der Welt sind wir endlich in die phänomenologische Einstellung eingetreten und die reinen und transzendentalen Ich geworden. Wir haben nun das Ich als Phänomen und die Welt als Phänomen vor den Augen. Wir müssen die beiden zum Thema machen und zur Aufklärung bringen. Die beiden bestehen wesentlich in einer Korrelation. Demnach müssen wir sie zugleich in Betracht ziehen. Dies ist aber eine sehr große Aufgabe. Daher werden wir im nächsten Abschnitt nur die Welt als Phänomen in Betracht ziehen. Dafür müssen wir aber vorher verstehen, was das Phänomen bei Husserl bedeutet, und wie wir es betrachten müssen. Nun betrachten wir daher das Ich als Phänomen. Es handelt sich dabei aber nicht darum, das Ich als Phänomen ausführlich zu erörtern, sondern nur darum, es kurz zu beobachten. Wir versuchen demnach nur auf die Fragen zu antworten, die wir uns bei der Selbstbesinnung gestellt haben. Die erste Frage lautet, wie für uns das Bewußtsein vom Sein des identischen Ich und der identischen Welt zustande kommen kann, obwohl sich die beiden in den einzelnen Erscheinungen zeigen. Die zweite Frage lautet, wie für uns das Bewußtsein vom Ich als Ich und von der Welt als Welt zustande kommen kann, obwohl sich die beiden in den zeitlichen Wandlungen darstellen.

Bei der Betrachtung des Ich als Phänomen beachtet Husserl erstens, daß das Ich das Bewußtsein hat, das ihm von vornherein vorgegeben ist (vgl., Hua VI, 154, 174-176). Husserls Auffassung nach hat das Bewußtsein zuerst die Disposition, etwas zu intendieren. Daher erscheint ihm etwas. Das

No.2 (1959), 238-245; Joseph J. Kockelmans, Phenomenologico-psychological and transcendental reductions in Husserl's 'Crisis', in: *Analecta Husserliana II* (1972), 78-89; John J. Drummond, Husserl on the ways to the performance of the reduction, in: *Man and World* 8 (1975), 47-69.

Bewußtsein hat auch die Disposition, über viele Erscheinungen hinaus ein Identisches zu antizipieren. Es intendiert viele Erscheinungen und zugleich ein Identisches. Demnach versteht es die Erscheinungen als die Erscheinungen von einem Identischen und dieses als das die Erscheinungen Transzendierende. Das Bewußtsein hat zuletzt die Disposition, durch viele Erscheinungen hindurch ein Identisches zu apperzipieren. Daher begreift es die Erscheinungen als die Erscheinungen in einem Identischen und dieses als das die Erscheinungen Umfassende. Das besagt: Das Bewußtsein besteht in der Korrelation der Erscheinung, d.h. des Phänomens. Es bezieht sich auf viele einzelne Phänomene und gleichzeitig ein identisches Phänomen. Dieses ist eigentlich das Phänomen des Horizontes, auf den viele einzelne Phänomene über sich hinaus verweisen, und in dem sie gleich zusammengehören. Aber das Bewußtsein begreift den Horizont als das Seiende. Daraus ergibt sich das Bewußtsein vom Sein der identischen Welt und des identischen Ich.⁴⁵

Husserl beachtet zweitens, daß das Ich die Subjektivität hat, die ihm im Laufe seines Lebens zugewachsen ist (vgl., Hua VI, 155f, 167, 180). Husserls Ansicht nach bezieht sich das Ich einerseits auf sein Ich und andererseits auf die Welt. Dabei begreift es die Einheit dessen, was es von seinem Ich bewußt hat, als das Ich. Dieses ist sein eigenes Ich, das für es allein gilt. Entsprechend begreift das Ich die Einheit dessen, was es von der Welt bewußt hat, als die Welt. Diese ist seine eigene Welt, das für es allein gilt.

⁴⁵Vgl., Hua VI, 187: „Sind aber die transzendentalen Subjekte, d.i. die für die Weltkonstitution fungierenden, die Menschen? Die Epoché hat sie doch zu „Phänomen“ gemacht, so daß der Philosoph in der Epoché weder sich noch die Anderen naiv- geradehin als Menschen in Geltung hat, sondern eben nur als „Phänomene“, als Pole der transzendentalen Rückfragen. Offenbar kommt hier, in der radikalen Konsequenz der Epoché, jedes Ich rein nur als Ichpol seiner Akte und Habitualitäten und Vermögen in Betracht, von da aus als „durch“ seine Erscheinungen, seine Gegebenheitsweisen hindurch auf das Erscheinende in Seinsgewißheit gerichtet, auf den jeweiligen Gegenstandspol und seinen Polhorizont: die Welt. Zu all dem gehören dann weitere Rückfragen in allen diesen Reflexionsrichtungen. Konkret ist jedes Ich nicht bloß Ichpol sondern Ich in allen seinen Leistungen und Leistungserwerben, mitgerechnet die als seiend und soseiend geltende Welt. Aber in der Epoché und im reinen Blick auf den fungierenden Ichpol und von da auf das konkrete Ganze des Lebens und seiner intentionalen Zwischen- und Endgebilde zeigt sich eo ipso nichts Menschliches, nicht Seele und Seelenleben, nicht reale psychophysische Menschen -- all das gehört ins „Phänomen“, in die Welt als konstituierten Pol.“

Dabei begreift das Ich auch sein eigenes Ich und seine eigene Welt in einer Einheit. Diese nennt Husserl die Subjektivität oder die subjektive Menschheit. Nach der Subjektivität bezieht sich das Ich neu auf sein Ich und auf die Welt. Das, was es von den beiden neu bewußt hat, bezieht sich auf sein eigenes Ich und auf seine eigene Welt zurück. Das Ich konstituiert dabei sich selbst als Ich und die Welt als Welt neu. Daraus ergibt sich auch die neue Subjektivität. Das heißt: Die Subjektivität muß in der Korrelation des eigenen Ich und der eigenen Welt verstanden werden. Sie bezieht sich auf die beiden, und daher erscheint für sie die beiden. Die Subjektivität muß auch in bezug auf das eigene Leben des Ich betrachtet werden. Sie ist der Horizont, aus dem allen zeitweiligen Ich und Welten entstehen, und auf den sie sich zurückbeziehen. Das Ich versteht den Horizont bezüglich seiner selbst als sein eigenes Ich und bezüglich der Welt als seine eigene Welt. Daraus ergibt sich das Bewußtsein vom Ich als Ich und der Welt als Welt zustande.⁴⁶

Husserl beachtet drittens, daß das Ich die Intersubjektivität hat, die ihm im Laufe des gemeinsamen Lebens mit den anderen Ich zugewachsen ist (vgl., Hua VI, 166, 171, 186-190). Husserls Einsicht nach versteht das Ich die anderen Menschen als die anderen Ich und ihre Welten als die anderen Welten, ebenso wie es sich als das eigene Ich und seine Welt als die eigene Welt versteht. Daher versteht das Ich die Einheit dessen, was es von seinem Ich und von den anderen bewußt hat, als das Wir. Dieses ist ein gemeinsames Ich, das für alle Ich gilt. Das Ich begreift auch die Einheit dessen, was es von seiner Welt und von den anderen bewußt hat, als die Welt. Diese ist eine gemeinsame Welt, die für alle Ich gilt. Das Ich begreift auch das Wir und die gemeinsame Welt in einer Einheit. Diese nennt Husserl die Intersubjektivität oder die intersubjektive Menschheit. Also findet sich das Ich sich selbst nicht nur als ein eigenes Ich, sondern auch als ein Ich vom Wir. Demnach weiß es, daß die gemeinsame Welt

⁴⁶Vgl., Hua VI, 184: „Die Epoché, indem sie uns die Einstellung über der mit zur Welt gehörigen Subjekt-Objekt-Korrelation gab und damit die Einstellung auf die transzendente Subjekt-Objekt-Korrelation, führt uns ja dahin, selbstbesinnlich zu erkennen: daß die Welt, die für uns ist, nach Sosein und Sein unsere Welt ist, ganz und gar aus unserem intentionalen Leben ihren Seinssinn schöpft, in einer aufweisbaren apriorischen Typik von Leistungen -- einer aufweisbaren, und nicht argumentativ konstruierten oder in einem mythischen Denken erdachten.“

seiner eigenen Welt und die Intersubjektivität seiner eigenen Subjektivität zugrunde liegen. Es weißt auch, daß es durch sein Leben nicht nur sich selbst bzw. seine Welt und seine Subjektivität verwandelt, sondern es sich dadurch auch an der Verwandlung des Wir bzw. der gemeinsamen Welt und der Intersubjektivität beteiligt. Das sagt: Die Intersubjektivität muß in der Korrelation des Wir und der gemeinsamen Welt verstanden werden. Sie muß auch in bezug auf unser ganzes Leben betrachtet werden. Sie ist der Horizont, der allen zeitweiligen Wir und Welten zugrunde liegt und sie gleich umfaßt.

Wir können hier darauf antworten, wie das Ich das Bewußtsein vom Sein des identischen Ich und der identischen Welt hat, und wie das Ich das Bewußtsein vom Ich als Ich und von der Welt als Welt hat. Die Antwort auf die erste Frage lautet, weil das Ich den Horizont als das Seiende versteht. Das Ich sieht die wechselnden Erscheinungen, die ihm nach der Intention zustande kommen. Es sieht dabei auch die identische Erscheinung, die ihm vermöge der Antizipation und der Apperzeption zustande kommt. Die identische Erscheinung ist eigentlich die Erscheinung des Horizontes, auf den die wechselnden Erscheinungen über sich hinaus verweisen, und in dem sie gleich zusammengehören. Aber das Ich versteht den Horizont als das Seiende. Daher kommt ihm das Bewußtsein vom Sein des identischen Ich und der identischen Welt und darunter den allen identischen Dinge im weitesten Sinne des Wortes zustande. Die Antwort auf die zweite Frage lautet, weil das Ich den Horizont als etwas versteht. Das Ich sieht im Laufe seines Lebens die wandelnden Erscheinungen von seiner Subjektivität und diese identische Erscheinung. Diese ist freilich die Erscheinung des Horizontes, der seinem Leben zugrunde liegt und dieses umfaßt. Aber das Ich begreift den Horizont bezüglich des Ich als sein eigenes Ich und bezüglich der Welt als seine eigene Welt. Daher kommt ihm das Bewußtsein vom Ich als Ich und von der Welt als Welt zustande. Dasselbe gilt für das Bewußtsein von der Intersubjektivität bezüglich des Wir und der gemeinsamen Welt.

Wir können dabei auch einigermaßen verstehen, was die Welt als Phänomen bedeutet, und wie wir sie betrachten müssen. Sie ist das Korrelat des Bewußtseins und auch das der Subjektivität bzw. der Intersubjektivität. Demnach müssen wir sie in der Korrelation mit den beiden betrachten. Genaugenommen

müssen wir dabei uns selbst, die Subjekte des Bewußtseins und der Subjektivität beachten. Dies bestätigt sich im Folgenden: „ Die transzendente Epoché ist also diejenige totale Umstellung des Ich als ständig in seinem Aktleben lebenden, in welcher das Ich des geradehin auf dem Weltboden Lebens einen neuen Lebenswillen faßt, anstatt aufgrund dessen, was es schon in sich als seinen Willensbestand in seine Habe aufgenommen hat, und so auf dem Grunde längst erworbener Habe weiter Haben und neue Haben zu wollen, weitere Tätigkeit, neue Habe schaffend, handelnd sein zu wollen, vielmehr den Willen, sich selbst in seinem ganzen bisherigen und von da als künftig vorgezeichneten Sein (seiner ganzen Weise bisheriger Willentlichkeit und Haben) kennenzulernen: gegenüber dem mich in gewöhnlichen Sinn von Ich als menschliche Person kennenlernen wollen, das den Horizont Welt als seiend geltende Welt als Boden hat, steht das transzendente mich Kennenlernen, mich, das letztlich und wahrhaft konkrete ego. Das menschliche Kennenlernen ist selbst Vorkommnis der Welt -- in seinem Sein, diesem als menschliche Aktivität Sein, ein sehr entferntes Geltungsergebnis, eine Teilhabe in der Welthabe, deren schöpferisches Geltungssystem zu enthüllen die transzendente Aufgabe ist“ (Hua VI, 472).

Mit dem Betrachten ist zusammenzufassen: Die Epoché von der Welt bedeutet, das Ganze des Seienden außer Aktion und außer Geltung zu setzen. Ihm gehören das wirklich Seiende und auch das bewußt Seiende. Durch sie ist die Welt in die Einklammerung gesetzt, d.h. sie spielt für uns keine Rolle und hat keine Geltung. Durch sie sind wir in die Zurückhaltung gekommen, d.h. wir akzeptieren willentlich keine Welt. Dabei betont Husserl, daß die Welt das Korrelat des Ich ist. Demnach müssen wir zuerst das Ich und danach die Welt in der Korrelation mit ihm betrachten. Die Epoché vom Sein der Welt bedeutet, das Urteil über die Welt als Seiende außer Aktion und außer Geltung zu setzen. Es bezieht sich auf das Sein der Welt und auch auf das Sein des Ich bzw. des Wir. Durch sie ist das Sein der Welt in die Neutralitätsmodifikation gesetzt, d.h. es besteht in keiner Urteilsmodifikation des Glaubens, des Zweifels und der Verneinung. Durch sie sind wir in die Reinheit gekommen, d.h. wir haben weder die natürliche Erkenntnis noch die phänomenologische. Husserl betont dabei, daß das natürliche Ich das Korrelat des transzendentalen Ich ist. Demnach müssen wir zuerst das transzendente Ich entdecken und danach das natürliche Ich bzw.

die natürliche Welt in der Korrelation mit ihm aufklären. Wir können dabei begreifen, daß das Ich und die Welt das Korrelat des Bewußtseins sind, das die beiden als Seiende konstituiert. Wir können auch begreifen, daß das Ich und die Welt das Korrelat der Subjektivität sind, die das Ich als Ich und die Welt als Welt konstituiert.

Durch die Epoché vom Sein der Welt sind wir in die phänomenologische Einstellung eingetreten und die reinen und transzendentalen Ich geworden. Im nächsten Abschnitt werden wir zuerst die phänomenologische Einstellung in bezug auf die Welt und das Leben betrachten. Dabei können wir verstehen, wie wir uns in der phänomenologischen Einstellung zur Welt verhalten und in der Welt leben. Danach werden wir die Welt als Phänomen in bezug auf das Bewußtsein und die Subjektivität betrachten. Dabei können wir begreifen, wie wir die Welt als Seiende und als Welt konstituieren.

B. Phänomenologische Einstellung und Welt in der phänomenologischen Einstellung

Wir können schon verstehen, was die phänomenologische Einstellung bedeutet. Sie ist einerseits die Einstellung, in der wir die Welt bzw. uns selbst philosophisch betrachten können. In dieser Hinsicht ist sie als die Einstellung des philosophischen Ich zur Welt zu begreifen. Die phänomenologische Einstellung ist andererseits die Einstellung, in der wir die Welt phänomenologisch betrachten können. In dieser Hinsicht ist sie als die Einstellung des transzendentalen Ich zur Welt als Phänomen zu begreifen. Husserls Ansicht nach müssen wir als philosophische Ich die Welt beachten, in der wir leben. Dafür müssen wir uns von den Objekten im weitesten Sinne des Wortes zur Welt umstellen. Wir müssen auch für die Welt leben, in der wir alle glücklich leben können. Dafür müssen wir die natürliche Lebensweise zur philosophischen umbilden. Als transzendentale Ich müssen wir die Welt beachten, die uns erscheint oder bewußt ist. Dafür müssen wir von der Welt auf uns selbst reflektieren. Wir müssen auch die Welt rein und neutral betrachten. Dafür müssen wir von der bewußten Welt auf das reine und transzendente ego reduzieren.

Die Welt in der phänomenologischen Einstellung läßt sich als die Welt auffassen, die für das transzendentale Ich erscheint oder bewußt ist. Sie ist einerseits die Welt, die uns mittels des Bewußtseins erscheint. In diesem Sinne ist sie als das Korrelat des transzendentalen Bewußtseins zu verstehen. Sie ist andererseits die Welt, die uns gemäß der Subjektivität erscheint. In diesem Sinne ist sie als das Korrelat der transzendentalen Subjektivität zu verstehen. Husserls Auffassung nach müssen wir die Welt als Korrelat des transzendentalen Bewußtseins statisch, formal betrachten (vgl., Hua XI, 336-345, Hua XV, 812-627). Wir müssen dabei aufklären, wie uns die identische Welt bewußt sein kann, die alle Objekte im Raum beinhaltet. Dafür müssen wir beachten, wie uns die Objekte und die Räumlichkeit bewußt sein können. Demgegenüber müssen wir die Welt als Korrelat der transzendentalen Subjektivität genetisch, teleologisch betrachten. Wir müssen dabei aufklären, wie uns die Welt im identischen Sinne bewußt sein kann, der für jedermann und ein für allemal gilt

und gelten kann. Dafür müssen wir beobachten, wie uns der Fremde und die Zeit bewußt sein können.

Wir beschäftigen uns im Folgenden mit der phänomenologischen Einstellung und mit der Welt in ihr. Es handelt sich bei uns aber nicht darum, den großen Umfang der beiden ausführlich zu erörtern, sondern darum, den grundlegenden Gedanken Husserls über sie eingängig zu klären. Wir betrachten im Kapitel I die phänomenologische Einstellung in Hinsicht auf das philosophische Ich und das transzendente. Dabei beobachten wir, wie sich das philosophische Ich zur Welt einstellt und in ihr lebt. Wir beobachten auch, wie sich das transzendente Ich zur Welt als Phänomen einstellt und sie erkennt. Im Kapitel II betrachten wir die Welt in der phänomenologischen Einstellung in bezug auf das transzendente Bewußtsein und die transzendente Subjektivität. Dabei beachten wir, wie uns das identische Sein der Welt und zwar im identischen Sinne bewußt sein kann.

Kapitel I: Phänomenologische Einstellung

1. Einstellung des philosophischen Ich zur Welt

Um die Einstellung des philosophischen Ich zur Welt zu begreifen, müssen wir vorerst den Begriff der Welt und die Idee der Philosophie klar verstehen. Nach dem Betrachten hat Husserl die Welt als die natürliche Welt, als die Umwelt, und auch als die Lebenswelt bezeichnet und dabei den Begriff der Welt erweitert. Er hat auch die Idee der Philosophie von den antiken Philosophen übernommen und sie neu zu restituieren versucht. Wir haben bereits den Begriff der Welt und die Idee der Philosophie im allgemeinen betrachtet. Daher beschränken wir uns im Folgenden darauf, den Begriff der Lebenswelt und die Idee der Ethik bei Husserl darzulegen. Wir sehen zuerst, was die Lebenswelt bedeutet. Dabei können wir begreifen, wie wir in der Welt leben, und wie die Welt mit dem Leben verbunden ist. Dann sehen wir, worin die Idee der Ethik liegt. Dabei können wir verstehen, was das philosophische bzw. ethische Leben bedeutet, und wie wir philosophisch leben können. Wir sehen schließlich, was das

philosophische Ich bedeutet. Dabei können wir einsehen, wie sich das philosophische Ich zur Welt einstellt, und wie es in ihr lebt oder leben muß.

Wir beginnen mit dem Begriff der Lebenswelt bei Husserl. Um ihn klar zu verstehen, erinnern wir uns daran, wie Husserl die Welt beschrieben hat. Er hat sie zuerst als die natürliche Welt beschrieben. Sie ist die Welt, die da ist, und deren Sein wir natürlich annehmen. Sie enthält alles, was da ist und sein kann. Mit ihr zeigt Husserl, daß wir alltäglich nicht auf die Welt achten, aber auf ihre Existenz selbstverständlich vertrauen. Husserl beschreibt die Welt dann als die Umwelt. Sie ist die Welt, die uns umgibt, und in der wir uns finden. Sie enthält alles, worauf wir uns beziehen können, und was wir bewußt haben können. Sie beinhaltet die Natur, auf die wir uns real beziehen, und die Kulturwelt, auf die wir uns intentional beziehen. Sie beinhaltet auch die wirkliche Welt, auf die wir uns schlechthin beziehen, und die bewußte Welt, auf die wir uns reflexiv beziehen. Mit ihr zeigt Husserl, daß wir uns auf die Welt intentional beziehen und sie daher bezüglich des Bewußtseins betrachten müssen. Husserl beschreibt die Welt zuletzt als die Lebenswelt. Sie ist die Welt, in der wir leben, und die wir durch das Leben konstituieren. Sie enthält alles, was wir im Leben erfahren können, und was wir durch das Leben erschaffen können. Sie umfaßt den materiellen Inhalt, den die Welt in sich trägt, und den subjektiven Sinn, den wir ihr geben. Sie umfaßt auch die reale Welt, in der wir wirklich bestehen, und die ideale Welt, die wir eventuell gestalten können. Mit ihr zeigt Husserl, daß wir uns zur Welt lebendig verhalten und sie daher bezüglich des Lebens betrachten müssen.

Die Lebenswelt bedeutet vor allem die Welt, in der wir leben. Sie ist, genau gesagt, die Welt, in der wir alle geschichtlich zusammenleben und in dieser Weise zusammengehören (vgl., Hua VI, 166, 307f). Wir leben in der Welt nicht allein, sondern wir kontaktieren miteinander. Dieser Kontakt bringt die untrennbare Verbundenheit mit sich. Jeder von uns lebt in seiner eigenen Umgebung und trifft dabei die anderen Menschen bzw. Personen in den anderen Umgebungen und Generationen. Er bezieht sich dadurch direkt oder indirekt auf die Zeitgenossen und gehört mit ihnen in der gegenwärtigen Welt zusammen. Er bezieht sich auch auf die Vorgänger und die Nachfolger und gehört mit ihnen in der geschichtlichen Welt zusammen. In dieser Weise beziehen wir uns alle

aufeinander und leben in der einen gemeinsamen Welt zusammen. Husserl zeigt damit, daß jeder von uns sein eigenes Leben führt und sich zugleich an unserem gemeinsamen Leben beteiligt. Er darf daher nicht nur an sich, an sein Leben und an seine Umgebung denken. Er muß auch an uns, an unser Leben und an unsere Welt denken. Er muß die Beziehung zwischen dem eigenen Leben und dem gemeinsamen einsehen und die beiden koordinieren. Er darf also nicht vergessen, daß er das Subjekt für sein eigenes Leben und auch das Mitglied für unser gemeinsames Leben und der Zeitgenosse für unser geschichtliches ist.

Die Lebenswelt bedeutet überdies die Welt, die wir durch das Leben konstituieren (vgl., Hua VI, 168, 172, 186, Hua XXIX, 77-80). Sie ist die Welt, die wir durch das Leben immer neu konstituieren und in dieser Weise verändern. Wir leben nicht nur in der Welt, sondern wir verhalten uns auch zu ihr. Dieses Verhältnis bringt die gegenseitige Wirkung mit sich. Wir entfalten einerseits uns selbst in der Welt. Dabei geben wir der Welt etwas Geistiges, Subjektives. Wir bilden dadurch die Welt von der materiellen Natur zur subjektiven Lebenswelt um. Andererseits erleben wir die Welt. Dabei nehmen wir etwas Weltliches in uns auf. Wir bilden dadurch uns selbst von den geistigen Subjekten zu den weltlichen um. In dieser Weise konstituieren wir uns selbst und die Welt immer neu. Husserl betont dabei, daß wir das Leben willentlich führen und dadurch uns selbst und die Welt sinnvoll konstituieren müssen. Das Leben bedeutet nicht nur, sich in der Welt zu entfalten und die Welt in sich aufzunehmen. Es bedeutet auch, die beiden aufgrund ihrer Vorgegebenheit neu zu konstituieren. Daher müssen wir zuerst uns selbst als die Subjekte für diese doppelte Konstitution begreifen. Wir müssen uns dann entschließen, das Leben nach dem freien Willen zu führen, in der Unabhängigkeit vom vorgegebenen Zustand der Welt und unserer selbst. Wir müssen uns auch entschließen, nach der absoluten Wahrheit zu suchen und gemäß ihr zu leben, indem wir die Welt und uns selbst immer weiter erkennen. Wir dürfen also nicht vergessen, daß wir die freien Subjekte für die Welt und uns selbst und auch die wahrhaftigen Sinngeber für die beiden sind.

Wir können hierbei einsehen, daß wir in zwei Spannungen leben. Die eine besteht zwischen dem eigenen Ich und dem gemeinsamen Wir. Wir sind grundlegend egoistisch, sofern wir vor allem uns selbst lieben und an uns

selbst denken. Wir sind aber auch altruistisch, soweit wir mit den Andern mitleiden und sie nachvollziehen können. Wir wollen daher möglichst für uns selbst und auch für uns alle leben. Jedoch müssen wir uns meistens für eins von den beiden entscheiden. Wir fragen uns dabei, inwiefern wir für das eigene Ich oder für das gemeinsame Wir leben dürfen, und wie wir die beiden koordinieren können. Die andere Spannung besteht zwischen dem sinnlichen, empirischen Ich und dem geistigen, willentlichen. Wir sind wesentlich sinnlich, solange wir dem animalischen Trieb nachgehen und den mundanen Zustand genießen wollen. Wir sind aber auch geistig, soweit wir der autonomen Vernunft gehorchen und den bedeutsamen Sinn erschaffen wollen. Wir wollen demnach möglichst das sinnliche Bedürfnis und auch das geistige erfüllen. Dennoch müssen wir uns oft für eins von den beiden entscheiden. Wir fragen uns dabei, inwiefern wir nach dem sinnlichen Bedürfnis oder nach dem geistigen streben dürfen, und wie wir die beiden harmonisieren können. Wir werden bald sehen, wie Husserl auf die Fragen nach den beiden Spannungen geantwortet hat.

Wir betrachten dann die Idee der Ethik bei Husserl.¹ Bevor wir uns mit ihr beschäftigen, erinnern wir uns daran, worin die Idee der Philosophie besteht. Sie

¹Vgl., Hua XXVII, 20f: „Das ethische Leben ist seinem Wesen nach ein bewußt unter der Idee der Erneuerung stehendes, von ihr willentlich geleitetes und gestaltetes Leben. Die reine Ethik ist die Wissenschaft vom Wesen und den möglichen Formen eines solchen Lebens in reiner (apriorischer) Allgemeinheit. Die empirisch-humane Ethik will dann die Normen der reinen Ethik dem Empirischen anpassen, sie will zur Führerin des irdischen Menschen unter den gegebenen (individuellen, historischen, nationalen u.a.) Verhältnissen werden. Man darf aber unter dem Titel Ethik nicht an die bloße Moral denken, welche das praktisch „gute“, „vernünftige“ Verhalten des Menschen in Beziehung auf seine Nebenmenschen unter Ideen der Nächstenliebe regelt. Moralphilosophie ist nur ein ganz unselbständiger Teil der Ethik, die notwendig gefaßt werden muß als die Wissenschaft von dem gesamten handelnden Leben einer vernünftigen Subjektivität unter dem dieses gesamte Leben einheitlich regelnden Gesichtspunkte der Vernunft. Und welche besonderen Sphären möglichen Handelns wir unter diesem Gesichtspunkte normierend betrachten mögen ..., da hat auch die Ethik ihren thematischen Boden. Auch der Titel Vernunft muß also völlig allgemeinen genommen werden, so daß Ethik und Wissenschaft von der praktischen Vernunft zu gleichwertigen Begriffen werden.“

besteht Husserls Auffassung nach erstens darin, die reine Theorie für die absolute, d.h. ideale Erkenntnis darzulegen. Demnach versuchen die Philosophen das Absolute und die Erkenntnis zu definieren. Sie versuchen auch die Methode zur absoluten Erkenntnis zu erörtern. Die Idee der Philosophie besteht zweitens darin, die Welt und uns selbst absolut zu erkennen. Daher versuchen die Philosophen die beiden und deren Beziehung aufzuklären, indem sie die reine Theorie auf die beiden verwenden. Die Idee der Philosophie besteht drittens darin, die Welt und uns selbst absolut zu gestalten. Demnach versuchen die Philosophen die philosophische Einstellung darzustellen, indem sie die natürliche Einstellung kritisieren. Sie versuchen also die Lebensweise bzw. die Denkweise und die Verhaltensweise von der natürlichen zur philosophischen zu verwandeln. Dadurch wollen sie die philosophischen Ich bzw. die philosophische Menschheit und die philosophische Subjektivität erschaffen. Entsprechend wollen sie auch die philosophische Welt bzw. die philosophische Kultur und die philosophische Geschichte gestalten.

Die Ethik hat Husserl eigentlich wenig behandelt, im Vergleich mit der Phänomenologie, d.h. der transzendentalen Philosophie. Er hat sich jedoch mit ihr in zwei verschiedenen Zeitpunkten intensiv beschäftigt. Zum einen ist in den Jahren 1908-1914, und zum anderen ist in den Jahren 1920-1924.² Husserl bestimmt dabei die Ethik „als Theorie und praktische Lehre von den Methoden der Selbstgestaltung des Subjekts und seines Lebens zur Vollkommenheit bzw. zur Glückseligkeit“.³ Er beschreibt sie auch „als Teil einer universalen Vernunftlehre, eines Systems der Vernunft.“⁴ Wir können dabei begreifen, daß

²Die Arbeit von 1908-1914 wurde in Hua XXVIII zusammengestellt. Die Arbeit von 1922-1924 findet sich in Hua XXVII, 1-124. Die Arbeit von 1923 findet sich teilweise in *Husserl Studies* 13 (1997), 201-235. Sie entstammt aus den unveröffentlichten Manuskripten F I 24, 68-90. Ullrich Melle hat sie herausgegeben unter dem Titel „Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit <Februar 1923>“. Vgl., Alois Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen. Dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte* (Phaenomenologica 7), Den Haag 1960; Christine Spahn, *Phänomenologische Handlungstheorie --Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik*, Würzburg 1996; Hans Reiner Sepp, *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, München 1997.

³Ms. F I 24, zitiert nach Ullrich Melle, a.a.O., 202.

⁴Ebd.

die Idee der Ethik nichts anderes als die oben dargestellte dritte Idee der Philosophie sein kann. Sie besteht also darin, das Leben philosophisch zu führen und dadurch das Ich und die Welt philosophisch zu gestalten. Wir können auch begreifen, daß das philosophische Leben nichts anderes als das glückselige Leben und das vernünftige bedeutet.⁵ Das glückselige Leben kann das Motiv zum vernünftigen Leben und auch die Folge von ihm sein. Wir wollen glückselig leben oder sein, und demnach leben wir vernünftig. Wir leben vernünftig, und daher sind wir glückselig. Demgegenüber kann das vernünftige Leben die Methode zum glückseligen Leben sein. Wir müssen vernünftig leben, sonst können wir nicht glückselig sein.

Das glückselige Leben bezeichnet Husserl auch als das glückliche. Aber die Glückseligkeit und das Glück unterscheiden sich voneinander. Das Glück kann man als „einen günstigen Zufall im Zusammenhang mit Ereignissen unseres Lebens“⁶ verstehen. Daß ich das Glück habe, bedeutet, daß mir etwas Günstiges zufällt, oder daß es sich für mich günstig ereignet. Demgegenüber kann man die Glückseligkeit als „einen eigentümlichen Zustand innerer Erhebung“⁷ verstehen.

⁵Vgl., Ms. F I 24, zitiert nach Ullrich Melle, a.a.O., 233: „Und schon, daß die Welt voraussichtlich so ist, daß ethisch = vernünftige Gemeinschaft konstituiert werden kann, wenn auch bis auf weiteres, schon das ist eine relative Vollkommenheit und schafft etwas vom Glück, nämlich als Weltbejahung. Aber auf diesem Glück ruht der tiefe Schatten der irrationalen Schranke. Ich kann nicht mit der Welt zufrieden sein, wenn sie nicht besser ist. Das Ideal ist, und das notwendige Ideal bzw. die notwendige praktische Forderung, die ich an die Welt stellen muß, das Ideal ist, daß die Welt in der Tat eine vollkommene sein, so vollkommen, wie sie als Welt gedacht werden kann, im Grunde im Sinne der optimalen Weltauffassung, daß Menschen und Welt aufeinander gestimmt sind, daß sie eine Struktur haben, die der Menschheit eine Unendlichkeit ethischer Kultur in unendlich fortschreitender Erhöhung möglich macht, aus eigener ethischer Freiheit, und darin beschlossen, daß ethische Gesinnung sich fortpflanze und durch Vorbild und Belehrung von Mensch zu Menschen wirksam werden kann und allem voran die unendliche Aufgabe der Ethisierung der Menschheit gestellt und fortschreitend realisiert werden kann. Doch daran nicht genug. Es müßte auch eine Wesensnotwendigkeit sein, daß unberechenbare Zufälle für den Handelnden und selbst Unvernunft des Handelnden zur Vollkommenheit der Welt unentbehrlich sind. Und vielleicht zeigt es sich, daß ich das Faktum nur wissen kann aus der apriorischen Wesensnotwendigkeit.“

⁶Klaus Hammacher, Artikel „Glück“, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* 3 (1973), 606.

⁷Ebd.

Daß ich glücklich bzw. glücklich bin, bedeutet, daß ich mich gut verhalte und mich dadurch seelisch erhebe. Das Glück ergibt sich also aus etwas in der Welt und bezieht sich auf den weltlichen Zustand. Dagegen ergibt sich die Glückseligkeit aus der Haltung des Ich und bezieht sich auf den seelischen Zustand. Husserl beschreibt das Glück als „die Freudigkeit am Gelingen des Besten.“⁸ Er beschreibt die Glückseligkeit als „die Selbstzufriedenheit“⁹ oder als „die Freude am bestmöglichen Tun.“¹⁰ Das Tun ist eine Haltung, und das Gelingen ist ihr Zustand. Die Zufriedenheit und die Freudigkeit sind die Folge der Haltung und der seelische Zustand. Bei Husserl können wir daher das Glück auch im Sinne der Glückseligkeit verstehen. Diese bedeutet die seelische Zufriedenheit, Freude oder Erhöhung und ergibt sich aus der vernünftigen Haltung.

Die vernünftige Haltung ist bei Husserl erstens als die verantwortliche aufzufassen (vgl., Hua VIII, 25, 193-202).¹¹ Diese läßt sich hinsichtlich des eigenen Lebens als die selbständige Haltung verstehen (vgl., Hua IV, 255-257). Das verantwortliche Ich verhält sich selbständig, d.h. unabhängig von etwas. Daher darf er nicht das Leben von irgend etwas ziehen lassen, sondern es selbst muß das Leben führen. Es darf nicht den weltlichen Zumutungen und Einflüssen und auch nicht den eigenen Trieben und Gewohnheiten nachgehen. Es muß gemäß der autonomen Vernunft leben. Das selbständige Ich darf auch nicht das Glück von irgend etwas erwarten, sondern es selbst muß das Glück finden. Es darf nicht vom vorgegebenen Schicksal und dem unerwarteten Zufall

⁸Ms. F I 24, zitiert nach Ullrich Melle, a.a.O., 231.

⁹Ebd., 216.

¹⁰Ebd., 220.

¹¹Vgl., Elmar Holenstein, Intersubjektive Verantwortung. Phänomenologische Rechtfertigung eines ethischen Rechtfertigungsprinzips, in: ders, *Menschliches Selbstverständnis. Ichbewußtsein - Intersubjektive Verantwortung. Interkulturelle Verständigung*, Frankfurt am Mein, 1985, 88-103; Ullrich Melle, Die Phänomenologie Edmund Husserls als Philosophie der Letztbegründung und radikalen Selbstverantwortung, in: *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung; Zeugnisse in Text und Bild*. Hrsg. von Hans Reiner Sepp, Freiburg/München 1988, 45-59; Klaus Held, Edmund Husserl. Transzendente Phänomenologie: Evidenz und Verantwortung, in: *Philosophie des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*. Hrsg. von Margot Filziger, Darmstadt 1995, 79-93.

leiden oder über sie jubeln. Es darf sich auch nicht mit dem gegenständlichen Mangel plagen oder über den gegenständlichen Reichtum freuen. Es muß sich mit der vernünftigen Haltung beglücken. Das selbständige Ich darf überdies nicht den Sinn seines und der Welt in irgend etwas suchen, sondern es selbst muß ihn erschaffen. Es darf sich nicht vom eigenen Zustand und vom weltlichen enttäuschen oder an ihnen erfreuen. Es darf auch nicht mit der relativen und unvollkommenen Sinnschöpfung endlich zufrieden sein. Es muß kraft der Vernunft nach der endgültigen und vollkommenen Sinnbildung unendlich streben.¹²

Die verantwortliche Haltung läßt sich hinsichtlich des gemeinsamen Lebens als die gerechtfertigte verstehen (vgl., Hua XXVII 105-107). Das verantwortliche Ich verhält sich so, daß es sich dadurch rechtfertigen kann. Es muß selbständig leben, und dieses Leben muß zugleich in der gemeinsamen Welt gerechtfertigt werden. Es muß also sein eigenes Leben und unser gemeinsames koordinieren. Dafür muß das gerechtfertigte Ich zuerst die gemeinsame Ordnung beachten. Es darf nicht diese blind übersehen, sondern es muß sie wachsam einsehen. Es muß sich seiner Wirkung zur gemeinsamen Ordnung bewußt sein. Daher muß es sich gerecht verhalten und dadurch zur gemeinsamen Ordnung vorbildlich wirken. Das gerechtfertigte Ich muß sich dann an der Gestaltung der gemeinsamen Ordnung beteiligen. Es darf nicht mit seiner vorbildlichen Wirkung zur gemeinsamen Ordnung zufrieden sein. Es muß vielmehr für ihre Gestaltung aktiv

¹²Vgl., Ms. F I 24, zitiert nach Ullrich Melle, a.a. O 227: „Die große, werterhöhende Bedeutung des Kampfes gegen die irrationalen Widrigkeiten als Heroismus im Ausharren trotz gehäufte Mißgeschicke. Werterhöhung im einzelnen, aber auch für die Gemeinschaft vermöge der Vorbildlichkeit für die anderen und des Kraftzuwachses, den sie dadurch erfahren. Dabei ist aber ein großer Unterschied zwischen dem Kampf gegen das „Schicksal“, gegen die widrigen Zufälle, die dem vernünftigen und ethischen Gesinnten das Auswirken versperren, und dem Kampf gegen Versuchungen, gegen Sünde, gegen logische, axiologische und praktische Versuchungen. Die hier fraglichen Motivationen, die eventuell notwendigen Fundierungen müßten einer eigenen Wesensanalyse unterzogen werden. Ist ein Tugendheld ohne Versuchung, ja ohne Verfall in Sündhaftigkeit, ohne Herausarbeiten aus Niederlagen und einem eventuell nachkommenden heroischen Lebenswillen denkbar? Ist Weisheit ohne Irrtümer, Heiligkeit ohne moralische Sünde möglich? Das Gebiet der Freiheit und Knechtschaft und das, was sie wesensmäßig voraussetzen, muß also für sich behandelt werden. Irrationalität hat hier einen ganz anderen Sinn.“

fungieren. Es muß sich seiner Funktion für unsere gestalterische Ordnung bewußt sein. Demnach muß es sich an ihrer Gestaltung gelegentlich betätigen. Überdies muß das gerechtfertigte Ich zur idealen Gestaltung der gemeinsamen Ordnung beitragen. Es darf nicht mit der gelegentlichen Betätigung an unserer gestalterischen Ordnung zufrieden sein. Es muß sich vielmehr um ihre Verbesserung bemühen. Es muß sich seiner Pflicht für unsere bessere Ordnung bewußt sein. Daher muß es sich mit ihrer Verbesserung berufsmäßig, genau gesagt, berufungsmäßig beschäftigen und für sie fortschrittlich kämpfen.¹³

Die vernünftige Haltung ist zweitens als die wahrhaftige zu begreifen (vgl., Hua VI, 325-331). Diese läßt sich zuerst als die willentliche Haltung verstehen (vgl., Hua XXVII 28, 96-100). Das wahrhaftige Ich verhält sich zufolge des freien Willens. Es muß frei, d.h. selbständig leben, wie wir eben gesehen haben. Dafür muß es sich willentlich entscheiden, unabhängig von irgend etwas zu leben. Das wahrhaftige Ich muß auch zweckhaft, sinnvoll leben. Es muß freiwillig leben, aber es darf nicht das Leben zwecklos verbringen. Es muß für den sinnvollen Zweck leben und dadurch sein Leben sinnvoll gestalten. Dafür muß es sich willentlich entschließen, den sinnvollen Zweck zu erstreben. Es muß auch den sinnvollen Zweck finden. Es muß dabei an sich selbst denken und zugleich die Beziehung zwischen ihm und uns allen einsehen. Es muß überdies die Beziehung zwischen der wirklichen Welt und der idealen voraussehen. Es muß also die wirkliche Harmonisierung des eigenen Lebens und des gemeinsamen und auch die ideale Konstitution der beiden bezwecken. Danach

¹³Vgl., Ms. F I 24, zitiert nach Ullrich Melle, a.a.O., 229f: „Aber ich getröste mich leicht, wenn ich menschenliebend bin, im Gedanken, daß mein Wirken Glied einer Kette des Wirkens ist, das durch die Kette der Generationen im Rahmen der endlosen Weltwirklichkeit fortreicht, und daß sein Gutes anderen zugute kommt und durch sie gebessert, erhöht, erweitert, wieder den nachkommenden Generationen < zugute kommt>. Der Horizont ist ein so weiter und offener, daß ich eine gewisse relative Zufriedenheit noch habe auch angesichts der Möglichkeit, daß dieser Horizont vielleicht nur ein endlicher ist. Aber ich weiß darüber nichts. Das ist etwas, was meine Zufriedenheit nicht vollkommen werden läßt. Glaube ich im voraus an die Endlichkeit der Kontinuität der Generationen, so hebt das nicht mein ethisches Streben auf, aber ich muß dann die Welt als unvollkommen werten. Nicht als wertlos, denn sie birgt Werte und noch sich steigende Werte, aber sie hat gegenüber dem notwendigen Ideal einer Steigerung in infinitum einen unendlichen Mangel.“

muß es den sinnvollen Zweck erfüllen. Es muß sich dafür an ihm habituell betätigen und mit ihm berufsmäßig beschäftigen. Es muß dem sinnvollen Zweck sein ganzes Leben widmen.¹⁴

Die wahrhaftige Haltung läßt sich auch als die erkenntnismäßige verstehen (vgl., Hua VI, 166, Hua VII, 14-17). Das wahrhaftige Ich verhält sich gemäß der wahren Erkenntnis. Dafür muß es zunächst den Sinn der wahren Erkenntnis begreifen und die Methode zu ihr finden. Es muß dann die Welt und sich selbst wahrhaft erkennen. Es muß daneben gemäß dieser Erkenntnis leben und dadurch die Welt und sich selbst sinnvoll konstituieren. Jedes Ich kann im Grunde erkenntnismäßig leben, sofern es das intentionale Bewußtsein in sich trägt. Es allein kann aber sich und die Welt nicht absolut, d.h. endgültig und vollkommen erkennen und konstituieren. Es muß dafür mit den Anderen zusammenarbeiten. Für die absolute Erkenntnis muß das Ich vor allem allein sich selbst und die Welt erkennen. Es muß dabei über die beiden mit den Anderen diskutieren. Es muß dadurch über sie mit ihnen übereinstimmen. Daraus ergibt sich die allgemeingültige Erkenntnis, die für uns alle in der gemeinsamen Welt gelten kann. Für die absolute Konstitution muß das Ich gemäß der allgemeingültigen Erkenntnis leben. Es muß dabei mit den Anderen kontaktieren. Es muß dadurch mit ihnen harmonieren. Daraus ergibt sich die sinnvolle Konstitution, in der wir alle glücklich leben können.¹⁵

Das philosophische Leben bedeutet das glückselige Leben aus der vernünftigen Haltung. Dieses ist die verantwortliche und wahrhaftige Haltung.

¹⁴Vgl., Hua VIII, 201: „Erkenntnisvernunft ist Funktion der praktischen Vernunft, der Intellekt ist Diener des Willens. Aber der Diener vollzieht in sich selbst Willensfunktionen, gerichtet auf Erkenntnisgebilde selbst, die eben notwendige Mittel sind, den Willen überall zu leiten, ihm rechte Ziele und Wege zu zeigen. Das Erkennenwollen ist vorausgesetzt für alles andere Wollen, wenn dieses die höchste Wertform besitzen soll.“

¹⁵Vgl., Ms. F I 24, zitiert nach Ullrich Melle, a.a.O., 233: „Im höchsten Sinne befriedigt könnte ich sein, wenn die Wissenschaft mir zeigte, ich also evident einsehen könnte, daß die Welt nicht nur wirklich so ist, sondern wesensmäßig so sein muß, daß ein Weltall und das darin beschlossene Ichall notwendig als eine Welt nur sein können, wenn diese Welt nicht nur theoretische Bedingungen der Möglichkeit einstimmigen Wertseins und einstimmigen Seins als Feld einer menschlichen Vernunftpraxis. Dazu aber gehört <im> voraus und selbst, daß sie so ist und so ihre Menschen, daß eine solche ins Unendliche gehende Wissenschaft selbst sich entwickeln kann.“

Das glückselige Leben kann das Motiv zur vernünftigen Haltung und auch die Folge von ihr sein. Wir fragen uns zunächst, ob das glückselige Leben das Motiv zur vernünftigen Haltung sein kann. Wir nehmen an, daß wir wesentlich glückselig leben wollen. Es ist aber fraglich, ob wir so vernünftig leben wollen, wie wir oben gesehen haben.¹⁶ Für Husserl ist es eigentlich eine Voraussetzung, daß wir selbständig und willentlich leben wollen. Es ist auch eine Voraussetzung, daß wir die Welt und uns selbst möglichst mehr und besser erkennen wollen oder mögen. Es ist dazu eine Pflicht, daß wir uns einander helfen und dadurch gemeinsam glückselig sein müssen. Es ist überdies ein kategorischer Imperativ, daß wir unbedingt vernünftig leben müssen. Wir dürfen daher sagen, daß das glückselige Leben bei Husserl kein Motiv zur vernünftigen Haltung, sondern diese die Forderung für es ist. Wir fragen uns dann, ob das glückliche Leben die Folge der vernünftigen Haltung sein kann. Husserl gesteht: „Der Kampf um ethisches Leben ist Kampf für mich, daß ich mich selbst achten kann. Die Erfüllung meiner Pflicht macht mich aber nicht glücklich.“¹⁷ Wir dürfen daher sagen, daß das glückliche Leben keine Folge von der vernünftigen Haltung, sondern der Zweck für sie ist.

Wir betrachten von nun an, was das philosophische Ich bedeutet. Dieses ist bei Husserl zuerst als das ideale Ich zu begreifen, das wir erstreben, aber nie erreichen können. Es ist eben die Idee des Gottes im philosophischen Sinne.¹⁸ Husserl erwähnt: „Gott als Idee, als Idee des vollkommensten Seins; als Idee des allervollkommensten Lebens, in dem sich die allervollkommenste „Welt“ konstituiert, das aus sich die allervollkommenste Geisterwelt in bezug auf eine allervollkommenste Natur schöpferisch entwickelt“ (Hua XXVIII, 225f). Das

¹⁶Vgl., Gerhard Funke, Kritik der Vernunft und ethisches Phänomen, in: *Phänomenologische Forschungen* 9 (1980), 33-89.

¹⁷Ms. FI 24, zitiert nach Ullrich Melle, a.a.O., 230f.

¹⁸Vgl., Stephan Strasser, Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls, in: *Philosophisches Jahrbuch* 67 (1958-1959), 130-142; Ders, History, Teleology, and God in the Philosophy of Husserl, in: *Analecta Husserliana* IX (1979), 317-333; Dupré, Louis, Husserl's thought on God and faith, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 29 (1968-1969), 201-215; Hart, James G, I, We, and God: Ingredients of Husserl's Theory of Community, in: *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung* (Phaenomenologica 115). Hrsg., von S. Ijsseling, Dordrecht/ Boston/ London 1990, 125-149.

philosophische Ich ist dann als das vernünftige zu begreifen, das jeder von uns mit der radikalen Entscheidung für die philosophische Einstellung werden kann. Es kann der vernünftige Philosoph sein, der sich mit der Idee der Philosophie bzw. des Gottes berufsmäßig oder berufungsmäßig beschäftigt. Husserl schreibt: „Philosophie als Idee, als Korrelat der Gottesidee, als absolute Wissenschaft von dem absoluten Sein, als Wissenschaft von der reinen Idee der Gottheit und als Wissenschaft vom absoluten existierenden Sein“ (ebd., 226, vgl., ebd., 227-229). Das philosophische Ich kann auch der vernünftige Mensch sein, der nach der Idee der Philosophie praktisch lebt. Husserl sagt: „Er kann „wahrer Mensch“, schlechthin als gut zu bewertender nur sein, sofern er sich selbst willentlich dem kategorischen Imperativ unterstellt -- diesem Imperativ, der seinerseits nichts anderes sagt als: Sei ein wahrer Mensch; führe ein Leben, das du durchgängig einsichtig rechtfertigen kannst, ein Leben aus praktischer Vernunft“ (Hua XXVII, 36).¹⁹

Der vernünftige Philosoph kann derjenige sein, dessen Beruf ist, die Idee der Philosophie zu behandeln. Er kann auch derjenige sein, dessen Berufung ist, nach der Idee der Philosophie zu streben und zu leben. Der erste Philosoph beschäftigt sich mit der Idee der Philosophie, aber er kann nicht gemäß ihr leben. Er kann ein unvernünftiger Mensch sein und ein unvernünftiges Leben führen. Demgegenüber beschäftigt sich der zweite Philosoph mit der Idee der

¹⁹Vgl., Hua XXVII, 118: „So wie der individuelle singuläre Mensch sein eingeborenes Telos hat, eine ihm eingeborene unendliche Idee, die seines „wahren“ Ich und seines wahren Lebens, das, einmal in ihm, wenn auch zunächst unklar, erwacht, den kategorischen Imperativ seines weiteren Lebens ausmacht, in fester Gesinnung seinem Leben eine neue Gestalt, die des gesollten und gerechtfertigten Lebens, einzuprägen bestimmt ist (als Idee) oder auch die eines Lebens in der Form der Verwirklichung der kategorischen Idee, und zwar durch einen konsequenten Willen (Willenszentrierung in der Idee des kategorischen Imperativs) -- so für eine Menschheit, d.h. für die in der strömenden Einheit eines Gemeinschafts- und Kulturlebens sich betätigende Menschheit. Sie hat eingeboren in sich die Idee einer echten Menschheit, eines echten Gemeinschaftslebens, die einmal zum Gemeinschaftsbewußtsein gekommen, zum kategorischen Gemeinschaftsimperativ wird. Die beiden Ideen, die für das Einzelsubjekt und für die Gemeinschaftssubjektivität, stehen offenbar in naher Beziehung, sofern das Einzelsubjekt nur in Gemeinschaft leben kann und zu seinem kategorischen Imperativ gehört, daß es in rechter Weise Gemeinschaftsmitglied ist, und andererseits beschließt der Gemeinschaftsimperativ den Individualimperativ in sich, da eben der einzelne Zelle der Gemeinschaft ist und sein Leben Teil des Gemeinschaftslebens ist.“

Philosophie, und er muß gemäß ihr leben. Er muß ein vernünftiger Philosoph und zugleich ein vernünftiger Mensch sein. Für Husserl bedeutet der Philosoph eigentlich den zweiten, wenn er so schreibt: „Er ist Philosoph - nicht weil es eine schöne Sache ist, Professor der Philosophie zu sein oder ein berühmter Mann werden zu können; denn wenn das sein eigentliches Ziel ist, so ist es eben nicht die Philosophie. Sie kann prinzipiell nur Ziel sein in einer Berufung, aus einem kategorischen Imperativ, die weder er noch irgend jemand ihm von außen her auferlegt haben konnte, und sein apodiktisches „Muß“ ist als sein eigenes Telos, als sein ihm eigenes „Lebensziel“, schon bevor er dazu kommen mochte, wenn überhaupt, es als Lebensziel zu formulieren“ (Hua XXIX, 410).

Der vernünftige Mensch kann derjenige sein, der nach dem allgemeinen Gesetz lebt. Er kann aber auch derjenige sein, der für das absolute Gesetz lebt. Der erste Mensch hält das allgemeine Gesetz für gerecht. Er lebt daher nach ihm und rechtfertigt sich ohne weiteres. Dagegen hält der zweite Mensch das allgemeine Gesetz für relativ gerecht oder für ungerecht. Er lebt daher gegen es und rechtfertigt sich in der Weise, daß er für das absolute Gesetz kämpft, das für jedermann und ein für allemal gelten kann. Er lebt also nicht nach dem allgemeinen Gesetz, sondern nach seinem eigenen Gesetz, welches das allgemeine Gesetz zum absoluten führen kann. Für Husserl bedeutet der vernünftige Mensch freilich der zweite, wenn er so sagt: „Vernünftiges Leben ist ja nach dem schon Gesagten nicht ein Leben, das eine von außen zufällig hereinkommende und nur überhaupt mögliche Vernunftüberlegung rechtfertigen kann, sondern ein Leben, dessen Subjekt selbst die Vernunft seines angeblichen Vernunftlebens selbst rechtfertigen kann. Ein Vernunftleben soll ein Leben sein, in dem das Ich seiner Vernunft als absoluter Vernunft selbst absolut gewiß werden kann“ (Hua XXVII, 107).²⁰

²⁰Vgl., Ms.F I 24, zitiert nach Ullrich Melle, a.a.O., 212: „Vernünftig ist mein Leben und praktisch vernünftig bin ich, wenn ich überhaupt das Bestmögliche will und nach bester Möglichkeit vollführe und wenn ich den Willen fasse, überhaupt mich nicht gehen zu lassen, überhaupt das Bestmögliche zu erstreben, zu tun und zu wollen; so bin ich nicht nur objektiv und zufällig betrachtet vernünftig, sondern bewußt vernünftig; ich lebe in der Gesinnung der Vernunft, und mein Leben selbst ist mehr wert durch diese Gesinnung. Diese Überlegung ist die ‚ethische‘, sie zeigt mir die Form des vernünftigen Lebens. Aber ethisch bin ich nicht durch die bloße Erkenntnis, sondern durch den freien Entschluß.“

Das philosophische, d.h. vernünftige Ich stellt sich zur Welt verantwortlich ein. Demnach verhält es sich zu ihr zufolge der autonomen Vernunft, damit es die eigene Welt verantwortet, die es selbständig führen muß. Es kämpft auch gegen die Welt, damit es die gemeinsame Welt verantwortet, in der wir uns alle rechtfertigen können. Das philosophische Ich stellt sich zur Welt auch wahrhaftig ein. Demnach verhält es sich zu ihr zufolge des zweckhaften Willens, damit es sie zur wahren Welt entwickelt, in der wir alle glücklich leben können. Es achtet auch auf die Welt, damit es sie zur wahren Erkenntnis bringt, die für uns alle gelten können. Wir können dabei begreifen, daß das philosophische Ich nicht in der Welt glücklich lebt, sondern für die Welt lebt, in der wir alle glücklich leben können. Es kann eigentlich glücklich leben, sofern es sich kraft der Vernunft von der wirklichen Welt befreien kann. Es darf doch nicht glücklich leben, weil es zufolge der Vernunft nach der idealen Welt streben muß. Für das philosophische Ich ist also das glückselige Leben weder ein Motiv zur vernünftigen Haltung noch eine Folge von ihr, sondern ein Zweck für sie. Entsprechend ist die vernünftige Haltung keine Methode zum Erreichen des glückseligen Lebens, sondern eine Methode zu dessen Erstreben. Demnach darf es kein Genießer der wirklichen Glückseligkeit sein, sondern es muß ein Kämpfer für die ideale Glückseligkeit sein.

Der Philosoph bzw. der Ethiker zeigt zuerst, daß wir im Grund glücklich leben möchten. Er zeigt dann, daß die Glückseligkeit aus der vernünftigen, philosophischen Haltung entsteht. Er behauptet daher, daß wir uns vernünftig verhalten und dadurch glücklich leben müssen. Er behauptet laut Husserl, daß wir uns zur Welt vernünftig verhalten und dadurch die Welt konstituieren müssen, in der wir alle glücklich leben können. Wir können hierbei erfassen, daß der Philosoph vor allem das glückselige Leben aus der vernünftigen Haltung erläutert. Er stellt dabei das glückliche Leben als einen einzigen und bestmöglichen Zweck dar, den wir als vernünftige Wesen erstreben dürfen und können. Er stellt demgemäß die vernünftige Haltung als einen kategorischen Imperativ dar, dem wir unbedingt gehorchen müssen. Nach dem Gesehenen darf der Philosoph nicht nur das glückliche Leben erläutern, sondern er muß es auch erstreben. Er muß uns dadurch über es informieren und zu dessen Erstreben motivieren. Also muß zuerst der Philosoph selbst das glückliche Leben klar

verstehen und ernsthaft erstreben. Er muß dann uns alle zu dessen Verstehen und Erstreben führen, indem er uns darüber verständigt, welches das glückliche Leben ist, und aus welchem Grund wir es erstreben müssen. In dieser Weise kann der Philosoph eine eigentümliche Rolle für die approximative Verwirklichung des glücklichen Lebens spielen.²¹

Mit dem Betrachten ist zu resümieren: Die Lebenswelt bedeutet die Welt, in der wir gemeinsam und geschichtlich leben, und die wir durch dieses Leben konstituieren. Husserl zeigt mit ihr, daß wir durch das Leben aufeinander bezogen sind, und daß wir durch es die ideale Menschheit und Welt erschaffen können. Die Idee der Ethik besteht nach Husserl darin, uns alle durch das vernünftige Leben zur idealen Glückseligkeit zu führen. Diese bedeutet die eigentümliche innere Erhebung und ergibt sich aus der vernünftigen Haltung. Diese ist zunächst als die verantwortliche Haltung zu verstehen. Sie bedeutet hinsichtlich des eigenen Lebens, daß man sich selbständig verhält. Sie bedeutet hinsichtlich des gemeinsamen Lebens, daß man sich gerecht verhält. Die vernünftige Haltung ist auch als die wahrhaftige zu verstehen. Sie bedeutet, daß man sich willentlich, d.h. selbständig und zweckhaft verhält. Sie bedeutet auch, daß man sich erkenntnismäßig verhält. Das philosophische Ich läßt sich bei Husserl als das ideale begreifen, das wir erstreben, aber nie erreichen können. Es läßt sich auch als das vernünftige Ich begreifen, das wir mit der radikalen Entscheidung für die philosophische Einstellung erreichen können. Es kann der vernünftige Philosoph sein, der sich mit der Idee der Philosophie berufsmäßig oder berufungsmäßig beschäftigt. Es kann auch der vernünftige Mensch sein, der nach der Idee der Philosophie praktisch lebt. Das vernünftige Ich kann glücklich leben, sofern es sich kraft der Vernunft von der wirklichen Welt befreien kann. Es darf aber nicht glücklich leben, sofern es zufolge der Vernunft nach der idealen Welt erstreben muß.

Wir haben hier gesehen, daß wir uns als philosophische Ich zur Welt vernünftig einstellen. Dabei haben wir auch gesehen, daß wir für die Welt leben müssen, in der wir alle glücklich leben können. Im nächsten Paragraphen sehen wir, wie wir uns als transzendente Ich zur Welt als Phänomen einstellen. Dabei sehen wir

²¹Vgl., Christine Spahn, Der ethische Impuls der husserlschen Phänomenologie, in: *Analecta Husserliana* LV(1998), 25-81.

auch, was das Phänomen und das Transzendente bedeutet, und wie wir uns zur Welt als Phänomen einstellen und sie aufklären.

2. Einstellung des transzendentalen Ich zur Welt als Phänomen

Um die Einstellung des transzendentalen Ich zur Welt als Phänomen zu verstehen, müssen wir das Wort des Phänomens und das des Transzendentalen genau begreifen. Husserl hat die beiden von der Geschichte der Philosophie übernommen und in eigener Weise entfaltet. Es geht bei uns aber nicht darum, die beiden in bezug auf ihre Geschichte gründlich zu erörtern, sondern nur darum, sie im Sinne Husserls deutlich zu klären. Im Folgenden betrachten wir sie im einzelnen und erwähnen auch ihre Beziehung. Diese werden wir im Nächsten sorgfältig behandeln. Wir sehen zuerst, was das Phänomen bedeutet. Dabei können wir begreifen, was der Horizont bedeutet, und wie er auf das Phänomen bezogen ist. Wir betrachten dann, was das Transzendente bedeutet. Dabei können wir verstehen, was das transzendente Bewußtsein und die transzendente Subjektivität bedeutet, und wie die beiden auf die Welt bezogen sind. Wir sehen zuletzt, was das transzendente Ich bedeutet. Dabei können wir auffassen, wie sich das transzendente Ich zur Welt als Phänomen einstellt und sie aufklärt.

Wir beginnen mit dem Begriff des Phänomens bei Husserl.²² Das Phänomen ist zunächst als dasjenige zu begreifen, das uns bewußt ist. Es ist nichts, was da, d.h. außerhalb des Bewußtseins ist, sondern etwas, was bewußt, d.h. innerhalb des Bewußtseins ist. Es ist auch nichts, was bloß existiert, sondern etwas, was aus dem Bewußtsein entsteht. Es ist also etwas, was innerhalb und aufgrund des Bewußtseins existiert. Das Phänomen ist auch als dasjenige zu begreifen, das uns erscheint. Es ist nichts selbst, d.h. Ganzes, sondern etwas Einzelnes, was von

²²Vgl., Heinrich Rombach, das Phänomen Phänomen, in : *Phänomenologische Forschungen* 9 (1980), 7-32; Georg Stenger, Das Phänomen der Evidenz und die Evidenz des Phänomens, in: *Phänomenologische Forschungen*, 1996-1. Halbband (1996), 84-106; Rolf Kühn, Zur Problematik <Absoluter Phänomene> in der husserlschen Phänomenologie, in: *Recherches husserliennes* 5 (1996), 83-108; Wolfgang Kienzler, What is a Phenomenon? The concept of phenomenon in Husserl's phenomenology, in: *Analecta Husserliana* XXXIV (1991), 517-528.

etwas selbst erscheint.²³ Es ist auch nichts selbst, d.h. Wahres, sondern etwas Wahrscheinliches, was aus etwas selbst entstammt. Es ist also etwas, was uns etwas selbst in der Einzelheit und Wahrscheinlichkeit bekundet. Dabei ist aufzufassen, daß das Phänomen das Bewußtsein einerseits und etwas selbst andererseits voraussetzt. Jenes ist dasjenige, das in uns apriori vorgegeben ist, und aus dem das Phänomen entsteht. Dieses ist demgegenüber dasjenige, das für uns da oder bewußt vorgegeben ist, und aus dem das Phänomen entstammt. Es ist auch aufzufassen, daß uns das Phänomen nur etwas Einzelnes, Wahrscheinliches bekunden kann. Dies beruht laut Husserl darauf, daß das Bewußtsein teilweise, zeitlich fungiert und daher nur das Unvollkommene, das Unendgültige mit sich bringen kann.

Dem Phänomen gegenüber ist der Horizont als derjenige zu begreifen, der uns als etwas selbst bewußt ist.²⁴ Er erscheint uns eigentlich nicht, dennoch ist er uns bewußt. Dies verdanken wir Husserls Einsicht nach einerseits dem Phänomen, das uns bezüglich seines Horizontes kommt. Das verdanken wir andererseits dem Bewußtsein, das den Horizont aufgrund dessen Phänomens konstituiert. Die Phänomene erscheinen also für uns und verweisen dabei auf ihren Horizont. Und das Bewußtsein perzipiert die Phänomene und apperzipiert zugleich ihren Horizont, indem es sie zusammenschließt und vereinheitlicht. Infolgedessen ist uns der Horizont bewußt, obzwar uns nur die Phänomene erscheinen. Wir müssen hierbei beachten, daß das Bewußtsein dem Horizont und dieser dem Phänomen vorangeht oder vorliegt. Ohne das Bewußtsein kann uns weder der Horizont noch das Phänomen bewußt sein. Aber ohne das Phänomen kann uns der Horizont, obzwar in voller Unbestimmtheit, bewußt sein. Wir müssen auch beachten, daß uns der Horizont in der Unbestimmtheit bewußt ist,

²³Vgl., Ulrich Charpa, Neues zur Lehre von den Ganzen und den Teilen, in: *Philosophische Rundschau* 31 (1984), 52-59.

²⁴Vgl., Eugen Fink, *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*. (Phaenomenologica 1), Den Haag 1958; Hermann Schmidt, Der Horizontbegriff Husserls in Anwendung auf die ästhetische Erfahrung, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 21 (1967), 499-511; Gerd Brand, Horizont, Welt, Geschichte, in: *Phänomenologische Forschungen* 5 (1977), 14-89; Cornelius A. van Peursen, The horizon, in: *Husserl. Expositions and appraisals*. F. Elliston and P. Mc Cormick (ed.), Notre Dame 1977, 182-201; Tze-Wan Kwan, Husserl's concept of Horizon: An attempt at reappraisal, in: *Analecta Husserliana XXXI* (1990), 361-399.

im Gegensatz zum Phänomen, das uns in der Bestimmtheit bewußt ist. Dies beruht zufolge Husserls darauf, daß wir den Horizont vor-oder mitbewußt haben, bevor oder während wir das Phänomen bewußt haben.

Der Horizont bedeutet im weitesten Sinne „die jeweilige Totalität der Seinsgeltung in allen Modalitäten“ (Ms. A VII 9, 24a). Er ist eben der einzige Horizont, für den der Plural sinnlos ist (vgl., Hua VI, 146). Er ist bei Husserl in verschiedenen Hinsichten zu gliedern. Der Horizont läßt sich zunächst in den Welthorizont und den Bewußtseinshorizont gliedern. Jener ist das Ganze aller Weltlichen, das für uns da vorgegeben ist, und in dem uns etwas körperlich, materiell erscheint. Dieser ist demgegenüber das Ganze aller Subjektiven, das für uns bewußt vorgegeben ist, und in dem uns etwas als etwas gedanklich, sinnhaft erscheint. Husserl nennt jenen das Wahrnehmungsfeld oder den universalen Spielraum (vgl., Hua VI, 141, 165) und diesen den Erlebnisstrom oder den heraklitischen Fluß (vgl., ebd., 152, 159). Wir dürfen hierbei nicht übersehen, daß uns der Horizont in der Identität und auch in der Wandlung bewußt ist. Dies beruht nach Husserl darauf, daß wir ihn im Lauf der Zeit immer neu konstituieren. Wir konstituieren ihn also in der Weise, das uns geschichtlich Vorgegebene und das aus diesem Entstandene zu vereinheitlichen. Dadurch bringen wir ihn zur Identität und gleich zur Wandlung.

Der Horizont läßt sich auch in den Innenhorizont und den Außenhorizont gliedern. Jener betrifft „die Substratstruktur der anschaulich sich selbst darstellenden Realen“ (Ms. A VII 9, 34a). Dieser betrifft dagegen „einen Horizont des über das sozusagen ausdrücklich Gegebene hinaus Geltenden“ (Ms. A VII 7, 4b).²⁵ Der Innenhorizont ist derjenige, der uns als etwas bewußt ist. Er kann jedes Objekt im weitesten Sinne des Wortes sein, das den körperlichen Inhalt und den subjektiven Sinn in sich trägt und uns in der Objektivität bzw. Identität bewußt ist. Der Außenhorizont ist dagegen derjenige, der außerhalb eines

²⁵Vgl., Ms. A VII 9, 35a: „Die Innenhorizonte betreffen also die konkreten Gegenstände in ihrer Substratstruktur; es sind die Horizonte der Explikate, des Soseins. Die konkreten Gegenstände stehen aber in Aussenhorizonten, in ihren anschaulichen Feldern, die selbst in ihrem Seinsinn (abgesehen von den Innenhorizonten ihrer einzeln anschaulichen Gegenstände) Sinnbestimmungen „von aussen“ haben. Zu all den Weckungen und Weisen der Lebendigkeit. Uebrigens jedes Geweckte ist gewecktes Substrat und hat von da aus auch seinen Innen- und Aussenhorizont etc.“

Objektes besteht. Er kann jeder sein, der mehr als ein Objekt ist, d.h. auf den es über sich hinaus verweist. Ein Buch z.B. ist ein Innenhorizont für seine einzelnen Inhalte und Sinne. Für es kann der Tisch, die Wohnung, oder das Haus sein weltlicher Außenhorizont sein, auf den es mittels seines Körpers verweist. Die Bibliothek, die Universität, oder die Wissenschaft kann dagegen sein bewußtseinsmäßiger Außenhorizont sein, auf den es gemäß seinem Sinn verweist. Also verweisen die einzelnen Phänomene auf ihren Innenhorizont, und dieser verweist auf seinen Außenhorizont. Demgemäß sind uns alle Phänomene und Horizonte in einem Verweisungszusammenhang bewußt.

Der Horizont ist überdies in den Leerhorizont, den Könnenshorizont, den Ideehorizont und den Totalhorizont zu gliedern.²⁶ Der Leerhorizont ist derjenige, der uns in der völligen Unbestimmtheit bewußt ist (vgl., Hua XI, 4-10, 65-78, Hua XIII, 224-226). Er ist uns ohne die bestimmten Einzelheiten bewußt. Er kann z.B. der unbestimmte Tisch sein, den wir fast nicht sehen können, und an den wir jedoch glauben können. Er kann auch der unbestimmte Sinn des Tisches sein, den wir fast nicht verstehen können, und nach dem wir jedoch fragen können. Der Könnenshorizont ist derjenige, der uns in der potentiellen Bestimmbarkeit bewußt ist (vgl., Hua XV, 619, Hua XIII, 171-173, EU, 27-38). Er ist uns dadurch bewußt, daß ihn die bestimmten Einzelheiten vorzeichnen, und wir ihn demnach voraussehen. Er kann z. B. die Rückseite eines Tisches sein, die wir beim Sehen seiner Vorderseite vermuten können. Er kann auch der

²⁶Vgl., Ms. VII 7, 9a-9b: „Verschiedene Begriffe von Horizont. 1) Potenzialität, Vermöglichkeit der wiederholenden Identifizierung—Wiedererinnern an das Retentionale, wiederholt Wiedererinnern, Wiedererkennen, Identifizieren – Wiedererinnerung hier Wiederholten, was „noch“ in Retention ist, noch in lebendigem Griff. 2) Horizont der versunkenen Erinnerungen und die Vermöglichkeit der Erweckung und Identifizierung im Wiedererkennen; 3) Horizont des Unbekannten, nicht durch Wiedererinnerung zu identifizierenden, sondern „induktiver“ Horizont, Entwurf einer disjunktiven Sphäre von Möglichkeiten mit der Potenzialität der Aktivität der Forterfahrung, die entscheidet und schon der Bewährung, der jeweils aktuellen „Induktion“ durch die neuen Induktionen. ... 4) Dazu auch ein anderer Horizont. Eine „dunkle“ Erinnerung, ein Leerbewußtsein, das in der Erfahrung mitspielt als Potenzialität der Erfüllung. Aber wir haben da in der Welterfahrung all die Mittelbarkeiten, die Horizontmittelbarkeiten, die verschiedene Modi der Induktion als aktueller in sich schliessen. Und verschiedene der Inaktualität; und doch ist der ganze Horizont eine Geltungstotalität, ständig in seiner Weise „aktuell“, weltlichen Seinssinn, einzelnen und Einzelheit im Totalen bestimmend.“

inaktuelle Sinn des Tisches sein, mit dem wir beim Verstehen seines aktuellen Sinnes rechnen können. Der Ideehorizont ist derjenige, der uns in der absoluten Bestimmtheit, d.h. im idealen Gedanken bewußt ist (vgl., Hua VI, 127, 239-241, Hua XI, 21, EU, 39-41). Er ist uns dadurch bewußt, daß die bestimmten Einzelheiten über sich hinaus auf ihn verweisen, und wir ihn über sie hinaus idealisieren. Er kann z.B. der identische Tisch oder dessen identischer Sinn sein, der sich uns nie zeigt, und an den wir dennoch denken können. Der Totalhorizont ist derjenige, der uns in der Gesamtheit und Einheit aller Einzelheiten bewußt ist (vgl., Hua VI, 149, 152, Hua XV, 331-336). Er ist uns dadurch bewußt, daß alle Einzelheiten in ihm zusammengehören, und wir sie durch sie hindurch zusammenfassen und über sie hinaus vereinheitlichen. Er kann der identische Tisch im identischen Sinne sein, der alles in sich tragen kann, was den Tisch angeht.

Die Beziehung zwischen den Phänomenen und dem Horizont ist hierbei aufzufassen. Der Horizont ist vor allem für die Phänomene vorgegeben, und diese ergeben sich aus ihm. Er liegt den Phänomenen zugrunde, und diese gründen sich auf ihm. Er kann uns, wie wir oben gesehen haben, ohne die Phänomene bewußt sein, aber diese können uns ohne ihn nicht bewußt sein. In diesem Sinne bezeichnet Husserl den Horizont als den Vorder-oder Hintergrund oder als den Boden (vgl., Hua VI, 152, 462). Der Horizont überschreitet dann die Phänomene, und diese verweisen auf ihn über sich hinaus. Er ist über den Phänomenen, d.h. er ist mehr als sie in Hinsicht auf die Quantität und die Qualität. In diesem Sinne bezeichnet Husserl den Horizont als den identischen Pol, als die absolute Idee, oder als das unendliche Telos (vgl., ebd., 173, 347). Der Horizont umfaßt zugleich die Phänomene, und diese befinden sich in ihm. Er schließt die Phänomene durch sie hindurch zusammen und vereinheitlicht sie über sie hinaus. In diesem Sinne bezeichnet Husserl den Horizont als die systematische Einheit oder als die synthetische Totalität (vgl., ebd., 148,173).

Wir behandeln von nun an den Begriff des Transzendentalen bei Husserl.²⁷ Das Transzendente ist im wörtlichen Sinne als dasjenige zu begreifen, das der

²⁷Vgl., Lothar Eley, Zum Begriff des Transzendentalen. Eine kritische Studie zu Th.W. Adorno: „Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. -- Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien.“, in :*Zeitschrift für Philosophische Forschung* 13 (1959), 351-357; Thomas Seebohm,

Erfahrung bzw. der Erkenntnis vorausgeht und vorliegt. Es ist auch als dasjenige zu begreifen, das die Erfahrung ermöglicht und ihren Charakter bedingt. Dabei können wir zuerst die Seinsweise des Transzendentalen einsehen. Es ist der Erfahrung ursprünglich vorgegeben, und diese ist aus ihm gegeben. Es liegt der Erfahrung wesentlich zugrunde, und diese gründet sich auf ihm. Wir können auch die Qualifikation des Transzendentalen einsehen. Es ermöglicht die Erfahrung, und diese kann ohne es nicht beginnen und begründet werden. Es charakterisiert die Erfahrung, und dieser Charakter ist durch ihn bedingt. Das Transzendentale ist also die Voraussetzung für die Möglichkeit der Erfahrung, d.h. für ihre Entstehung und Begründung und auch die Bedingung für den Charakter der Erfahrung. Husserls Auffassung nach läßt sich die Erfahrung vor allem als die Erfahrung von etwas, d.h. vom identischen Sein charakterisieren. Dieser Charakter beruht auf dem Bewußtsein, das etwas identifizieren kann. Die Erfahrung läßt sich auch als die Erfahrung von etwas als etwas, d.h. vom identischen Sein im identischen Sinne charakterisieren. Dieser Charakter beruht auf der Subjektivität, die den identischen Sinn bilden kann.

Das Bewußtsein ist bei Husserl als das reine ego zu verstehen (vgl., Hua VI, 188-191). Es ist uns apriori vorgegeben. Es entfaltet sich in den einzelnen Akten, und diese bringen die ihnen entsprechenden Erfahrungen mit sich. Es synthetisiert die Erfahrungen durch sie hindurch und totalisiert sie über sie hinaus. Es konstituiert dadurch das identische Sein, d.h. Substrat für die einzelnen Erfahrungen. Das Bewußtsein ist hinsichtlich der Seinsweise insofern transzendental, als es uns vorgegeben ist, und wir etwas mittels seines erfahren. Für uns sind freilich nicht nur das Bewußtsein, sondern auch die Welt vorgegeben. Ohne es können wir aber nichts erfahren. Es ist die einzige Methode, mit der wir etwas anfänglich und andauernd erfahren können. Das Bewußtsein ist hinsichtlich der Qualifikation insofern transzendental, als es das identische Sein

Mundane und transzendente Subjektivität, in: ders., *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie*, Bonn 1962, 144-155; Ludwig Landgrebe, Ist Husserls Phänomenologie eine Transzendentalphilosophie?, in: *Husserl*. Hrsg. von H. Noack, Darmstadt 1973, 316-324; Elisabeth Ströker, Husserls letzter Weg zur Transzendentalphilosophie im Krisis-Werk, in: ders., *Phänomenologische Studien*, Frankfurt a.M. 1987, 115-138; James C. Spencer, *Husserl's conception of the transcendental: A critical analysis*, SUNY at Buffalo 1974.

konstituiert und dadurch die Erfahrung von etwas ermöglicht. Für das Bewußtsein erscheinen eigentlich nur die unterschiedlichen Einzelheiten. Aufgrund dieser konstituiert es aber deren identisches Substrat. Es ist ein umfangreiches Funktionszentrum, das die verschiedenen Einzelheiten in vielfältigen Beziehungen und Deckungen zur einheitlichen Identität bringen kann. Es ist auch der lebendige Seinsboden, der das identische Sein immer weiter begründen und bewähren kann. Es ermöglicht dadurch die Erfahrung von etwas, d.h. vom identischen Sein.

Die Subjektivität ist bei Husserl als die Einheit von allem Subjektiven oder Geistigen zu verstehen (vgl., Hua VI, 147, 154-156). Sie ist uns teilweise apriori vorgegeben und teilweise aposteriori gegeben. Sie entfaltet sich in der Welt und nimmt diese in sich auf. Sie bildet dadurch den identischen Sinn ihrer und der Welt. Die Subjektivität ist hinsichtlich der Seinsweise insofern transzendental, als sie uns vorgegeben ist, und wir etwas gemäß ihr erfahren. Für uns sind die Subjektivität und auch die Welt vorgegeben. Wir erfahren die Welt aber nicht so, wie sie uns gegeben ist, sondern so, wie wir sie erfahren können oder wollen. Wir erfahren sie subjektiv, d.h. gemäß der Subjektivität. Die Subjektivität ist hinsichtlich der Qualifikation insofern transzendental, als sie den identischen Sinn bildet und dadurch die Erfahrung von etwas als etwas ermöglicht. Für die Subjektivität erscheinen zunächst die materielle Welt. Aufgrund dieser bildet sie dann deren identischen Sinn aus ihrer Beschaffenheit. Sie ist die potentielle Sinnquelle, aus der der eigentümliche Sinn herausfließt. Sie ist auch der kreativer Sinnschöpfer, der den gedanklichen Sinn aufgrund der materiellen Welt erschafft. Sie ermöglicht dadurch die Erfahrung von etwas als etwas, d.h. vom identischen Sein im identischen Sinne.

Das Bewußtsein und die Subjektivität gehen der Erfahrung voran und charakterisieren diese als die Erfahrung von etwas und als die Erfahrung von etwas als etwas. Damit zeigt Husserl, daß wir von der natürlichen Denkweise bzw. Erfahrungsweise geprägt sind, und daß der Charakter der Erfahrung auf ihr beruht. Wenn wir irgend etwas sehen, denken wir schon, daß es etwas ist oder sein kann. Wir denken auch, daß es als etwas zu erfahren oder zu erkennen ist. Wir charakterisieren demnach die Erfahrung als die von etwas oder als die von etwas als etwas. Danach beginnen wir etwas in diesem Charakter zu erfahren.

Wir bestätigen dabei etwas als Seiendes oder als Nichtseiendes. Wir erkennen auch etwas als etwas mehr oder weniger bestimmt. Wir berühren aber nicht den Charakter der Erfahrung und die ihn bedingende Denkweise. Husserl betont daher, daß wir auf die beiden achten und uns von ihnen befreien müssen. Dadurch können wir etwas als das Phänomen begreifen und in der reinen, neutralen Denkweise betrachten. Wir können, genau gesagt, etwas einerseits bezüglich der einzelnen Phänomene und des totalen Horizontes und andererseits bezüglich des transzendentalen ego betrachten.

Wir betrachten nun das transzendente Ich bei Husserl (vgl., Hua VI, 114-116, 185-191).²⁸ Es läßt sich zunächst als das transzendente ego verstehen, das jeder von uns mit der transzendentalen Epoché entdecken kann. Es ist das Bewußtsein, das für die Seins- und Sinnkonstitution rein, neutral fungiert. Es ist also der letzte Seinsboden, auf dem etwas als Seiendes gegründet werden kann. Es ist auch das einzige Konstitutionszentrum, aus dem etwas als etwas bestimmt werden kann. Das transzendente Ich läßt sich dann als der Phänomenologe verstehen, der jeder von uns mit der transzendentalen Epoché werden kann. Er ist der Wissenschaftler oder der Philosoph, der das Phänomen logisch, theoretisch betrachtet. Er arbeitet genaugenommen als der Vertreter für das transzendente ego, das für alle geistige Leistungen stumm fungiert. Demnach muß er, genauso wie das transzendente ego, rein und neutral sein. Er muß dann das transzendente ego beobachten und seine Funktions- und Konstitutionsweise zur Aussprache bringen. Er muß also aufklären, wie das transzendente ego für das

²⁸Vgl., Hua VI, 188: „Das Ich, das ich in der Epoché erreiche, ..., heißt eigentlich nur durch Äquivokation „Ich“, obschon es eine wesensmäßige Äquivokation ist, da, wenn ich es reflektierend benenne, ich nicht anders sagen kann als; ich bin es, ich, der Epoché Übende, ich, der die Welt, die mir jetzt nach Sein und Sosein geltende als Phänomen befrage; also ich, der ich über allem natürlichen Dasein, das für mich Sinn hat, stehe und der Ichpol bin des jeweils transzendentalen Lebens, worin zunächst Welt rein als Welt für mich Sinn hat: Ich, der ich, in voller Konkretion genommen, all das umfasse. Das besagt nicht, daß unsere früheren schon als transzendente ausgesprochenen Evidenzen Täuschungen waren und daß es nicht zu rechtfertigen sein, daß trotzdem von einer transzendentalen, die Welt als „Welt für alle“ konstituierenden Intersubjektivität gesprochen werden muß, in der ich wiederum auftrete, aber nun als „ein“ transzendentales Ich unter den Anderen, und dabei „wir alle“ als transzendental-fungierende.“

Bewußtsein vom Phänomen und Horizont fungiert, anders gesagt, wie es für die Konstitution des identischen Seins und Sinnes fungiert.

Als das transzendente Ich muß sich der Phänomenologie zur Welt rein einstellen. Dafür muß er alles Weltliche und Subjektive einklammern. Er muß alles Weltliche außer Spiel setzen, indem er von der Welt auf das Bewußtsein reflektiert. Er muß auch alles Subjektive außer Aktion setzen, indem er das Bewußtsein auf das transzendente ego reduziert. Der Phänomenologe muß auch sich zur Welt neutral einstellen. Dafür muß er sich von der natürlichen Denkweise befreien. Er muß sich der Urteilsmodifikation enthalten, in der wir über das Sein der Welt in der Position, Negation, oder Unentschiedenheit urteilen. Er muß sich auch der Erkenntnismodifikation enthalten, in der wir den Sinn der Welt in der Absolutheit, Relativität, oder Absurdität bestimmen. Also muß der Phänomenologe vor allem das transzendente ego entdecken, das für das Bewußtsein von der Welt anonym fungiert. Er muß dann begreifen, daß es in der Urteilslosigkeit und Offenheit besteht. Er muß danach die Welt bezüglich und angesichts des transzendenten ego betrachten. Dadurch muß er erläutern, aus welchem Grund uns die Welt als totaler Horizont bewußt sein kann, obwohl sie uns nur im einzelnen erscheint. Er muß auch erläutern, in welcher Weise wir die Welt bestmöglich erkennen können, obzwar sie uns nur wahrscheinlich erscheint.

Der Phänomenologe zeigt uns zuerst, daß uns die Welt als das identische Sein und im identischen Sinn bewußt ist. Er zeigt auch, daß das Bewußtsein vom identischen Sein und Sinn auf der natürlichen Denkweise beruht. Dann behauptet der Phänomenologe, daß wir die natürliche Denkweise aufheben und dadurch die phänomenologische erlangen müssen. Er behauptet auch, daß wir die Welt phänomenologisch betrachten und dadurch bestmöglich erkennen müssen. Wir können hierbei auffassen, daß uns der Phänomenologe vor allem die phänomenologische Denkweise als Methode zur bestmöglichen Erkenntnis der Welt darstellen wollte.²⁹ Demgegenüber haben wir bereits gesehen, daß uns der

²⁹Vgl., Waelhens, A. de, Die Bedeutung der Phänomenologie, in: *Diogenes. Internationale Zeitschrift für die Wissenschaft vom Menschen*. Bd. 2 (1954/55), 610-630; Eugen Fink, Was will die Phänomenologie Edmund Husserls, in: ders., *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*

Philosoph bzw. der Ethiker die vernünftige Haltung als Methode zum glückseligen Leben in der Welt darstellen wollte. Die vernünftige Haltung ist eigentlich für die phänomenologische Denkweise vorausgesetzt, sofern wir die natürliche Denkweise kraft der Vernunft aufheben können. Und die bestmögliche Erkenntnis ist für das glückselige Leben vorausgesetzt, solange wir gemäß dieser Erkenntnis glückselig leben können. Demnach darf man sagen, daß das letzte Ziel der Philosophie im allgemeinen Sinne das glückselige Leben gemäß der bestmöglichen Erkenntnis ist. Die grundlegende Methode zur Erfüllung dieses Zieles ist eben die vernünftige Haltung für die Erlangung der phänomenologischen Denkweise.

Hier ist zusammenzufassen: Das Phänomen ist im wörtlichen Sinne als dasjenige zu begreifen, das uns erscheint. Es setzt einerseits etwas voraus, was es beinhaltet, und andererseits das Bewußtsein, das für es fungiert. Es ist etwas Einzelnes oder Wahrscheinliches von etwas selbst. Der Horizont ist dagegen als derjenige zu verstehen, der uns als etwas selbst bewußt ist. Er verdankt einerseits den Phänomenen, die uns in bezug auf ihn erscheinen, und andererseits dem Bewußtsein, das ihn aufgrund der Phänomene konstituiert. Er ist etwas selbst, was wir im absoluten Sinne begreifen, aber nie zur absoluten Erkenntnis bringen können. Das Transzendente ist im wörtlichen Sinne als dasjenige zu begreifen, das die Erfahrung bzw. die Erkenntnis ermöglicht und charakterisiert. Es kann das Bewußtsein sein, mittels dessen wir etwas, d.h. das identische Sein erfahren können. Es kann auch die Subjektivität sein, gemäß der wir etwas als etwas, d.h. das identische Sein im identischen Sinne erfahren können. Das transzendente Ich ist als das Ich zu verstehen, das durch die transzendente Epoché zu erreichen ist. Es kann das transzendente ego sein, das für die identische Seinskonstitution und Sinnkonstitution stumm fungiert. Es kann auch der Phänomenologe sein, der das stumme transzendente ego vertritt. Der Phänomenologe stellt sich zur Welt als Phänomen rein und neutral ein, indem er sich von der natürlichen Welt und Denkweise befreit. Er betrachtet die Welt bezüglich und angesichts des transzendentalen ego und erläutert dabei die Methode zur bestmöglichen Erkenntnis bzw. zum glückseligen Leben.

(Phaenomenologica 21), Den Haag 1966; ders., Das Problem der Phänomenologie Husserls, in: Ebd., 178-223.

Wir haben in Diesem gesehen, daß uns die identische Welt und zwar im identischen Sinne bewußt ist. Nach Husserl ist uns die identische Welt als der Leerhorizont, der Könnenshorizont, der Ideehorizont, und der Totalhorizont bewußt. Der identische Sinn der Welt ist uns in der Eigenheit, der Allgemeinheit, und der Absolutheit bewußt. Im nächsten Kapitel sehen wir demnach, wie uns die Welt und ihr Sinn in verschiedenen Weisen bewußt sein kann. Wir sehen dabei auch, wie uns die identische Welt und zwar im identischen Sinne bewußt sein kann. Wir betrachten die identische Welt in der Korrelation des transzendentalen Bewußtseins und ihren identischen Sinn in der Korrelation der transzendentalen Subjektivität.

Kapitel II: Welt in der phänomenologischen Einstellung

1. Welt als Korrelat des transzendentalen Bewußtseins

Wir erinnern uns zunächst daran, was das transzendente Bewußtsein bedeutet. Es ist das Bewußtsein, das der Erfahrung bzw. der Erkenntnis vorangeht und sie als die Erfahrung von etwas, d.h. vom identischen Sein charakterisiert. Es ist eben das Bewußtsein, vermöge dessen wir die Welt und zwar als ein identisches Sein erfahren können. Die Welt als Korrelat des transzendentalen Bewußtseins ist daher als die Welt zu verstehen, die uns vorgegeben ist und als ein identisches Sein bewußt ist. Sie zeigt sich dem Bewußtsein, und dieses nimmt sie in sich auf. Sie wird dadurch die bewußte Welt, und das Bewußtsein wird das weltliche Bewußtsein. In dieser Weise verhalten sich die beiden gegenseitig und totalisiert einheitlich. Im Vorliegenden haben wir gesehen, daß uns die Welt als der Leerhorizont, der Könnenshorizont, der Ideehorizont, d.h. die Idee der Welt als Horizont und auch der Totalhorizont bewußt sein kann. Im Folgenden betrachten wir demnach, wie uns die Welt als solche bewußt sein kann. Wir beachten dabei, wie die Welt auf die Objekte im weitesten Sinne des Wortes bezogen ist, und wie das Bewußtsein auf die beiden bezogen ist. Dadurch können wir verstehen, wie uns die Welt als ein identisches Sein bewußt sein kann, obwohl sie uns in wechselnden Einzelheiten erscheint.

Bevor wir mit dem Bewußtsein von der Welt umgehen, beachten wir, daß uns die Welt als Horizont bewußt ist, im grundsätzlichen Unterschied vom Objekt.³⁰ Husserls Auffassung nach ist uns die Welt vor allem in der Selbständigkeit bewußt. Sie umgibt die Objekte und ist für diese vorgegeben. Sie selbst läßt sich aber von nichts umgeben und aus nichts ergeben. Sie ist das Unabhängige von etwas. Daher kann sie uns eventuell allein bewußt sein. Sie ist uns aber normalerweise in einem Zusammenhang mit den Objekten bewußt. Die Welt ist uns auch in der Unbestimmtheit, Unvollkommenheit bewußt. Sie schattet die Objekte ab und teilt sich in ihnen ab. Sie selbst kann aber von nichts abgeschattet und abgeteilt werden. Sie ist das Bestimmte und das Vollkommene, aber sie kann uns nie sich selbst zeigen. Sie ist uns daher unbestimmt und unvollkommen bewußt. Die Welt ist uns überdies in der Unendlichkeit, Offenheit bewußt. Sie begrenzt die Objekte räumlich, zeitlich und auch bedeutungsmäßig. Sie selbst läßt sich von nichts begrenzen. Sie ist uns daher als das Mehr von den endlichen, beschränkten Objekte bewußt. Die Welt ist uns zuletzt in der Einzigkeit bewußt. Sie umfaßt alle Objekte, und diese gehören in ihr zusammen. Sie ist uns daher als das All der Seienden bewußt.³¹

³⁰Vgl., Hua VI, 146: „ Es besteht aber ein grundsätzlicher Unterschied in der Weise des Weltbewußtseins und des Dingbewußtseins, des Objektbewußtseins (in einem weitesten, aber rein lebensweltlichen Sinne), während andererseits eines und das andere eine untrennbare Einheit bilden. Dinge, Objekte (immer rein lebensweltlich verstanden) sind „gegeben“ als für uns jeweils (in irgendwelchen Modis der Seinsgewißheit) geltende, aber prinzipiell nur so, daß sie bewußt sind als Dinge, als Objekte im Welthorizont. Jedes ist etwas, „etwas aus“ der Welt, der uns ständig als Horizont bewußten. Dieser Horizont ist andererseits nur als Horizont für seiende Objekte bewußt und kann ohne sonderbewußte Objekte nicht aktuell sein. Jedes hat seine möglichen Abwandlungsmodi des Geltens, der Modalisierung der Seinsgewißheit. Andererseits ist Welt nicht seiend wie ein Seiendes, wie ein Objekt, sondern seiend in einer Einzigkeit, für die der Plural sinnlos ist. Jeder Plural und aus ihm herausgehobene Singular setzt den Welthorizont voraus. Diese Differenz der Seinsweise eines Objektes in der Welt und der Welt selbst schreibt offenbar beiden die grundverschiedenen korrelativen Bewußtseinsweisen vor.“

³¹Vgl., Hua XV, 523: „ Hier kommen wir aber auf eine abermals neue Fassung des Begriffs absolutes Substrat. Ein „endliches“ Substrat kann schlicht für sich erfahren werden und hat so sein Für-sich-sein. Aber notwendig ist es zugleich Bestimmung, nämlich als Bestimmung erfahrbar, sowie wir ein umfassenderes Substrat, worin es ist, betrachten. Jedes endliche Substrat hat die Bestimmbarkeit als In-etwas-sein, und für dieses gilt das abermals, in infinitum. Die Welt aber ist

Wir betrachten zuerst, wie uns die Welt als Leerhorizont bewußt sein kann (vgl., Hua VIII, 146-152, Hua XI, 4-10, 420-425, Hua XIII, 224-226, Hua XIV, 381-384).³² Husserl schreibt darüber Folgendes: „Es sind Zeiger in eine Leere, da ja die nicht aktualisierten Erscheinungen nicht als wirkliche, auch nicht als vergegenwärtigte Erscheinungen bewußt sind. Mit anderen Worten, alles eigentlich Erscheinende ist nur dadurch Dingerscheinendes, daß es umflochten und durchsetzt ist von einem intentionalen Leerhorizont, daß es umgeben ist von einem Hof erscheinungsmäßiger Leere. Es ist eine Leere, die nicht ein Nichts ist, sondern eine auszufüllende Leere, es ist eine bestimmbare Unbestimmtheit.-- Denn nicht beliebig ist der intentionale Horizont aufzufüllen; es ist ein Bewußtseinshorizont, der selbst den Grundcharakter des Bewußtseins als Bewußtseins von etwas hat. Seinen Sinn hat dieser Bewußtseinshof, trotz seiner Leere, in Form einer Vorzeichnung, die dem Übergang in neue aktualisierende Erscheinungen eine Regel vorschreibt“ (Hua XI, 6): „Das Leere ist nur ein Modus der unvollkommenen Bestimmtheit, die selbst im Wandel zur relativ vollkommeneren Bestimmtheit wird. Das Bestimmte ist in seiner Weise zu explizieren, zu verdeutlichen, das Leere ist nicht explikabel, aber im Wandel der indifferenzierten Mitmeinung in differenzierende Vorzeichnung wird es in dieser explikabel“ (Ms. A VII 8, 10a).

Wir sehen das Objekt, das da ist. Es erscheint uns mehr oder weniger bestimmt, vollkommen. Dabei blicken wir auf die Welt hin, die das Objekt umgibt. Sie erscheint uns unbestimmt, unvollkommen. Wir erfahren also das Objekt absichtlich. Wir erfahren dabei auch die Welt unabsichtlich mit. Daher

in dieser Hinsicht absolutes Substrat, nämlich in ihr ist alles, sie selbst aber ist nicht ein In –etwas, sie ist nicht mehr relativ Einheit in einer umfassenderen Mehrheit. Sie ist das All-seiende, nicht „in etwas“, sondern All-etwas.

³²Vgl., Hua XIV, 383: „Jedes Bewußtsein freilich hat sein Bewusstes als solches, aber was da zum Bewußtsein original gehört, ist die Richtung des Ich durch dieses Bewusstsein „auf etwas“, eine Richtung, die die Eigenheit eines leer Gerichtetseins, eines Intendierens ins Leere, auf ein leeres „etwas“ sein kann. In der Veranschaulichung wird dieses leere Gerichtetsein synthetisch einig mit einem anschauenden Bewusstsein, in dem das Ich auf einen wirklichen (oder *quasi*-wirklichen) Gegenstand gerichtet ist, und in der Deckung erfüllt sich die leere Meinung als Leerintention; das leer Gemeinte (die leere Meinung in diesem Sinne) verwirklicht sich, das anschaulich Gegebene ist Wirklichkeit des leer intendierten Etwas.“

sind wir uns nicht nur des Objektes bewußt, sondern auch der Welt mitbewußt.³³ Diese mitbewußte Welt nennt Husserl den Leerhorizont. Sie ist der Horizont in dem Sinne, daß sie für das Objekt vorgegeben ist, und in der dieses sich befindet. Sie ist das Leere in dem Sinne, daß sie für uns in der Unbestimmtheit bewußt ist. Diese Unbestimmtheit beruht zufolge Husserls nicht darauf, daß die Welt das unbestimmte Sein ist. Es beruht vielmehr darauf, daß sie uns sich in unbestimmter Weise zeigt, und daß wir sie in unbestimmter Weise erfassen. Die Welt zeigt uns sich abschattungsmäßig und teilweise. Sie kommt uns dabei als der dunkle Schatten und als das unklare Ganze. Wir erfassen sie auch uninteressiert, unthematisch. Sie kommt uns daher in der Unsicherheit, Ungewißheit.

Der Leerhorizont kann uns einerseits mittels des bestimmten Objektes bewußt sein. Dieses kommt uns nicht schlechthin und allein. Es kommt uns von der Welt umgeben und mit ihr zusammen. Es schattet sich von der unbestimmten Welt ab und weist dabei auf sie hin. Dabei stellt es sich als ein Dasein in der Welt oder als einen Zeiger in die Leere dar. Es vermittelt uns dadurch die Welt, und diese ist uns daher bewußt. Das bedeutet aber nicht, daß uns die Welt ohne das Objekt nicht bewußt sein kann. Die Welt existiert laut Husserl selbständig, unabhängig von etwas. Sie ist keine Summe von den Objekten, die diese für ihr Sein voraussetzt. Sie ist vielmehr der Horizont für die Objekte, den diese für ihr Sein voraussetzen. Demnach kann sie existieren, wenn selbst alle Objekte verschwinden würden. Wir können auch die inhaltlose, unbestimmte Welt begreifen und auf ihr Sein vertrauen. Wir können z. B. den leeren Raum perzipieren und ihn als das Seiende auffassen. Insofern kann uns die Welt ohne Hilfe von den Objekten bewußt sein. Ohne diese können wir aber nicht motiviert werden, auf die leere Welt hinzublicken. Wir können sie nicht

³³Vgl., Hua XI, 4: „Wahrnehmung, ganz allgemein gesprochen, ist Originalbewußtsein. Aber in der äußeren Wahrnehmung haben wir den merkwürdigen Zwiespalt, daß das Originalbewußtsein nur möglich ist in der Form eines wirklich und eigentlich original Bewußthabens von Seiten und eines Mitbewußthabens von anderen Seiten, die eben nicht original da sind. Ich sage mitbewußt, denn auch die unsichtigen Seiten sind doch für das Bewußtsein irgendwie da, „mitgemeint“ als mitgegenwärtig. Aber sie erscheinen eigentlich nicht.“

bemerken, oder als nichts begreifen. Sie kann uns daher nicht bewußt sein, obgleich sie existiert.

Der Leerhorizont kann uns andererseits vermöge des intentionalen Bewußtseins bewußt sein. Die Welt ist uns eigentlich vom Objekt vermittelt. Sie kann uns doch nicht bewußt sein, wenn das Bewußtsein nicht fungiert. Sie ist uns also nicht dadurch bewußt, daß das Objekt auf sie hinweist. Sie ist uns vielmehr dadurch bewußt, daß sie das Bewußtsein mit intendiert, während es das Objekt intendiert. Sie kann uns ohne das Objekt bewußt sein. Sie kann uns aber ohne das intentionale Bewußtsein überhaupt nicht bewußt sein. Wir müssen hierbei beachten, daß das Bewußtsein das Objekt und die Welt gleichzeitig intendieren. Es bezieht sich auf das Objekt und zugleich auf die Welt. Daher sind uns nicht nur die beiden, sondern auch ihre Beziehung bewußt. Wir müssen auch beachten, daß das Bewußtsein das Objekt und die Welt unterschiedlich erfaßt. Es erfaßt das Objekt bestimmt und die Welt unbestimmt. Daher sind uns die beiden und auch ihr Unterschied bewußt. Das Bewußtsein ist also wesentlich imstande, das Objekt und die Welt gleichzeitig zu intendieren, aber unterschiedlich zu erfassen. Daher sind uns die beiden in einer Beziehung und in einem Unterschied bewußt.

Mit dem Leerhorizont zeigt Husserl vor allem, daß wir das bestimmte Objekt intendieren und dabei auch die unbestimmte Welt mit intendieren. Wir erfahren das Objekt, und zugleich erfahren wir die Welt mit. Daher sind wir uns immer der Welt bewußt, solange wir uns des Objektes bewußt sind. Husserl zeigt damit auch, daß wir im Grund etwas, was uns erscheint, als das Seiende voraussetzen und als etwas typisieren. Wenn uns irgend etwas erscheint, setzen wir zuerst voraus, daß es existiert. Danach beginnen wir es zu erfahren. Wenn es wirklich existiert, setzen wir es in die Position. Sonst setzen wir es in die Negation oder in die zweifelhafte Unentschiedenheit. Wir erfahren bzw. erkennen also irgend etwas bevorzugt in der Urteilsmodifikation (vgl., Hua XI, 101, EU, 25). Wenn uns irgend etwas erscheint, fragen wir zuerst, was es ist. Danach beginnen wir es zu erfahren. Wenn es wirklich etwas ist, erfahren wir es weiter, damit wir es als etwas bestimmen. Wir erfahren also irgend etwas überwiegend als etwas,

d.h. als das Typische oder als das Identische (vgl., Hua XV, 520-525, 620-627, EU, 32-36).³⁴

Wir betrachten dann, wie uns die Welt als der Könnenshorizont bewußt sein kann (vgl., Hua VIII, 148, Hua XIII, 171-173, Hua XVII, 364-366, EU, 27-38).³⁵ Wir lesen dafür Folgendes: „Zu jedem Dingerscheinenden einer jeden Wahrnehmungsphase gehört ein neuer Leerhorizont, ein neues System bestimmbarer Unbestimmtheit, ein neues System von Fortschrittstendenzen mit entsprechenden Möglichkeiten, in bestimmt geordnete Systeme möglicher Erscheinungen einzutreten, möglicher Aspektverläufe mit untrennbar zugehörigen Horizonten, die in einstimmiger Sinnesdeckung denselben Gegenstand als sich immer neu bestimmenden zu wirklicher, erfüllender Gegebenheit bringen würden. Die Aspekte sind, ..., nichts für sich, sie sind Erscheinungen-von nur durch die von ihnen nicht abtrennbaren intentionalen Horizonte“ (Hua XI, 6): „Jede Erfahrung hat ihren Erfahrungshorizont; jede hat ihren Kern wirklicher und bestimmter Kenntnisnahme, hat ihren Gehalt an unmittelbar selbstgegebenen Bestimmtheiten, aber über diesen Kern bestimmten Soseins hinaus, des eigentlich als „selbst da“ Gegebenen hinaus, hat sie ihren Horizont. Darin liegt: jeder Erfahrung verweist auf die Möglichkeit, und vom Ich her eine Ver-möglichkeit, nicht nur das Ding, das im ersten Erblicken Gegebene, nach dem dabei eigentlich

³⁴Vgl., EU, 35: „Nicht nur die allgemeine Auffassung als „Gegenstand“, „Explikables überhaupt“ ist dem entwickelten Bewußtsein von vornherein vorgezeichnet, sondern auch schon eine bestimmte Typisierung aller Gegenstände. Mit jedem neuartigen, (genetisch gesprochen) erstmalig konstituierten Gegenstand ist ein neuer Gegenstandstypus bleibend vorgezeichnet, stände aufgefaßt werden. So ist unsere vorgegebene Umwelt schon als vielfältig geformte „vorgegeben“, geformt nach ihren regionalen Kategorien, und nach vielerlei Sondergattungen, Arten usw. typisiert.“

³⁵Vgl., Hua XV, 619: „Betrachten wir den Zusammenhang der Wachvorkommnisse, der Akte in ihren verschiedenen Modis, der Affektion, der fühlenden Verhaltensweisen in der Einheit ihres Zeitstromes in meinem eigenen Leben und in der Einheit der verbundenen (unmittelbar oder mittelbar verbundenen) Subjektivitäten und ihrer für einen jeden zugänglichen intersubjektiven Zeit. Aber dann ist die Frage nach dem, was die Aktivität, das spezifische Ichverhalten und Gemeinschaftsverhalten seinerseits schon voraussetzt. Andererseits, aus Akten gehen Erwerbe und auf seiten des Ich die Stiftung von Vermögen hervor und die Horizonte als Könnenshorizonte, als Horizonte vertrauten Seins und vertrauten damit Könnens, vertrauter Normalformen von universalen Werthhaftigkeiten und Unwerthhaftigkeiten.“

Selbstgegebenen schrittweise zu explizieren, sondern auch weiter und weiter neue Bestimmungen von demselben erfahrend zu gewinnen“ (EU 27).

Wir sehen die leere Welt. Dabei meinen wir, daß sie etwas Erfüllbares in sich trägt. Wir sehen auch die naturale Welt. Dabei meinen wir, daß sie die kulturelle Welt in sich trägt. Wir erfahren auch die gegenwärtige Welt. Dabei meinen wir, daß sie die vergangene Welt und die zukünftige in sich trägt. Wir erfahren also die wirkliche Welt. Wir meinen dabei, daß ihre Latenz in ihr verborgen ist. Daher sind wir uns nicht nur der wirklichen Welt bewußt, sondern auch ihrer Latenz mitbewußt.³⁶ Diese mitbewußte Latenz nennt Husserl den Könnenshorizont. Sie ist der Horizont in dem Sinne, daß sie für die wirkliche Welt vorgegeben ist, und aus der diese entsteht. Sie ist das Mögliche in dem Sinne, daß sie das Verwirklichbare, das Aktualisierbare ist. Sie ist also diejenige, die wir für möglich halten und zu erkennen versuchen können. Die Latenz der Welt ist uns freilich nicht dadurch bewußt, daß wir ihn anschaulich gesehen haben. Sie ist uns vielmehr dadurch bewußt, daß wir ihn vermutlich vorausgesehen haben.

Der Könnenshorizont kann uns einerseits mittels der leeren oder wirklichen Welt bewußt sein. Die leere Welt erscheint unbestimmt. Sie erscheint uns aber nicht als das Leere, sondern als das Erfüllbare. Sie erscheint uns als das Vorzeichen oder der Hinweis auf das Erfüllbare.³⁷ Die wirkliche Welt erscheint uns vollkommen. Sie erscheint uns aber nicht als das absolut Vollkommene,

³⁶Vgl., EU, 29: „Existenz eines Realen hat sonach nie und nimmer einen anderen Sinn als Inexistenz, als Sein im Universum, im offenen Horizont der Raum-zeitlichkeit, dem Horizont schon bekannter und nicht bloß jetzt aktuell bewußter, aber auch unbekannter, möglicherweise zur Erfahrung und künftigen Bekanntheit kommender Realen.“

³⁷Vgl., Hua IX, 437: „Jede Wahrnehmung in sich betrachtet ist also eine Selbsterschauung, die zugleich Vormeinung und Vorweisung ist, Vorweisung auf mannigfaltige und, ..., systematisch zusammengehörige mögliche Wahrnehmungen. Ihre Zusammengehörigkeit aber ist eine innerliche, eine Zusammengehörigkeit durch im Ablauf notwendig sich einstellende kontinuierlich intentionale Synthese. Es sind nicht nur mögliche Wahrnehmungsreihen und selbst nicht bloß kontinuierliches Tönen eine Kontinuität von Tönen ist, sondern Synthese besagt Verbindung von mannigfaltigem Bewußtsein zu einem Bewußtsein, und hier, als Synthese der Identität, Verbindung von mannigfaltigem Bewußtsein, das jedes sein ihm immanent Vermeintes hat, zur Einheit eines Bewußtseins als Bewußtsein von demselben, als welches in jedem der einzelnen Bewußtseinserlebnisse schon Vermeintes war.“

sondern als das relativ Vollkommene. Sie erscheint uns als der Ausdruck vom absolut Vollkommenen oder der Übergang zu ihm. Die mögliche Welt ist uns also durch das Zeichen der leeren oder wirklichen Welt auf sie bewußt. Dies bedeutet aber nicht, wie oben erwähnt, daß uns die mögliche Welt ohne die leere oder wirkliche Welt nicht bewußt werden kann. Sie ist der Horizont, aus dem die wirkliche Welt entsteht. Insofern kann sie uns ohne diese bewußt sein. Sie ist aber der wirklichen Welt verborgen. Daher kann sie ohne diese nur unbestimmt oder inaktuell bewußt sein. Wir sehen also zuerst die naturale Welt, und danach bzw. dabei denken wir an die kulturelle Welt. Wir nehmen zuerst die gegenwärtige Welt wahr, und danach erinnern wir uns an die vergangene Welt und erwarten die zukünftige.

Der Könnenshorizont kann uns andererseits vermöge des vermutlichen Bewußtseins bewußt sein. Wir sehen nur die leere Welt. Aber wir vermuten, daß sie nicht nichts ist, sondern die Fülle hat. Wir sehen nur die wirkliche Welt. Aber wir vermuten, daß sie nicht alles ist, sondern den Rest hat. Also zeigt uns die leere Welt keine Fülle, und die wirkliche Welt keinen Rest. Jedoch vermuten wir, daß jene sie und diese ihn in sich trägt. Durch dieses vermutliche Bewußtsein ist uns die mögliche Welt bewußt. Wir müssen hierbei beachten, daß wir die mögliche Welt vorausgesehen haben, während wir die leere oder wirkliche Welt gesehen haben. Wir haben die leere oder wirkliche Welt gesehen oder gefühlt. Dagegen haben wir die mögliche Welt vermutet oder angenommen. Jene ist uns durch die sinnliche Anschauung bewußt, aber diese ist uns durch die vermeintliche Voraussicht bewußt. Wir müssen auch beachten, daß wir die mögliche Welt vor- und mitmeinen, bevor und während wir sie wirklich erfahren. Vor der Erfahrung meinen wir, daß die leere Welt zu erfüllen ist. Danach beginnen wir sie zu erfahren. Bei der Erfahrung meinen wir, daß die wirkliche Welt noch mehr zu verwirklichen ist. Daher erfahren wir sie immer weiter. Der Seinssinn der möglichen Welt ist also keine erfahrungsmäßige Erkenntnis, sondern die vermutliche Voraussetzung.

Mit dem Könnenshorizont hebt Husserl hervor, daß wir die wirkliche Welt intendieren und dabei die mögliche antizipieren können. Wir können etwas sehen, und dabei können wir auch etwas mittels des Gesehenen oder ohne dieses voraussehen. Wir können etwas erfahren, und dabei können wir auch etwas

aufgrund des Erfahrenen induzieren. Wir können also etwas Wirkliches sinnlich anschauen und auch etwas Mögliches bewußtseinsmäßig annehmen. Husserl hebt damit auch hervor, daß wir nicht nur etwas Wirkliches, sondern auch etwas Mögliches als das Seiende und als etwas begreifen. Wir sehen etwas, was wirklich ist. Dabei begreifen wir es als das Seiende und als etwas in der Bestimmtheit. Wir sehen auch etwas voraus, was eventuell sein kann. Dabei begreifen wir es auch als das Seiende und als etwas, aber in der Vermutlichkeit. Wir begreifen also etwas Wirkliches und etwas Mögliches im gleichen Typus, aber in der unterschiedlichen Modifikation. Jenes begreifen wir in der Erkenntnismodifikation der Absurdität, Relativität oder Absolutheit. Dieses begreifen wir demgegenüber in der Als-ob-Modifikation³⁸ der Vermeintlichkeit, Glaubwürdigkeit oder Wahrscheinlichkeit.

Wir sehen nun, wie uns die Welt als der Ideehorizont, d.h. die Idee der Welt als Horizont bewußt sein kann (vgl., Hua VI, 239-241, 499-501, EU, 39-41).³⁹ Dies legt Husserl folgenderweise dar: „Es ist also die Idee des absoluten Selbst des Gegenstandes und seiner absoluten und vollständigen Bestimmtheit oder, ..., seines absoluten individuellen Wesens. In Relation zu dieser herauszuschauenden unendlichen Idee, die aber als solche nicht realisierbar ist, ist jeder

³⁸Vgl., EU, 23: „Der Begriff der Erfahrung als Selbstgebung individueller Gegenstände wurde so weit gefaßt, daß nicht nur die Selbstgebung individueller Gegenstände im Modus der schlichten Gewißheit darunter fällt, sondern auch die Modifikationen dieser Gewißheit, je auch die Als-ob-modifikationen wirklicher Erfahrung. Ist das auch alles mit einbezogen in den Begriff der Erfahrung, so hat doch die Erfahrung in Seinsgewißheit eine besondere Auszeichnung. Nicht nur, daß sich jedes Phantasieerlebnis, jede Als-ob-modifikation der Erfahrung eben als Modifikation, als Abwandlung und Umbildung früherer Erfahrungen gibt und genetisch auf sie zurückweist, auch die Modalisierungen der schlichten Glaubensgewißheit in Vermutlichkeit, Wahrscheinlichkeit usw. sind Modifikationen eines ursprünglichen schlichten Glaubensbewußtseins, in dem zunächst alles Seiende der Erfahrung für uns einfach vorgegeben ist -- solange nicht der weitere Verlauf der Erfahrung eben Anlaß zum Zweifel, zur Modalisierung jeder Art gibt.“

³⁹Vgl., Hua VI, 499: „Das ist das Problem der Idealisierung der Welt des Lebens, da die absolute, die irrelativ seiende Welt nichts ist als die unendliche Idee, die in der Horizonthaftigkeit der Lebenswelt ihren Sinnesursprung hat, ...“ Vgl., ebd., 501: „Die Geschichte der Welt selbst, an sich, das ist Weltgeschichte im Sinn der unendlichen Idee: die Idee der ins Unendliche gleichsam projizierten, durch die Unendlichkeit der faktisch geltenden Weltvorstellungen hindurch fortgesetzt als korrigiert gedachten.“

Wahrnehmungsgegenstand im Kenntnisprozeß eine fließende Approximation. Den äußeren Gegenstand haben wir immerfort leibhaft ..., und immerfort liegt er doch in unendlicher Geistesferne. Was wir von ihm fassen, prätendiert sein Wesen zu sein; es ist es auch, aber immer nur unvollkommene Approximation, die etwas von ihm faßt und immerfort auch mit in eine Leere faßt, die nach Erfüllung schreit“ (Hua XI, 21): „Keine erdenkliche Erscheinungsweise gibt darum den erscheinenden Gegenstand vollkommen, in keiner ist er letzte Leibhaftigkeit, die das vollkommen erschöpfende Selbst des Gegenstandes brächte, jede Erscheinung führt im Leerhorizont ein *plus ultra* mit sich. Und damit jeder die Wahrnehmung doch prätendiert, den Gegenstand leibhaft zu geben, so prätendiert sie in der Tat beständig mehr, als sie ihrem eigenen Wesen nach leisten kann. In eigentümlicher Weise ist jede Wahrnehmungsgegebenheit ein beständiges Gemisch von Bekanntheit und Unbekanntheit, die auf neue mögliche Wahrnehmung verweist, die zur Bekanntheit bringen würde“ (ebd., 11).

Wir erfahren die Welt, die uns wirklich vorgegeben ist und gegeben sein kann. Dabei werden wir dessen inne, daß sie uns sich mehr oder weniger vollkommen zeigt. Wir werden auch dessen inne, daß sie uns sich mehr oder weniger bestimmt zeigt. Daher stellen wir uns die Welt selbst vor, die sich in der Absolutheit findet, aber sich uns in der Relativität zeigt. Wir erfahren also die wirkliche Welt. Wir stellen uns dabei die Welt selbst vor. Daher sind wir uns nicht nur der wirklichen Welt bewußt, sondern der Welt selbst mitbewußt. Diese mitbewußte Welt selbst nennt Husserl den Ideehorizont. Sie ist der Horizont in dem Sinne, daß sie für die wirkliche Welt vorgegeben ist, und diese über sich hinaus auf sie verweist. Sie ist auch die Idee in dem Sinne, daß sie das Ideelle, d.h. Gedankliche und das Ideale, d.h. Bestmögliche ist. Sie ist also die Welt, die wir uns als Welt am besten vorstellen können. Die Idee der Welt ist uns allerdings nicht dadurch bewußt, daß wir sie wirklich erfahren haben. Sie ist uns vielmehr dadurch bewußt, daß wir uns sie gedanklich gebildet haben.

Der Ideehorizont kann uns einerseits mittels der wirklichen Welt bewußt sein. Diese erscheint uns vor allem mit den einzelnen Objekten. Ein Objekt verweist auf die anderen immer weiter.⁴⁰ Alle Objekte verweisen über sich hinaus

⁴⁰Vgl., Hua VI, 173: „Jeder erreichte „Grund“ verweist in der Tat wieder auf Gründe, der eröffnete Horizont weckt neue Horizonte, und doch ist das unendliche Ganze in seiner

auf die Welt, die sie räumlich und zeitlich überschreitet. Jedes von ihnen zeigt sich als einen Leitfaden zur Welt. Sie alle weisen dabei auf die Welt als einen offenen Pol hin (vgl., Hua VI, 175). Die wirkliche Welt erscheint uns auch in der Gegenwart. Sie weist auf die vergangene Welt zurück und auf die zukünftige hin. Sie alle weisen auf die Welt hin, zu der sie unendlich übergehen. Jede von ihnen zeigt sich als ein Übergang von der Vergangenheit über die Gegenwart zur Zukunft (vgl., Hua VIII, 149f). Sie alle weisen dabei auf die Welt als ein unendliches Telos hin. Die wirkliche Welt erscheint uns überdies in der relativen Bestimmtheit. Sie weist auf die unbestimmte Welt zurück und auf die absolut bestimmte Welt hin, an die sie sich approximativ annähert. Sie zeigt sich als eine Wandlung von der Unbestimmtheit über die relative Bestimmtheit zur absoluten. Sie weist dabei auf diese als eine infinite Idee hin. Die Welt selbst ist uns also durch solchen Hinweis der wirklichen Welt auf sie bewußt. Sie ist uns zwar als ein unerreichbares Telos oder als eine unbestimmbare Idee bewußt.

Der Ideehorizont kann andererseits vermöge des ideellen, d.h. gedanklichen und idealen, d.h. bestmöglichen Bewußtseins bewußt sein. Wir erfahren die Welt. Wir denken dabei auch über sie. Wir konstituieren dadurch den Sinn der Welt dank des gedanklichen Bewußtseins und aufgrund der erfahrenen Welt. Dann vergleichen wir die Welt mit ihrem Sinn. Wir denken dabei über uns, welche die Welt mehr oder weniger vollkommen erfahren und den Sinn der Welt mehr oder weniger bestimmt konstituieren können. Wir idealisieren dadurch den Sinn der Welt über alle relativen Sinne der Welt hinaus. Wir bilden also zuerst den Sinn der Welt, nach dem wir uns die Welt vorstellen können. Danach übersteigern wir ihn, und daraus ergibt sich die Idee der Welt, nach der wir uns die Welt bestmöglich vorstellen können. Durch diese bewußtseinsmäßige Idealisierung ist uns die Idee der Welt bewußt. Wir müssen hierbei beachten, daß die Idee der Welt aus dem Zusammenspiel zwischen der wirklichen Welt und dem gedanklichen Bewußtsein entsteht. Sie ist keine leere oder phantasievolle

Unendlichkeit strömender Bewegung auf Einheit eines Sinnes gerichtet, aber freilich nicht so, als ob wir ihn ohne weiteres ganz erfassen und verstehen könnten; sondern die Weiten und Tiefen dieses gesamten Sinnes in seiner unendlichen Totalität gewinnen, sobald man sich der universalen Form der Sinnbildung einigermaßen bemächtigt hat, axiotische Dimensionen: es eröffnen sich die Probleme der Totalität als die einer universalen Vernunft.“

Idee. Sie ist vielmehr eine bedeutsame, sinnvolle Idee. Sie ergibt sich aus dem gedanklichen Bewußtsein mit der Erfahrung von der wirklichen Welt.

Mit dem Ideehorizont legt Husserl dar, daß wir nicht nur die Welt erfahren, sondern auch die Idee der Welt erschaffen können. Wir können die Welt erfahren, und zugleich können wir über sie denken. Wir können dabei den Sinn der Welt aufgrund des Erfahrenen und des Gedachten begreiflich konstituieren. Wir können ihn auch über die beiden hinaus extrem idealisieren. Wir können also die Welt wirklich und gedanklich erfahren und dabei ihren Sinn real und ideal herstellen. Husserl legt damit auch dar, daß wir nicht nur etwas, sondern auch dessen Idee als das Seiende und als etwas begreifen. Wir erfahren etwas, was ist oder sein kann. Dabei begreifen wir es als das Seiende und als etwas in der Bestimmtheit oder Vermutlichkeit. Wir denken auch über etwas, was uns bewußt ist oder sein kann. Dabei begreifen wir es auch als das Seiende und als etwas in der Bestimmtheit oder Vermutlichkeit. Wir können es überdies als das Seiende und als etwas in der Absolutheit, Idealität begreifen. Wir können also etwas, was uns bewußt ist oder sein kann, nie absolut erfahren, aber im absoluten Sinne begreifen.

Wir betrachten schließlich, wie uns die Welt als der Totalhorizont bewußt sein kann (vgl., Hua VI, 149, 152, XV, 331-336).⁴¹ Dafür lesen wir Folgendes: „Andererseits ist Horizont bezogen auf das in Seinsgewissheit gesetzte Seiende, aber jedes Seiende ist dabei seiend eben mit einem antizipierten Horizont von mannigfaltigen Seinsgewissheiten, die synthetisch - einstimmig zur Einheit einer Gewissheit zusammenstimmen. Horizont drückt also Einstimmigkeit aus - wir haben die Modalisierungen gar nicht erwähnt und ihre Beziehung auf die innere und äussere Horizonthaftigkeit, wobei der Totalhorizont als Allheit des vom Einzelnen aus in Mitgeltung stehenden einzeln Seienden nicht modalisierbar ist - Seinsgewissheit der Welt in der Art, wie sie in modalisierbaren Einzelgewissheiten fundiert ist - apodiktischer Boden für alle Modalisierungen

⁴¹Vgl., Gerd Brand, Horizont, Welt, Geschichte, in: *Phänomenologische Forschungen* 5 (1977), 45: „Wir finden also, daß der Totalhorizont „Welt“ allen anderen Horizonten vor-gegeben und über sie hinaus ist. Er darf deswegen nicht als das „Ende“ der unendlichen horizontalen Offenheit des Seienden, sondern muß als ihr Grund und Anfang angesehen werden, als das, worin es sich befindet und woraus es seinen Sinn hat.“

etc“ (Ms. A VII 8, 6a): „ Es ist das Eigene der synthetischen Totalität, in der für uns ein vordem völlig Unbekanntes, als Erkenntnisaufgabe nie Erschautes und Ergriffenes zu eigen werden kann: nämlich das universale leistende Leben, in welchem die Welt als die für uns ständig in strömender Jeweiligkeit seiende, die uns ständig „vorgegebene“ zustande kommt, oder auch: in der wir nun erstmalig entdecken, daß und wie Welt als Korrelat einer erforschbaren Universalität synthetisch verbundener Leistungen ihren Seinssinn und ihre Geltung in der Totalität ihrer ontischen Strukturen gewinnt“ (Hua VI, 148).

Wir erfahren die mannigfaltigen Einzelheiten. Dabei begreifen wir, daß sie aus der einen Welt entstanden und zugleich auf diese zurück bezogen sind. Wir begreifen auch, daß sie miteinander und zugleich mit der einen Welt verbunden sind. Wir erfahren also die mannigfaltigen Einzelheiten. Wir erfahren sie zwar in der einen Welt, die ihr zugrunde liegt und sie umfaßt. Daher sind wir uns nicht nur der mannigfaltigen Einzelheiten bewußt, sondern auch der einen Welt mitbewußt. Diese mitbewußte eine Welt nennt Husserl den Totalhorizont. Sie ist der Horizont in dem Sinne, daß sie alle Einzelheiten umfaßt, und diese sich in ihr befinden. Sie ist auch das Totale in dem Sinne, daß sie die Einheit aus dem Gesamten von allen Einzelheiten ist. Sie ist also die Einheit, die sich aus den gesamten Einzelheiten ergibt, und insofern mehr als diese ist.⁴² Der Totalhorizont ist uns allerdings nicht dadurch bewußt, daß wir ihn wirklich erfahren haben. Er ist uns dadurch bewußt, daß wir ihn bewußtseinsmäßig konstituiert haben.

Der Totalhorizont kann einerseits mittels der wirklichen Welt bewußt sein. Darin erfahren wir vor allem die mannigfaltigen Objekte im weitesten Sinne des Wortes. Wir begreifen dabei, daß sie räumlich und zeitlich aufeinander und auf die Welt bezogen sind. Wir begreifen auch, daß sie naturell und kulturell ineinander und in der Welt zusammengehören. In der wirklichen Welt erfahren wir auch die verschiedenen Menschen bzw. Personen. Wir begreifen dabei, daß wir auf die vielfältigen Sonderwelten und auch auf die einzige Welt bezogen

⁴²Vgl., Gerd Brand, *Horizont, Welt, Geschichte*, a.a.O., 44: „Dieser Totalhorizont liegt nicht auf derselben Ebene wie die Horizonte; wäre das der Fall, dann gäbe es „Welt“ überhaupt nicht, sondern nur eine Unendlichkeit von in unendlicher Offenheit auszulegenden Horizonten. Mithin müssen wir sagen, daß die Idee (im kantischen Sinne) der Welt als eines unendlichen Horizontes diese in ihrem Sein nicht besser erfaßt als der Begriff „All des Seienden“ es tut.

sind, in der wir alle geschichtlich zusammen leben. Wir begreifen auch, daß wir die Welt im unterschiedlichen Sinne und auch im selben verstehen, der für uns alle gemeinsam gilt. Wir erfahren also die einzelnen Objekte und Personen. Wir begreifen dabei, daß sie alle in der einen Welt zusammengehören. Daher denken wir nicht, daß wir einmal jene Welt und ein andermal diese erfahren können. Wir denken vielmehr, daß wir die eine Welt einmal in jener Weise und ein andermal in dieser erfahren können. Durch diese Erfahrung von der wirklichen Welt ist uns die gesamte und einheitliche Welt bewußt (vgl., Hua VI, 166f).

Der Totalhorizont kann uns andererseits vermöge des intentionalen und konstitutiven Bewußtseins bewußt sein. Dieses ist vor allem dasjenige, das die mannigfaltigen Einzelheiten von der Welt und von sich selbst intendiert. Das Bewußtsein ist auch dasjenige, das die mannigfaltigen Einzelheiten in den vielfältigen Beziehungen und Deckungen zusammenschließt und vereinheitlicht. Das Bewußtsein ist überdies dasjenige, das sich auf die Welt immer weiter bezieht und die beiden dadurch immer neu totalisiert. Das Bewußtsein entfaltet sich also in der Welt und nimmt diese dabei in sich auf. Es konstituiert dadurch den Sinn der Welt und gibt diese der Welt zurück. Es bildet dadurch die materielle Welt zur bedeutsamen Lebenswelt und sich selbst zum weltlichen Bewußtsein um. Das Bewußtsein vollzieht das Zusammenspiel zwischen seinem und der Welt immer weiter. Es konstituiert dadurch jeder von den beiden immer neu und totalisiert die beiden auch immer neu. Durch diese Konstitution des intentionalen Bewußtseins ist uns die gesamte und einheitliche Welt bewußt.

Mit dem Totalhorizont zeigt Husserl, daß wir die Einzelheiten intendieren und auch vereinheitlichen können. Wir können die Welt und auch das Bewußtsein intendieren. Wir können dabei die weltlichen Einzelheiten einerseits und die bewußtseinsmäßige andererseits vereinheitlichen. Wir können auch die beiden vereinheitlichen. Wir können also alle Weltliche und Bewußte vereinheitlichen und die eine Welt herstellen, die sich als die bewußte Welt und als das weltliche Bewußtsein verstehen läßt. Husserl sagt damit auch, daß wir weder die Einzelheiten noch ihre Einheit als das Seiende und als etwas bestimmen dürfen. Die Einzelheit heißt laut Husserl das Phänomen, das uns erscheint. Sie kommt uns in der Wahrscheinlichkeit und weist auf ihren Horizont hin. Daher dürfen wir sie nicht als das Seiende und als etwas bestimmen. Wir dürfen nur ihr

Sein für möglich halten und sie als den Teil von ihrem Horizont annehmen. Demgegenüber heißt die Einheit der Horizont, der uns nie sich selbst zeigt. Wir können sie aufgrund ihrer Einzelheiten und kraft des konstitutiven Bewußtseins begreifen. Wir können sie aber nie vollkommen, absolut erfahren und erkennen. Daher dürfen wir sie nicht als das Seiende und als etwas bestimmen. Wir dürfen nur ihr Sein für möglich halten und sie infinit aufklären.

Wir können hierbei begreifen, wie uns die Welt als ein identisches Sein bewußt sein kann. Dies verdankt einerseits dem Objekt im weitesten Sinne des Wortes, die uns in einem Zusammenhang mit der Welt erscheint. Es verdankt andererseits dem Bewußtsein, das die Welt und das Objekt in einem Zusammenhang erfaßt. Das Bewußtsein geht nach Husserl dem Objekt voran, sofern uns ohne es weder das Objekt noch die Welt bewußt sein kann. Die Welt ist uns vor allem als ein unbestimmtes Sein bewußt. Dies beruht darauf, daß das Bewußtsein die Welt unabsichtlich mit intendiert, während es das Objekt absichtlich intendiert. Die Welt ist uns dann als ein mögliches Sein bewußt. Dies beruht darauf, daß das Bewußtsein die Latenz der Welt vermutlich voraussieht, während es die wirkliche Welt anschaulich sieht. Die Welt ist uns überdies als ein absolutes, in diesem Sinne, ideales Sein bewußt. Dies beruht darauf, daß das Bewußtsein die Idee der Welt gedanklich erschafft, während es die Welt wirklich erfährt. Die Welt ist uns zuletzt als ein totales Sein bewußt. Dies beruht darauf, daß das Bewußtsein die Einzelheiten der Welt synthetisch vereinheitlicht, während es die Einzelheiten separat intendiert. Die Welt ist uns als ein identisches Sein sicher dadurch bewußt, daß das Bewußtsein alle wandelnden Einzelheiten über diese hinaus vereinheitlicht.

Wir können auch begreifen, was Husserl mit dem Bewußtsein von der Welt als ein identisches Sein sagen wollte. Er sagt eigentlich, daß wir die Welt nicht als ein identisches Sein anerkennen dürfen. Die Welt ist laut Husserl der Horizont, der für das Phänomen vorgegeben ist und dieses umfaßt. Insofern kann sie uns ohne das Phänomen und auch mit ihm zustande kommen. Ohne das Phänomen kann uns die Welt in völliger Unbestimmtheit bewußt sein. Daher können wir sie allerdings nicht als ein identisches Sein anerkennen. Mit dem Phänomen kann uns die Welt in mehr oder weniger Bestimmtheit bewußt sein. Diese Bestimmtheit besteht aber nur in der Wahrscheinlichkeit, sofern das

Phänomen nur etwas Wahrscheinliches mit sich bringen kann. Wir dürfen daher weder das Phänomen noch die Welt als ein identisches Sein endgültig anerkennen. Also sind wir wesentlich nicht imstande, etwas in der Endgültigkeit zu erkennen. Demnach dürfen wir keine Erkenntnis für endgültig halten. Wir müssen alle Erkenntnis für wahrscheinlich halten und für ihre Verbesserung unser Bestes tun.

Mit dem Betrachteten ist zusammenzufassen: Es geht hierbei um die Welt, die uns als ein identisches Sein bewußt ist. Sie verdankt einerseits den mannigfaltigen Einzelheiten, die uns in einem Zusammenhang mit der Welt erscheinen. Sie verdankt andererseits dem transzendentalen Bewußtsein, das die mannigfaltigen Einzelheiten und die Welt in einem Zusammenhang erfaßt. Die Welt als Leerhorizont ist uns dadurch bewußt, daß die einzelnen Objekte auf sie hinweisen, und daß sie das Bewußtsein unthematisch intendiert. Die Welt als Könnenshorizont ist uns dadurch bewußt, daß die wirkliche Welt ihre Latenz eventuell vorzeichnet, und daß das Bewußtsein diese Latenz vermutlich voraussieht. Die Welt als Ideehorizont ist uns dadurch bewußt, daß die wirkliche Welt über sich hinaus auf die Welt selbst verweist, und daß das Bewußtsein die Idee der Welt selbst gedanklich herstellt. Die Welt als Totalhorizont ist uns dadurch bewußt, daß die Einzelheiten in der Welt zusammengehören, und daß das Bewußtsein die Einzelheiten systematisch totalisiert. Die Welt als ein identisches Sein ist uns eigentlich kraft der natürlichen Denkweise bewußt, etwas als das Seiende vorauszusetzen oder anzunehmen und als etwas zu typisieren oder zu identifizieren.

Wir haben in Diesem gesehen, daß uns die Welt dank ihren Einzelheiten einerseits und dem transzendentalen Bewußtsein andererseits bewußt ist. Wir haben auch gesehen, daß sie uns zwar als ein identisches Sein kraft der natürlichen Denkweise bewußt ist. Im Nächsten betrachten wir, wie uns die Welt im identischen Sinne bewußt sein kann. Wir beachten dabei, wie sie auf die transzendente Subjektivität bezogen ist.

2. Welt als Korrelat der transzendentalen Subjektivität

Wir haben schon gesehen, was die transzendente Subjektivität bedeutet. Sie ist die Subjektivität, die der Erfahrung bzw. der Erkenntnis vorangeht und sie als die

Erfahrung von etwas als etwas, d.h. vom identischen Sein im identischen Sinne charakterisiert. Sie ist eben die Subjektivität, gemäß der wir die Welt im identischen Sinn erfahren können. Die Welt als Korrelat der transzendentalen Subjektivität ist daher als die Welt zu verstehen, die uns vorgegeben ist und als die Welt im identischen Sinne bewußt ist. Sie gibt der Subjektivität den weltlichen Sinn und bekommt von ihr den subjektiven Sinn. In dieser Weise verhalten die beiden gegenseitig und totalisieren einheitlich. Wir haben erwähnt, daß uns die Welt im eigenen Sinn, im allgemeinen und im absoluten bewußt ist. Demnach betrachten wir, wie uns jeder von diesen Sinnen der Welt bewußt sein kann. Dabei beachten wir, wie das Bewußtsein die Welt und das Ich erfaßt, und wie es den Sinn der Welt erfaßt. Dadurch können wir begreifen, wie uns der identische Sinn der Welt bewußt sein kann, obwohl wir sie unterschiedlich erfahren.

Bevor wir auf das Bewußtsein vom Sinn der Welt eingehen, achten wir darauf, daß uns der Sinn der Welt im Unterschied von der Welt bewußt ist (vgl., Hua XI, 16-21, Hua XIII, 169-171, Hua XIV, 439-442).⁴³ Er ist uns vor allem als ein Gedanke bzw. eine Idee bewußt. Er kommt uns daher nicht durch die sinnliche Anschauung, sondern durch die bewußtseinsmäßige Wahrnehmung. Er kommt uns auch nicht in der Abschattung vom bestimmten Objekt, sondern in der Abhebung vom klaren Gedanken über die Welt. Er hat also keinen Hinweis oder kein Zeichen auf ihn. Er kann uns nur bewußt sein, wenn wir an ihn denken. Um den Sinn der Welt zu finden, müssen wir daher von der wirklichen Welt zur bewußten umstellen. Um seinen Schöpfer zu finden, müssen wir auch von der bewußten Welt auf die transzendente Subjektivität reduzieren. Dann müssen

⁴³Vgl., Hua XI, 16: „Der immanente Gegenstand hat in jedem Jetzt nur eine mögliche Weise, im Original gegeben zu sein, und darum hat auch jeder Vergangenheitsmodus nur eine einzige Serie zeitmodaler Abwandlungen, eben die der Vergegenwärtigung mit dem sich darin wandelnd konstituierenden Vergangenen. Der Raumgegenstand aber hat unendlich viele Weisen, da er nach seinen verschiedenen Seiten im Jetzt, also in originaler Weise erscheinen kann. Erscheint er faktisch von der Seite, so hätte er von andern doch erscheinen können, und demgemäß hat jede seiner Vergangenheitsphasen unendlich viele Weisen, wie sich seine vergangenen erfüllten Zeitpunkte darstellen können. Wir können auch sagen: Für den transzendenten Gegenstand hat der Begriff Erscheinung einen neuen und eigenen Sinn.“

wir beachten, wie sich die transzendente Subjektivität im Lauf der Zeit entwickelt, und wie sie dabei den Sinn der Welt erschafft.

Wir betrachten zuerst, wie uns der eigene Sinn der Welt bewußt sein kann (vgl., Hua XVI, 154-203, 297-321). Dies stellt Husserl folgenderweise dar: „Wir sehen also, in jedem Wahrnehmungsprozeß wird ein konstitutives Doppelspiel gespielt: Intentional konstituiert ist als ein praktischer kinästhetischer Horizont 1) das System meiner freien Bewegungsmöglichkeiten, das sich in jedem aktuellen Durchlaufen nach einzelnen Linien von Bewegungen im Charakter der Bekanntheit, also der Erfüllung aktualisiert. Jede Augenstellung, die wir gerade haben, jede Körperstellung ist dabei nicht nur bewußt als Stelle in einem Stellensystem, also bewußt mit einem Leerhorizont, der ein Horizont der Freiheit ist. 2) Jede visuelle Empfindung bzw. visuelle Erscheinung, die im Sehfeld auftritt, jede taktuelle, die im Tastfeld auftritt, hat eine bewußtseinsmäßige Zuordnung zur momentanen Bewußtseinslage der Leibesglieder und schafft einen Horizont weiter, zusammengeordneter Möglichkeiten, möglicher Erscheinungsreihen, zugehörig zu den frei möglichen Bewegungsreihen“ (Hua XI, 15) : „ Die Kinästhesen sind unterschieden von den sich körperlich darstellenden Leibbewegungen uns sich doch eigentümlich mit ihnen eins, gehören dem eigenen Leib in dieser Doppelseitigkeit (innerer Kinästhesen --äußerer körperlich-realer Bewegungen) zu. Fragen wir nach diesem „Zugehören“, so merken wir, daß jeweils „mein Leib“ besondere weitreichende Beschreibungen fordert, daß er seine besonderen Eigentümlichkeiten hat in der Weise, sich in Mannigfaltigkeiten darzustellen“ (Hua VI, 164).

Das Ich kann sich kinästhetisch bewegen. Es kann hin oder her gehen und hier oder dort stehen. Das Ich kann auch etwas sinnlich empfinden. Es kann etwas sehen, tasten oder fühlen. Dadurch ist dem Ich einerseits bewußt, daß es den Körper hat, der es im Raum lokalisiert. Es ist ihm auch bewußt, daß es die Seele hat, die ihm die Empfindungsdaten bringt. Es ist ihm dazu bewußt, daß die Seele am Körper gebunden ist, sofern sie etwas mittels des Körpers empfinden kann. Es ist ihm überdies bewußt, daß es den Körper und die Seele, d.h. den Leib schalten oder walten kann.⁴⁴ Das Ich kann nicht nur unabsichtlich hin oder her

⁴⁴Vgl., Hua I, 128: „Unter den eigenheitlich gefaßten Körpern dieser *Natur* finde ich dann in einziger Auszeichnung meinen Leib, nämlich als den einzigen, der nicht bloßer Körper ist, sondern

gehen und dieses oder jenes empfinden. Es kann auch absichtlich hingehen und dieses empfinden. Daher ist ihm bewußt, daß es nicht nur den Leib, sondern auch den Geist hat, der den Leib kontrollieren kann. Es ist ihm daher auch bewußt, daß es ein Subjekt ist, das die beiden in sich trägt und über sie verfügt. Andererseits ist dem Ich bewußt, daß es einen Raum gibt, wo es sich frei bewegen kann. Es ist ihm auch bewußt, daß es etwas gibt, was es empfinden kann. Es ist ihm dazu bewußt, daß etwas im Raum besteht, sofern es etwas im Raum begegnet. Es ist ihm überdies bewußt, daß es die Welt gibt, die den Raum und das Empfindliche enthält.

Das Bewußtsein kann die kinästhetische Bewegung und die sinnliche Empfindung perzipieren. Es kann aufgrund dieser Perzeption das Ich und die Welt apperzipieren.⁴⁵ Hinsichtlich des Ich kann das Bewußtsein zunächst den Leib apperzipieren, der sich kinästhetisch bewegt und etwas sinnlich empfindet. Es kann dann den Geist apperzipieren, der den Leib waltet und sich mittels dieses zeigt. Es kann daher das Ich als ein Subjekt begreifen, das den Leib und den Geist enthält und beherrscht. Hinsichtlich der Welt kann das Bewußtsein zunächst den Raum apperzipieren, worin sich das Ich frei bewegt.⁴⁶ Es kann dann etwas Empfindliches apperzipieren, was das Ich im Raum begegnet. Es kann daher die Welt als ein Universum begreifen, das etwas Empfindliches im Raum umfaßt. Das Bewußtsein kann überdies die Beziehung zwischen dem Ich und der Welt apperzipieren. Es kann zunächst dessen innwerden, daß das Ich in der

eben Leib, das einzige Objekt innerhalb meiner abstraktiven Weltschicht, dem ich erfahrungsgemäß Empfindungsfelder zurechne, obschon in verschiedenen Zugehörigkeitsweisen ..., das einzige, in dem ich unmittelbar *schalte und walte*, und insonderheit walte in jedem seiner *Organe--*.“

⁴⁵Vgl., Hua XI, 337: „Apperzeption, in dieser Allgemeinheit definiert, ist ein Begriff, der jedes selbstgebende, jedes anschauliche Bewußtsein also umspannt. Originäre Apperzeption ist Wahrnehmung, und jede imaginative Abwandlung der Apperzeption birgt eben in Gestalt dieser Abwandlung Apperzeption in sich.“ Vgl., ebd., 340: „Eine universale Lehre vom Bewußtsein ist also eine universale Lehre von den Apperzeptionen, korrelativ zu einer universalen Lehre von den obersten Kategorien möglicher Gegenstände und ihren kategorialen Abwandlungen.“

⁴⁶Vgl., Edmund Husserl, Notizen zur Raumkonstitution. Hrsg. Von Alfred Schütz, in: *Philosophy and Phenomenological Research* I (1940/41), 23-37, 217-226; Ulrich Claeges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution* (Phaenomenologica 19), Den Haag 1964; John D. Scanlon, Radical geometry. Ding und Raum, in: *Research in Phenomenology* 4 (1974), 129-136.

Welt besteht, und diese das Ich umfaßt. Es kann auch dessen innerwerden, daß das Ich gegenüber der Welt steht, und diese für das Ich gegeben ist. Es kann daher dessen innerwerden, daß sich das Ich in der Welt zeigt, und diese sich für das Ich zeigt.

Das Bewußtsein kann dann das gegenseitige Verhältnis zwischen dem Ich und der Welt auffassen. Es kann dabei die Subjektivität und den Sinn der Welt erfassen. Das Bewußtsein kann zuerst auffassen, daß das Ich die Subjektivität in sich trägt, gemäß der es die Welt erfährt. Das Ich erfährt die Welt nicht so, wie ihm die Welt vorgegeben ist, sondern so, wie es die Welt erfahren kann und will. Es erfährt die Welt nicht in der vorgegebenen Weise der Welt, sondern in seiner subjektiven Weise. Das Bewußtsein kann auch auffassen, daß das Ich bei der Erfahrung von der Welt die Subjektivität entwickelt und den Sinn der Welt erschafft. Das Ich entfaltet sich nicht nur in der Welt, sondern es nimmt auch die Welt in sich auf. Dabei entwickelt das Ich einerseits die Subjektivität, gemäß der es die Welt erfährt und begreift. Es entwickelt sie in der Weise, daß es die ihm vorgegebene Subjektivität und die aus ihr entstehenden Erfahrungen vereinheitlicht. Das Ich erschafft andererseits den Sinn der Welt, der für es die Welt bedeutet, die es erfahren hat und kann. Es erschafft ihn in der Weise, daß es die einzelnen Erfahrungen von der Welt vereinheitlicht.

Der eigene Sinn der Welt ist uns sicher dadurch bewußt, daß das Bewußtsein den Sinn der Welt in der Eigenheit erfaßt. Das Bewußtsein kann die Eigenschaft dabei apperzipieren, daß es sich von etwas Bewußtem unterscheidet. Es kann wesentlich etwas, was ihm eigen ist, von etwas unterscheiden, was dem Andern eigen ist. Das Bewußtsein unterscheidet daher vor allem das eigene Ich von der eigenen Welt. Es unterscheidet darunter das eigene Ich vom bloßen Körper, vom animalischen Leib. Es unterscheidet dann das eigene Ich vom anderen Subjekt. Es unterscheidet darunter die Subjektivität und den Sinn der Welt des eigenen Ich von den beiden des anderen Subjektes. Daher ist uns der eigene Sinn der Welt als derjenige bewußt, der die eigene Welt bedeutet, die das eigene Ich erfahren hat und kann. Er ist uns auch als derjenigen bewußt, den das eigene Ich erschafft und erschaffen kann. Er ist uns dazu derjenige bewußt, der für das eigene Ich als die eigene Welt gilt.

Wir sehen dann, wie uns der allgemeine Sinn der Welt bewußt sein kann (vgl., Hua XIII, 55-60, 268-269, Hua XIV, 161-184, 192-204, Hua XV, 81-90, 214-218). Dies bekundet sich im Folgenden: „Es ist von vornherein klar, daß nur eine innerhalb meiner Primordialsphäre jenen Körper dort mit meinem Körper verbindende Ähnlichkeit das Motivationsfundament für die analogisierende Auffassung des ersteren als anderer Leib abgeben kann“ (Hua I, 140): „In dieser Art bewährbarer Zugänglichkeit des original Unzugänglichen gründet der Charakter des seienden Fremden. Was je original präsentierbar uns ausweisbar ist, das bin ich selbst bzw. gehört zu mir selbst als Eigenes. Was dadurch in jener fundierten Weise einer primordial unerfüllbaren Erfahrung, einer nicht original selbstgebenden, aber Indiziertes konsequent bewährenden, erfahren ist, ist Fremdes. Es ist also nur denkbar als Analogon von Eigenheitlichem. Notwendig tritt es vermöge seiner Sinneskonstitution als intentionale Modifikation meines erst objektivierten Ich, meiner primordialen Welt auf: Der Andere phänomenologisch als Modifikation meines Selbst (das diesen Charakter mein seinerseits durch die nun notwendig eintretende und kontrastierende Paarung erhält). Es ist klar, daß damit in der analogisierenden Modifikation all das appräsentiert ist, was zur Konkretion dieses Ich zunächst als seine primordial Welt und dann als das voll konkrete ego gehört. Mit anderen Worten, es konstituiert sich appräsentativ in meiner Monade eine andere“ (ebd., 144).

Das Ich sieht den fremden Körper. Dabei beachtet es, daß der fremde Körper ähnlich wie sein Körper aussieht. Es kann seinen Körper nicht so genau sehen, wie es den fremden sehen kann. Es kann aber einsehen, daß die beiden im Grunde ähnlich aussehen. Es kann daher voraussehen, daß sein Körper so aussehen kann, wie der fremde Körper aussieht.⁴⁷ Das Ich beachtet dann, daß sich der fremde Körper ähnlich wie sein Körper bewegt. Es begreift seinen Körper als einen

⁴⁷Vgl., Hua XIII, 55: „Diese Ähnlichkeit kommt zum klaren Bewusstsein dadurch, dass ich entweder meinen Leibkörper zur Deckung bringe mit dem Körper dort, was phänomenal voraussetzt die Vorstellung, dass mein Leibkörper seine Erscheinungsweise in die eines „äusseren“ Körpers verändert und sich dabei mit dem dort seienden und jetzt so und so erscheinenden in der Erscheinungsweise ungefähr deckt (in der phänomenalen Hinbewegung), oder umgekehrt, dass der dort seiende Körper sich hierherbewegt, seine Erscheinungsweise entsprechend ändert und in die meines Körpers übergehend sich diesem deckend unterschiebt. Das ähnliche körperliche Objekt dort wird nun ähnlich apperzipiert.“

Leib, sofern er sich frei bewegen kann. Es weiß aber nicht, ob der fremde Körper ein Leib oder ein Roboter ist. Es kann doch einsehen, daß sich die beiden im Grunde bewegen können. Es kann daher voraussehen, daß der fremde Körper ein fremder Leib sein kann, wie sein Körper ein Leib ist.⁴⁸ Das Ich beachtet überdies, daß es und der Fremde in einem Raum bestehen. Es weiß, daß es dort sein kann, wo der Fremde steht. Es weiß aber nicht genau, ob der Fremde hier sein kann, wo es steht. Es kann doch einsehen, daß die beiden im Grund am selben Ort sein können. Es kann daher voraussehen, daß der Fremde es selbst sein kann, ebenso wie es selbst der Fremde sein kann. Das Ich kann also den Fremden als es selbst begreifen, sofern es dort gehen kann, wo der Fremde steht. Ebenso kann es sich selbst als den Fremden begreifen, sofern dieser hier kommen kann, wo es steht.⁴⁹ In dieser Weise kann das Ich sich und den Fremden verallgemeinern und als uns begreifen. Dabei kann es auch die Welt vergemeinschaften und als unsere Welt begreifen.

Das Bewußtsein kann den fremden Körper perzipieren. Es kann aufgrund dieser Perzeption das gemeinsame Ich, d.h. das Wir und die gemeinsame Welt, d.h. unsere Welt apperzipieren. Das Bewußtsein kann zuerst den eigenen Körper nach dem fremden analogisieren. Es kann dann den fremden Leib nach

⁴⁸Vgl., Hua XIII, 56f: „Betrachten wir nun die Wahrnehmungserscheinung von einem fremden Leibe. Hier ist der fremde Leibkörper wahrgenommen, wie ein beliebiger Körper durch Erscheinungen, die zu „mir“ gehören, mir originär gegeben sind, Sinnes- und Wahrnehmungsfeldern sich einordnen, die meinem Leib zugehören, ausschliesslich auf ihn originär bezogen sind. Der fremde Leib wird aber als Leib aufgefasst, und darin liegt, dass ihm Felder seiner Subjektivität zugeordnet werden, ganz analog, wie es die meinen sind. Diese Felder der Subjektivität sind mitgesetzt, sind empirisch mitaufgefasst, aber nicht mir, dem den fremden Leib Wahrnehmenden, gegeben. Nicht wie bei meinem Leib zugleich gegeben und motiviert gesetzt durch die Gegebenheit meines Körpers, sondern nur motiviert gesetzt, und nicht gegeben; reproduktiv vorstellig, aber nicht wahrnehmungsmässig.“

⁴⁹Vgl., Hua XIII, 269: „Damit ist das fremde Ich als Analoges des Ich im Dort gesetzt, als Subjekt, das sich gegeben ist in einer Innenerscheinung und das sich denken könnte in meinem Hier als die vergegenwärtigende Aussenerscheinung habend, die ich als Wahrnehmungserscheinung habe. Ich bin jetzt das andere Ich für ihn, das ihn beschaut, seinen Leib sieht, und er ist nun der Andere, der meinen Leib von aussen sieht. Und jeder von uns muss dem Andern ein Innenleben in vergegenwärtigender Setzung zuweisen, als Analoges des eigenen Innenlebens. Was sagt nun das Analoges?“

dem eigenen analogisieren. Es kann überdies das Ich und den Fremden gegenseitig analogisieren und die beiden als das Wir verallgemeinern. Das Bewußtsein kann also vor allem das Ich in der Eigenheit erfassen. Im Vergleich mit ihm kann es den Fremden vom naturellen Körper und vom animalischen Leib unterscheiden. Es kann dabei die Ähnlichkeit und die Gemeinsamkeit zwischen dem Ich und dem Fremden einsehen und die beiden als das Wir erfassen.⁵⁰ Das Bewußtsein kann dabei auch einsehen, daß die Welt nicht für das eigene Ich oder für das fremde, sondern für die beiden gegeben ist, anders gesagt, daß die beiden in einer Welt zusammen gehören und diese zusammen erfahren. Es kann also die Gemeinschaft der Welt einsehen und diese als unsere Welt erfassen. Das Bewußtsein kann daher jedes Ich als ein eigenes Subjekt für die eigene Welt und auch als ein gemeinsames Mitsubjekt für die gemeinsame Welt begreifen.

Das Bewußtsein kann dann das gegenseitige Verhältnis zwischen den Mitsubjekten einerseits und zwischen diesen und der Welt auffassen. Es kann dabei die gemeinsame Subjektivität, d.h. die Inter-Subjektivität und den allgemeinen Sinn der Welt erfassen.⁵¹ Das Bewußtsein kann zuerst auffassen, daß sich die Mitsubjekte gegenseitig verhalten und dadurch die Intersubjektivität gemeinsam gestalten. Die Mitsubjekte kommunizieren miteinander und verständigen sich dabei gegenseitig. Sie konstituieren dadurch die Intersubjektivität, gemäß der sie die Welt erfahren und begreifen können. Das Bewußtsein kann dann auffassen, daß die Mitsubjekte die Welt gemeinsam

⁵⁰Vgl., George Hoffernan, Das Bewußtsein vom Andern. Zum Problem der Fragestellung in der V. *Cartesianischen Meditation* Husserls, in: *Bewußtsein und Zeitlichkeit. Ein Problemschnitt durch die Philosophie der Neuzeit*. Hrsg. von Hubertus Busche, George Hoffernan, Dieter Lohmar, Würzburg 1990, 213-247; Manfred Sommer, Fremderfahrung und Zeitbewußtsein, in: ders., *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, Frankfurt am Main 1990, 131-150.

⁵¹Vgl., Klaus Held, Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie, in: *Perspektiven Transzendentalphänomenologischer Forschung* (Phaenomenologica 49), Hrsg. von Ulrich Claesges und Klaus Held, Den Haag 1972, 1-60; Gisbert Hoffmann, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Kritische Bemerkungen zu Texten aus Husserls Nachlass, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 29 (1975), 138-149; Elling Schwabe-Hansen, Intersubjektive Konstitution und Reale Subjektivität, in: ders., *Das Verhältnis von transzendentaler und konkreter Subjektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Oslo 1991, 175-217.

erfahren und dabei den allgemeinen Sinn der Welt erschaffen. Die Mitsubjekte unterhalten sich über die Welt miteinander und stimmen darüber überein. Sie konstituieren dadurch den allgemeinen Sinn der Welt, der für sie die Welt bedeutet, die sie erfahren haben und können.⁵² Das Bewußtsein kann daher dessen innwerden, daß jedes Subjekt nicht nur die eigene Subjektivität und den eigenen Sinn der Welt konstituiert, sondern es sich auch an der Konstitution der gemeinsamen Subjektivität und des allgemeinen Sinnes der Welt betätigt.

Der allgemeine Sinn der Welt ist uns freilich dadurch bewußt, daß das Bewußtsein den Sinn der Welt in der Allgemeinheit erfaßt. Das Bewußtsein kann die Allgemeinheit dabei apperzipieren, daß es die Ähnlichkeit und die Gemeinsamkeit zwischen dem Ich und den Fremden einsieht und die beiden als das Wir verallgemeinert. Das Bewußtsein kann zunächst die Eigenheit des Ich perzipieren und dieses daher von allen Andern unterscheiden. Es kann dann den Fremden mit dem Ich vergleichen und dabei von den anderen Körpern und Leibern unterscheiden. Es kann daher die beiden als das Wir oder Mitsubjekt verallgemeinern und dabei diese Allgemeinheit apperzipieren. Es kann also etwas, was für jemanden eigenartig gilt, von etwas unterscheiden, was für jedermann allgemein gilt. Demnach verallgemeinert das Bewußtsein vor allem das Ich und die Welt. Es verallgemeinert auch das Verhältnis zwischen den Mitsubjekten und das zwischen ihnen und der Welt. Es verallgemeinert darunter die Subjektivität und den Sinn der Welt. Dieser ist uns daher als derjenige

⁵²Vgl., Hua VI, 166f: „In dieser Vergemeinschaftung findet beständig auch ein Geltungswandel in wechselseitiger Korrektur statt. Im Wechselverstehen treten meine Erfahrungen und Erfahrungserwerbe mit denen der Anderen in einen ähnlichen Konnex wie die einzelnen Erfahrungsreihen innerhalb meines bzw. des je eigenen Erfahrungslebens; und wieder ist es so, daß sich im großen und ganzen hinsichtlich der Einzelheiten als das Normale die intersubjektive Einstimmigkeit der Geltungen und des darin Geltenden; daß fernerhin zwar oft genug intersubjektive Unstimmigkeiten sich zeigen, daß aber dann, sei es stillschweigend und sogar unvermerkt, sei es ausdrücklich, in Wechselverhandlung und Kritik, eine Einigung zustande kommt und zumindest als vermöglich erzielbar für jedermann im voraus gewiß ist. Dieses alles geht so vonstatten, daß im Bewußtsein eines jeden und in dem im Konnex erwachsenen und übergreifenden Gemeinschaftsbewußtsein die eine und selbe Welt, als die teils schon erfahrende und teils als offener Horizont möglicher Erfahrungen aller, zur ständigen Geltung kommt und kontinuierlich verbleibt.“

bewußt, der die gemeinsame Welt bedeutet, die die Mitsubjekte gemeinsam erfahren haben und können. Er ist uns auch als derjenige bewußt, den die Mitsubjekte gemeinsam erschaffen haben und können. Er ist uns dazu als derjenige bewußt, der für die Mitsubjekte als die gemeinsame Welt allgemein gilt.

Wir betrachten zuletzt, wie uns der absolute Sinn der Welt bewußt sein kann (vgl., Hua X, 1-98, Hua VI, 161-177). Dies erläutert Husserl wie folgt: „Jede Wahrnehmung hat ihren retentionalen und protentionalen Hof. Auch die Modifikation der Wahrnehmung muß -- in modifizierter Weise -- diesen doppelten Hof enthalten, und was die „bloße Phantasie“ von der Erinnerung unterscheidet, ist, daß dieser ganze intentionale Komplex einmal den Charakter der Aktualität hat, das andere Mal den der Inaktualität. Jede Empfindung hat ihre Intentionen, die vom Jetzt auf ein neues Jetzt usw. führen: die Intention auf Zukunft, und andererseits die Intention auf Vergangenheit. Was die Erinnerung anlangt, so hat sie auch ihre erinnerungsmäßigen Zukunftsintentionen. Diese sind völlig bestimmte, insofern als die Erfüllung dieser Intentionen (wofern sie überhaupt zu Gebote steht) in bestimmter Richtung läuft und inhaltlich völlig bestimmt ist, während im Fall der Wahrnehmung die Zukunftsintentionen im allgemeinen der Materie nach unbestimmt sind und sich erst durch die faktische weitere Wahrnehmung bestimmen. (Bestimmt ist nur, daß überhaupt etwas kommen wird.) Was die Vergangenheitsintentionen anlangt, so sind sie in der Wahrnehmung ganz bestimmte, aber sozusagen verkehrte. Es besteht ein bestimmter Zusammenhang zwischen der jeweiligen Wahrnehmung und der Kette der Erinnerungen, aber so, daß die Erinnerungsintentionen (als einseitig gerichtete) in ihr terminieren. Diese Erinnerungen sind nun selbstverständlich nur Möglichkeiten, sie sind nur ausnahmsweise, oder einige von ihnen, mit der Wahrnehmung aktuell mitgegeben“ (Hua X 105f).

Wir hören eine Musik, die eine Weile klingt (vgl., Hua X, 10-31).⁵³ Dabei können wir zunächst jeden Ton von ihr hören. Wir können den niedrigen Ton

⁵³Vgl., Hua X 11: „Wenn z. B. eine Melodie erklingt, so verschwindet der einzelne Ton nicht völlig mit dem Aufhören des Reizes bzw. der durch ihn erregten Nervenbewegung. Wenn der neue Ton erklingt, ist der vorangegangene nicht spurlos verschwunden, sonst wären wir ja auch unfähig, die Verhältnisse aufeinanderfolgender Töne zu bemerken, wir hätten in jedem Augenblick einen

oder den hohen hören. Wir können auch die ganze Melodie hören. Wir können sie demnach für schön oder schlecht halten. Dies sagt zuerst, daß das Bewußtsein jeden Ton nacheinander intendieren kann. Das jetzige Bewußtsein intendiert einen Ton. Es ist aktuell, und wir hören daher diesen Ton. Das frühe Bewußtsein hat einen Ton intendiert. Es war aktuell, aber es ist nun inaktuell. Daher haben wir diesen Ton früh gehört, aber wir hören ihn nun nicht. Das spätere Bewußtsein wird einen Ton intendieren. Es ist nun inaktuell, aber es wird aktuell sein. Daher hören wir nun nicht diesen Ton, aber wir werden ihn spät hören. Dies sagt auch, daß wir den frühen Ton und den späteren intendieren können. Das jetzige Bewußtsein intendiert den jetzigen Ton. Es kann aber auch den frühen Ton intendieren, sonst können wir uns an ihn nicht erinnern. Es kann auch den späteren Ton intendieren, sonst können wir ihn nicht erwarten. Dies sagt zuletzt, daß wir alle Töne zusammenschließen und vereinheitlichen können. Das jetzige Bewußtsein kann alle Töne zusammenschließen, sonst können wir sie nicht in einer variablen Melodie hören. Es kann sie auch vereinheitlichen, sonst können wir sie nicht für eine schöne oder schlechte Musik halten.

Das Bewußtsein kann sich in einzelnen Akten entfalten. Diese können sich im Modus der Aktualität oder der Inaktualität finden. Der aktuelle Akt hebt sich vom Bewußtsein ab und zeigt sich in der Wirklichkeit. Dagegen versteckt sich der inaktuelle Akt im Bewußtsein und bleibt in der Möglichkeit. Jener ist von diesem umfaßt, und dieser ist der verborgene Horizont für jenen. Der aktuelle Akt besteht im Modus der Intention, und der inaktuelle besteht im Modus der Retention oder der Protention (vgl., Hua X, 31-32, 38-40, 52-53, 80-83). Der intentionale Akt ist derjenige, der nun tätig ist. In diesem Sinne ist er als der

Ton, ev. in der Zwischenzeit zwischen dem Anschlag zweier Töne eine leere Pause, niemals aber die Verstellung einer Melodie. Andererseits hat es mit dem Verbleiben der Tonvorstellungen im Bewußtsein nicht sein Bewenden. Würden sie unmodifiziert bleiben, dann hätten wir statt einer Melodie einen Akkord gleichzeitiger Töne oder vielmehr ein disharmonisches Tongewirr, wie wir es erhalten würden, wenn wir alle Töne, soweit sie bereits erklingen sind, gleichzeitig anschlagen. Erst dadurch, daß jene eigentümliche Modifikation eintritt, daß jede Tonempfindung, nachdem der erzeugende Reiz verschwunden ist, aus sich selbst heraus eine ähnliche und mit einer Zeitbestimmtheit versehene Vorstellung erweckt, und daß diese zeitliche Bestimmtheit sich fortgesetzt ändert, kann es zur Vorstellung einer Melodie kommen, in welcher die einzelnen Töne ihre bestimmten Plätze und ihre bestimmten Zeitmaße haben.“

gegenwärtige Akt zu begreifen. Der retentionale Akt ist dagegen derjenige, der vorbei gegangen ist, d.h. von der Gegenwart entfernt ist. In diesem Sinne ist er als der „ent“-gegenwärtige Akt zu begreifen.⁵⁴ Der protentionale Akt ist demgegenüber derjenige, der auf etwas vorbereitet ist. In diesem Sinne ist er als der „ge“-wärtige Akt zu begreifen. Der intentionale Akt kann sich im Modus der Gegenwärtigung oder der Vergegenwärtigung aktualisieren. Der gegenwärtige Akt bezieht sich auf das wirkliche Dasein in der Welt oder im Bewußtsein. Er aktualisiert das wirkliche Dasein im Modus der Wahrnehmung. Dagegen bezieht sich der vergegenwärtige Akt auf den möglichen Horizont des wirklichen Daseins. Er aktualisiert den vergangenen Horizont im Modus der Erinnerung bzw. der „Wieder“-erinnerung. Demgegenüber aktualisiert er den zukünftigen Horizont im Modus der Erwartung bzw. „Vor“-erinnerung (vgl., Hua X, 53-57).

Das Bewußtsein kann auch alle einzelnen Akte und diesen Korrelaten zusammenschließen und vereinheitlichen.⁵⁵ Dies kann das Bewußtsein einerseits in der zeitlichen Folge vollziehen. Es besteht zuerst in der Inaktualität oder in

⁵⁴Vgl., Gerd Brand, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Den Haag 1955, 83: „Retention ist keine Vergegenwärtigung. In der strömend-lebendigen Gegenwart, in der Gegenwärtigung, bin ich dem retentional Sinkenden gar nicht zugewendet: ich bin zugewendet dem „jetzt“ Bewussten, jetzt Wahrgenommenen, während Retention den Charakter hat des Vergessens, des Fortrückens des impressional Bewussten in die Vergangenheit. Retention ist also nicht eigentlich Gegenwärtigen, noch weniger Vergegenwärtigen, sondern zum Gegenwärtigen gehörendes „Ent-Gegenwärtigen“. Dasselbe gilt für die Protention. Sie ist kein auslegendes Vorgehen in die Zukunft und ist auch kein Erwarten dieser, sondern vielmehr ein Gewärtigen, ein Gewärtigen, das sich fortwährend wandelt in Gegenwärtigen, dabei aber immer gewärtigend bleibend, weil ja Gegenwärtigung nur ist in Ge- und Ent-gegenwärtigung.“

⁵⁵Vgl., Hua X, 78: „Aber „zusammen“ mit dem Urempfindungsbewußtsein sind kontinuierliche Reihen von Verlaufsmodis „früherer“ Urempfindungen, früheren Jetztbewußtseins. Dieses Zusammen ist ein Zusammen von der Form nach kontinuierlich abgewandelten Bewußtseinsmodis, während das Zusammen der Urempfindungen ein Zusammen von lauter formidentischen Modis ist. In der Kontinuität der Ablaufsmodi können wir einen Punkt herausnehmen, dann finden wir in diesem auch ein Zusammen von formgleichen Ablaufsmodis oder vielmehr einen identischen Ablaufsmodus. Diese beiden Zusammen muß man wesentlich unterscheiden. Das eine ist ein Grundstück für Konstitution der Gleichzeitigkeit, das andere Grundstück für Konstitution der zeitlichen Folge, obschon andererseits Gleichzeitigkeit nichts ohne zeitliche Folge und zeitliche Folge nichts ohne Gleichzeitigkeit ist, somit Gleichzeitigkeit und zeitliche Folge sich korrelativ und unabtrennbar konstituieren müssen.“

der Möglichkeit. Es kann sich dann auf die weltlichen Inhalte intentional hin und mit diesen Inhalten auch auf sich selbst retentional zurück beziehen. Es kann dabei die retentionalen Akte und die protentionalen zusammenschließen und vereinheitlichen. In dieser Weise kann sich das Bewußtsein immer weiter auf die Welt hin und auf sich selbst zurück beziehen. Es kann daher die beiden und ihre Einheit in der unendlichen Zeit auffassen. Das Bewußtsein kann andererseits alle einzelnen Akte und diesen Korrelaten in der Gleichzeitigkeit zusammenschließen und vereinheitlichen. Es ist ständig im Jetzt oder in der Gegenwart. Darin kann es sich zugleich auf die Wirklichkeit explizit und auf die Möglichkeit implizit beziehen. Es kann sich zugleich auf die wirklichen Inhalte der Welt geradehin und auf die wirklichen Erlebnisse des Bewußtseins reflexiv beziehen. Es kann sich zugleich auf den möglichen vergangenen Horizont erinnerungsmäßig und auf den möglichen zukünftigen Horizont erwartungsmäßig beziehen. In dieser Weise kann sich das Bewußtsein gleichzeitig auf das wirkliche Dasein explizit und auf dessen möglichen Horizont implizit beziehen. Es kann daher die beiden und ihre Einheit in jeder Zeit auffassen.

Das Bewußtsein kann die Zeitlichkeit perzipieren.⁵⁶ Es kann aufgrund dieser Perzeption die Relativität und die Absolutheit apperzipieren. Das Bewußtsein kann von vornherein die Zeitlichkeit perzipieren, sofern es sich im einzelnen entfaltet. Es fungiert nicht einmal für alles, sondern allemal für alle. Es fungiert nicht statisch, sondern dynamisch. Es kann daher innerwerden, daß es sich in der subjektiven Zeit teilweise aktualisiert.⁵⁷ Dabei kann das Bewußtsein einerseits

⁵⁶Vgl., Gerd Brand, *Zeit und Zeitlichkeit*, in: ders., *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Den Haag 1955, 133-141; Klaus Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik* (Phaenomenologica 23), Den Haag 1966; Rudolf Boehm, *Das Konstitutionsproblem und das Zeitbewusstsein*, in: ders., *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie* (Phaenomenologica 26), Den Haag 1968, 106-118; Karl Bernhard Beils, *Transzendenz und Zeitbewußtsein. Zur Grenzproblematik des transzendental-phänomenologischen Idealismus*, Bonn 1987.

⁵⁷Vgl., Hua X, 112: „Das Wahrnehmungsobjekt erscheint in der „subjektiven Zeit“, das Erinnerungsobjekt in einer erinnerten, das Phantasieobjekt in einer phantasierten subjektiven Zeit, das erwartete Objekt in einer erwarteten. Die Wahrnehmung, Erinnerung, Erwartung, Phantasie, das Urteil, Gefühl, der Wille – kurz alles, was Objekt der Reflexion ist, erscheint in derselben

die Relativität apperzipieren, indem es seine zeitliche Wandlung erfaßt. Es kann sowohl seine Einzelheiten als auch sich selbst intendieren und die beiden voneinander unterscheiden. Es kann dabei seine Wandlung vom möglichen, inaktuellen Sein zu den wirklichen, aktuellen Akten erfassen. Es kann daher innerwerden, daß es sich in der Zeit wandelnd, in diesem Sinne, relativ aktualisiert. Das Bewußtsein kann andererseits die Absolutheit apperzipieren, indem es seine zeitlose Identität erfaßt. Es kann sich selbst nicht nur von seinen Einzelheiten unterscheiden, sondern auch mit ihnen vereinigen. Es kann dabei seine Identität erfassen. Es kann aber nicht nur seine wirkliche Identität in der Zeit real erfassen. Es kann auch seine mögliche Identität über der Zeit ideal erfassen. Es kann daher innerwerden, daß es zeitlos, d.h. unabhängig von der Zeit identisch, in diesem Sinne, absolut sein kann.

Der absolute Sinn der Welt ist uns allerdings dadurch bewußt, daß das Bewußtsein den Sinn der Welt in der Absolutheit erfaßt. Das Bewußtsein kann die Absolutheit, wie oben dargestellt, aufgrund der perzipierten Zeitlichkeit apperzipieren. Es kann daher nicht nur etwas erfassen, was sich in der Zeit, d.h. in der Realität befindet und befinden kann. Es kann auch etwas erfassen, was sich in keiner Zeit befindet, aber über der Zeit, d.h. in der Idealität sein kann. Demnach verabsolutiert das Bewußtsein vor allem das Ich bzw. Wir und die Welt. Es verabsolutiert auch das Verhältnis zwischen den Subjekten und das zwischen diesen und der Welt. Es verabsolutiert darunter die Subjektivität und den Sinn der Welt. Dieser ist uns daher als derjenige bewußt, der die Welt bedeutet, die wir in der unendlichen Zeit erfahren, aber nie erreichen können. Er ist uns auch als derjenige bewußt, den wir immer neu erschaffen, aber nie vollkommen erschaffen können. Er ist uns dazu als derjenige bewußt, der als Welt für jedermann ein für allemal gelten kann, aber dessen Gültigkeit wir nie bestätigen können.

Wir können hierbei begreifen, wie uns der identische Sinn der Welt bewußt sein kann. Dies verdankt allerdings dem Bewußtsein, das den Sinn der Welt und zwar in der Identität erfassen kann. Wir können die Identität apperzipieren, indem wir uns selbst von vornherein identifizieren. Wir können den Sinn der Welt erfassen, indem wir ihn aufgrund der Erfahrungen von der Welt gedanklich

subjektiven Zeit, und zwar in derselben, in der die Wahrnehmungsobjekte erscheinen. Die subjektive Zeit konstituiert sich im absoluten zeitlosen Bewußtsein, das nicht Objekt ist.“

erschaffen. Jeder von uns kann sich des identischen Sinnes bewußt sein, der für ihn eigenartig gilt. Er kann die Welt allein erfahren und dabei den eigenen Sinn der Welt erschaffen. Er kann diesen Sinn und seine Einzelheiten vereinigen und ihn dabei identifizieren. Jeder von uns kann sich auch des identischen Sinnes bewußt sein, der für uns allgemein gilt. Er kann die Welt mit den Anderen zusammen erfahren und dabei den allgemeinen Sinn der Welt erschaffen. Er kann diesen Sinn durch seine Wandlungen hindurch identifizieren. Jeder von uns kann sich überdies des identischen Sinnes bewußt sein, der für uns absolut gelten kann. Er kann uns und die Welt über die zeitlichen Erfahrungen hinaus verabsolutieren und dabei den absoluten Sinn der Welt begreifen. Er kann diesen Sinn nie identifizieren, aber für identifizierbar halten.

Wir können auch begreifen, was Husserl mit dem Bewußtsein vom identischen Sinn der Welt sagen wollte. Er wollte eigentlich sagen, daß wir ihn nicht als das Endgültige anerkennen dürfen. Der Sinn der Welt ergibt sich aus dem Verhältnis zwischen uns und der Welt. Um endgültig zu sein, muß er daher vor allem für uns alle identisch sein. Diese Identität können wir für möglich halten, sofern wir durch die gegenseitige Verständigung über den Sinn der Welt übereinstimmen können. Wir können sie aber nie bestätigen, sofern wir nie uns alle erfahren können. Damit der Sinn der Welt endgültig ist, muß er sich auch mit der Welt identisch sein. Diese Identität können wir für möglich halten, sofern wir den Sinn der Welt aufgrund der Erfahrungen von der Welt konstituieren. Wir können sie aber nie bestätigen, sofern wir nie die Welt selbst und den Sinn der Welt selbst erfahren können. Also können wir uns in jeder Zeit uns selbst, die Welt selbst und den Sinn der Welt selbst begreifen, indem wir sie in der Idealität auffassen. Wir können sie aber in keiner Zeit erfahren, da sie sich selbst in keiner Realität zeigen. Daher können wir nie bestätigen, ob der Sinn der Welt für uns alle und mit der Welt identisch sein kann oder nicht.

Mit dem Gesagten ist zu resümieren: Es handelt sich hierbei um den Sinn der Welt, die uns als Welt identisch bewußt ist. Er ergibt sich aus dem gegenseitigen Verhältnis zwischen der Welt und uns, genau gesagt, unserer transzendentalen Subjektivität. Es ist uns allerdings dank des transzendentalen Bewußtseins bewußt, das den Sinn der Welt zwar in der Identität erfassen kann. Der Sinn der Welt ist uns zunächst in der eigenen Identität bewußt. Dies beruht zuerst darauf,

daß wir die Eigenheit apperzipieren, während wir die kinästhetische Bewegung und die sinnliche Empfindung perzipieren und sie als das eigene Ich einerseits und als die eigene Welt andererseits vereinheitlichen. Es beruht dann darauf, daß wir den Sinn der Welt erfassen, indem wir das Verhältnis zwischen dem Ich und der Welt und auch dessen Ergebnis beachten. Der Sinn der Welt ist uns auch in der allgemeinen Identität bewußt. Dies beruht zuerst darauf, daß wir die Allgemeinheit apperzipieren, während wir die Ähnlichkeit bzw. die Gemeinsamkeit zwischen dem Ich und dem Fremden einsehen und die beiden als das Wir bzw. das Mitsubjekt verallgemeinern. Es beruht dann darauf, daß wir den Sinn der Welt erfassen, indem wir das Verhältnis zwischen den Mitsubjekten und der Welt und auch dessen Ergebnis beachten. Der Sinn der Welt ist uns überdies in der absoluten Identität bewußt. Dies beruht zuerst darauf, daß wir die Absolutheit apperzipieren, während wir die Zeitlichkeit perzipieren und uns selbst dabei über der Zeit verabsolutieren. Es beruht dann darauf, daß wir das Verhältnis zwischen den Mitsubjekten und der Welt und auch dessen Ergebnis idealisieren. Wir können den identischen Sinn der Welt für gültig halten. Wir können ihn aber nie endgültig bestätigen, sofern wir nie über der Zeit, d.h. in der Idealität sein können.

Schlußwort

Beim Leben fragen wir uns vor allem, wie wir leben sollen. Husserls Antwort auf die Frage lautet, daß wir am besten leben müssen, d.h. daß wir am besten glücklich leben müssen. Wir fragen daher, wie wir am besten glücklich leben können. Husserls Antwort auf die Frage lautet, indem wir uns zur Welt am besten verhalten. Wir fragen daher, wie wir uns zur Welt am besten verhalten können. Husserls Antwort auf die Frage lautet, indem wir tun, was uns die Vernunft befiehlt. Wir fragen daher, was uns die Vernunft befiehlt. Husserls Antwort auf die Frage lautet, daß wir die Epoché vollziehen und dabei das Ich und die Welt am besten erkennen müssen. Wir fragen daher, wie wir das Ich und die Welt am besten erkennen können. Husserls Antwort auf die Frage lautet, indem wir uns zur Welt phänomenologisch einstellen.

Wir kommen dabei zur Einsicht, daß Husserls Phänomenologie von der Vernunft ausgeht und auf die beste Erkenntnis, auf die beste Haltung und weiter das beste Leben zielt. Demnach beobachten wir zuerst, in welcher Hinsicht Husserl die Vernunft begreift. Husserl begreift vor allem die Vernunft als das Vermögen, das jeder Mensch in sich trägt. Er begreift auch die Vernunft als die Idee, die für ihn das Beste bedeutet. Husserl nimmt die Vernunft als Idee als das Maß, gemäß dem man etwas gut oder schlecht bewerten kann. Er nimmt sie auch als das Ziel, das man unbedingt erstreben muß. Husserl ist dabei der Ansicht, daß die Vernunft dem Wissen steht. Die Vernunft befiehlt uns, etwas Gutes zu tun. Wir können aber nicht wissen, aus welchem Grund die Vernunft über etwas gut oder schlecht urteilt. Die Vernunft urteilt über etwas nicht aufgrund dem Wissen. Sie urteilt vielmehr über das Wissen gut oder schlecht. Also erlaubt uns die Vernunft keine alternative Auswahl. Sie verlangt von uns, etwas zu tun, was sie sagt. In dieser Hinsicht bezeichnet Husserl den Vollzug der Epoché und das Erstreben des besten Lebens als den kategorischen Imperativ.

Husserl hat die Vernunft des Menschen besser als die anderen Vermögen bewertet. Der Grund dafür liegt darin, daß die Vernunft die beste Haltung und daher die beste Glückseligkeit mit sich bringt. Es gibt eigentlich viele Vermögen, welche die Seele glücklich machen können. Husserls Ansicht nach sagt uns aber die Vernunft, daß wir nur durch die Haltung zur Welt glücklich sein müssen. Sie sagt uns dabei auch, daß wir uns und die Welt am besten

erkennen müssen. In dieser Hinsicht betont Husserl, daß man sich mit der Epoché von den weltlichen Zumutungen und Einflüssen befreien muß. Er betont zugleich, daß man sich mit ihr von den eigenen Trieben und Gewohnheiten befreien muß. Husserl betont überdies, daß man bei der Epoché das Ich und die Welt zum Thema machen und zur Erkenntnis bringen muß. Er betont zugleich, daß man sich mit der Erkenntnis nicht berufsmäßig, sondern berufungsmäßig beschäftigen muß.

Husserl hat die Vernunft des Menschen schlechter als die Vernunft als Idee bewertet. Der Grund dafür liegt darin, daß die Vernunft des Menschen in der Einzelheit und der Endlichkeit besteht. Die Vernunft ist bei Husserl als die reine Vernunft zu begreifen, die uns angeboren ist. Sie ist auch als die Einheit der reinen Vernunft und deren Ergebnis zu begreifen, das die vernünftige Haltung des Menschen zur Welt mit sich bringt. Die Einheit ist hinsichtlich des Menschen als die Menschheit oder als die Subjektivität zu begreifen. Sie ist hinsichtlich der Welt als die Weltlichkeit oder als die Welt zu begreifen. Husserl ist dabei der Ansicht, daß jeder Mensch die reine Vernunft in sich trägt. Insofern kann jeder die vernünftige Menschheit schaffen. Jeder besteht aber in der Einzelheit und der Endlichkeit. Jeder kann daher nie die Vernunft als Idee sein, welche die Vernunft aller Menschen in der Unendlichkeit umfaßt. In dieser Hinsicht betont Husserl, daß jeder von uns die Epoché kraft der eigenen Vernunft vollziehen muß. Er betont zugleich, daß wir alle das beste Leben gemeinsam und unendlich erstreben müssen.

Wir kommen dabei zur Ansicht, daß Husserl die Idee als das Beste von Anfang an bewußt ist. Wir fragen uns daher, in welcher Weise er sich der Idee bewußt sein kann. Bei Husserl finden wir die Vernunft als Idee und auch die Welt als Idee. Es geht bei ihm aber nicht um zwei Ideen, sondern um zwei Seiten der einen Idee. Ihre innere Seite ist eben die Vernunft, und ihre äußere ist die Welt. Husserl hat das Bewußtsein von der Vernunft als Idee nicht deutlich dargelegt. Demgegenüber hat er sich mit dem Bewußtsein von der Welt als Idee sehr beschäftigt. Wir beobachten daher, wie Husserl das Bewußtsein von der Welt klärt. Husserl betrachtet die Welt in bezug auf die einzelnen Phänomene einerseits und auf das reine Bewußtsein andererseits. Er ist dabei der Ansicht, daß das reine Bewußtsein der Welt und diese den Einzelnen vorangeht. Er

bezeichnet daher das reine Bewußtsein als das transzendente und die Welt als den Horizont für die einzelnen Phänomene.

Husserl hat die Welt besser als die einzelnen Phänomene bewertet. Der Grund dafür besteht darin, daß uns die einzelnen Phänomene ohne die Welt nicht bewußt sein können. Husserls Ansicht nach kann uns die Welt bewußt sein, bevor uns die Einzelnen bewußt sind. Sie kann uns bewußt sein, als wir z. B. den leeren Raum sehen. Sie wird uns dabei nicht als diejenige, die nicht ist, sondern als diejenige bewußt, die leer ist. Die Welt kann uns auch mitbewußt sein, während uns die Einzelnen bewußt sind. Sie kann uns bewußt sein, als wir z. B. einen Baum sehen. Sie wird uns dabei vor allem als diejenige bewußt, aus der der Baum entsteht. Sie wird uns auch als diejenige bewußt, die dem Baum übergeht. Sie wird uns dazu als diejenige bewußt, die den Baum umfaßt. Also ist die Welt für die Einzelnen vorausgesetzt. Sie umfaßt alle Einzelnen und überschreitet diese. In dieser Hinsicht sagt Husserl, daß die Welt den Einzelnen vorausgeht und zugrunde liegt. Er sagt auch, daß der Plural für die Welt sinnlos ist, und daß die Welt über den Einzelnen steht.

Husserl hat dagegen die Welt schlechter als das reine Bewußtsein bewertet. Der Grund dafür besteht darin, daß uns die Welt ohne das reine Bewußtsein nicht bewußt sein kann. Husserls Ansicht nach kann uns das reine Bewußtsein bewußt sein, bevor wir die Welt erfahren. Es kann uns bewußt sein, als wir an es denken. Es wird uns dabei als dasjenige bewußt, an dessen Sein wir nicht zweifeln können. Das reine Bewußtsein kann uns auch mitbewußt sein, während wir die Welt erfahren. Es wird uns dabei vor allem als dasjenige bewußt, das sich auf die Welt intentional bezieht. Es wird uns auch als dasjenige bewußt, das die Welt mit den Einzelnen zusammenhängt und vereinheitlicht. Also ist das reine Bewußtsein für die bewußte Welt vorausgesetzt. Es bezieht sich auf die Welt und auf ihre Einzelnen. Es konstituiert dabei die Welt als die Welt, die für uns die Welt bedeutet, die wir erfahren. In dieser Hinsicht sagt Husserl, daß das reine Bewußtsein ein allgemeinsten Seinsboden ist, auf dem etwas als das Seiende gegründet werden kann. Er sagt auch, daß das reine Bewußtsein ein einziges Funktionszentrum ist, das etwas als etwas konstituiert.

Wir können dabei erfassen, daß uns die Welt bei der einheitlichen Konstitution des reinen Bewußtseins bewußt ist. Dabei identifiziert sich die Welt über den Einzelnen hinaus. Wir begreifen sie daher als die Idee. Also

konstituieren wir die Welt bewußtseinsmäßig. Wir konstituieren auch den Sinn bzw. die Bedeutung der Idee gedanklich. Wir geben dann der konstituierten Welt den konstituierten Sinn der Idee. Daher ist uns die Welt als Idee bewußt. In dieser Weise ist uns eigentlich die Vernunft als Idee bewußt. Wir können dabei auch erfassen, daß uns das reine Bewußtsein bei seiner intentionalen Beziehung auf sich bewußt ist. Dabei identifiziert sich das reine Bewußtsein. Wir begreifen es daher als das Seiende. Also reflektieren wir auf das reine Bewußtsein. Wir konstituieren den Sinn des Seins. Wir geben dann dem reinen Bewußtsein den Sinn des Seins. Daher ist uns das reine Bewußtsein als Seiende bewußt. Husserl ist dabei der Ansicht, daß wir die Welt als die Idee und das reine Bewußtsein als das Seiende nicht endgültig beweisen. Denn wir können uns der Welt und des reinen Bewußtseins nicht vollkommen und unendlich bewußt sein.

Wir haben gesehen, daß Husserl das reine Bewußtsein als das allgemeingültige Sein und die Welt und die Vernunft als die Idee, d.h. als das bestmögliche Sein anerkannt hat. Wir können aber dagegen sein, solange wir diese Anerkennung nicht endgültig bewähren können. Was können wir dann machen? Wir können zuerst fragen, ob es etwas gibt, was etwas als das Seiende und als die Idee endgültig bewähren kann. Auf diese Frage antwortet Husserl nicht deutlich. Wir können dann fragen, ob wir, wie Husserl geschätzt, das unvollkommene, endliche Wesen sind. Husserl sagt, daß die reine Vernunft über etwas gut oder schlecht urteilen kann. Wir verstehen aber nicht, wie sie darüber urteilen kann, wenn sie unvollkommen ist. Husserl sagt auch, daß sich das reine Bewußtsein auf etwas unabhängig von der körperlichen Beschränkung beziehen kann. Wir wissen aber nicht, inwiefern es sich entfalten kann. Kann sich das reine Bewußtsein nicht unendlich entfalten und sich dadurch vervollkommen? Kann uns daher das reine Bewußtsein nicht verständigen, wie sich die reine Vernunft das beste Urteil über etwas bilden kann. Ist das überhaupt unmöglich oder?

Wir haben zufolge Husserls die reine Vernunft und das reine Bewußtsein beobachtet. Wir wissen aber nicht viel, was die beiden sind. Dies ist eigentlich deswegen, weil Husserl die beiden nicht als Was, sondern als Wie zum Thema gemacht hat. Husserl nimmt freilich die Welt als das Ziel der Betrachtung. Er nimmt dabei die reine Vernunft und das reine Bewußtsein als die Methode zur Durchführung des Ziels. Er klärt daher, wie die reine Vernunft für die Gestaltung der Welt bzw. der Menschheit funktioniert. Er klärt auch, wie das reine

Bewußtsein für das Erkennen der Welt bzw. des Ich funktioniert. Husserl schätzt uns dabei als das unvollkommene Wesen. Er erlaubt uns daher nicht, die Welt allein und endlich zu bestimmen. Er erlaubt uns auch nicht, uns von der Welt endlich zu befreien und in diesem Sinne glücklich zu sein. Demgegenüber können wir die reine Vernunft und besonders das reine Bewußtsein das Ziel der Betrachtung und deren Methode nehmen. Wir können dabei vor allem beobachten, ob wir etwas vermöge des reinen Bewußtseins endgültig erkennen können. Wir können auch beobachten, ob wir uns von der Welt endgültig befreien und daher glücklich sein können oder dürfen.

Hierbei können wir den großen Unterschied zwischen Husserl und uns auffassen. Husserl interessiert sich für die Vernunft, vermöge deren das Ich zur Verbesserung der Welt beitragen kann. Husserl sieht die Welt, die sich verwandelt. Er denkt dabei, daß das Ich glücklich sein kann, wenn es die Wandlung von der schlechten zur guten leiten kann. Daher sucht Husserl nach der Ursache zur Wandlung der Welt und findet sie in der Haltung des Ich zur Welt. Er sucht danach nach dem Motiv zu dieser Haltung und findet die verschiedenen Motive. Dabei beachtet Husserl die Vernunft, die das Ich zur besten Haltung motivieren kann. Er hält dabei für unmöglich, daß das Ich vermöge des eigenen Bewußtseins den Ursprung der Vernunft endlich erreicht und dadurch das Motiv von ihr endgültig einsieht. Er hält auch für unmöglich, daß das Ich die Welt vermöge der eigenen Vernunft vollkommen verbessert und dadurch endlich verantwortet. Er hält nur für möglich, daß das Ich vermöge der eigenen Vernunft zur Verbesserung der Welt beiträgt und insofern die Verantwortung für sie erträgt. Husserl hält dabei dieses vernünftige Ich für das beste von den anderen. Er sagt uns daher, zur Verbesserung der Welt beitragen zu müssen.

Demgegenüber interessieren wir uns für das Bewußtsein, vermöge dessen sich das Ich von der Verwandlung der Welt befreien kann. Wir sehen die Welt, die sich verwandelt. Dabei denken wir, daß das Ich glücklich sein kann, wenn es sich von der Wandlung der Welt befreien kann. Wir suchen daher nach der Ursache dieser Wandlung und finden sie in der Haltung des Ich zur Welt. Wir suchen daher nach dem Motiv dieser Haltung und finden dieses Motiv dadurch, daß wir uns in unseren Ursprung zurückziehen. Dabei beachten wir das Bewußtsein, das sich unabhängig von der körperlichen Beschränkung entfalten

kann. Wir halten dabei für möglich, daß das Ich vermöge des eigenen Bewußtseins seinen Ursprung endlich erreicht und dadurch das Motiv zur vorliegenden Haltung endgültig einsieht. Wir halten auch für möglich, daß das Ich dank dieser Einsicht die vorliegende Haltung durch die nachkommende verantwortet. Wir halten überdies für möglich, daß das Ich diese Verantwortung vollkommen erledigt und sich dadurch von der Wandlung der Welt endlich befreit. Dabei halten wir dieses bewußtseinsmäßige Ich für das unterschiedliche von den anderen. Wir sagen daher niemanden, sich von der Wandlung befreien zu müssen. Wir helfen nur jemandem, der sich von der Wandlung befreien will oder mag.

In dieser Arbeit haben wir versucht, Husserls Phänomenologie zu verstehen. Daher achteten wir zunächst darauf, womit und wozu man die phänomenologische Einstellung erlangen kann und muß. Wir achteten auch darauf, worin die Wissenschaft ihre Lebensbedeutsamkeit und man seine finden kann. Nach dem Betrachten kann und muß man die phänomenologische Einstellung mit der Epoché, d.h. dem vernünftigen Willensentschluß erlangen. Man kann und muß sie auch zum besten Leben und darunter zur besten Haltung und Erkenntnis erlangen. Mit der Epoché kann man also die reine Vernunft und das reine Bewußtsein entdecken. Mit der ersten kann man sich zur Welt am besten verhalten und dadurch zur besten Gestaltung der Welt und der Menschheit beitragen. Mit der letzten kann man das Ich und die Welt am besten betrachten und dadurch zur besten Aufklärung der beiden beitragen. Die Wissenschaft kann die Lebensbedeutsamkeit darin finden, uns zum besten Leben zu führen. Man kann sie darin finden, sich nach der Wissenschaft um das beste Leben zu bemühen. Um die Lebensbedeutsamkeit zu gewinnen, muß also die Wissenschaft das Leben und darunter das Ich und die Welt aufklären und sich dadurch an der Verbesserung des Lebens beteiligen. Man muß dabei das Leben dank der Wissenschaft verstehen und das eigene Leben dem besten widmen.

Wir haben in dieser Arbeit angedeutet, daß man das reine Bewußtsein in neuer Weise in Betracht ziehen kann. Damit wollen wir aber nicht sagen, daß man die Welt als Phänomen außer Betracht lassen muß. Wir wollen vielmehr darauf hinweisen, daß nicht nur die Welt, sondern auch das reine Bewußtsein das Ziel der Philosophie bzw. des Lebens sein kann. Wir wollen auch darauf hinweisen, daß nicht nur die Betrachtung der Welt, sondern die des reinen

Bewußtseins die Lebensbedeutsamkeit haben kann. Dabei wollen wir uns dazu motivieren, darüber nachzudenken, welche die Philosophie genannt werden kann, und, welches für das Leben bedeutsam sein kann. Dank der Hinweisen und der Motivation kann man die Betrachtung des reinen Bewußtseins anfangen, wenn man keine Lebensbedeutsamkeit bei der Betrachtung der Welt finden kann.

Literaturverzeichnis

I. SCHRIFTEN HUSSERLS

1. *Husserliana*

Edmund Husserl, Gesammelte Werke. Auf Grund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl- Archiv (Louvain) unter Leitung von H.L. van Breda und S. Ijsseling, Den Haag 1950ff.

Bd. I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. von S. Strasser, 1950 (= Hua I).

Bd. II: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Hrsg. von W. Biemel, 1950 (= Hua II).

Bd. III, 1: *Die Idee 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 (=Hua III/1).

Bd. IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. von M. Biemel, 1952 (= Hua IV).

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

Bd. VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von W. Biemel, 1954(= Hua VI).

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

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

- Bd. IX: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925.*
Hrsg. von W. Biemel, 1962 (= Hua IX).
- Bd. X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917).* Hrsg. von
R. Beohm, 1966 (=Hua X).
- Bd. XI: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und
Forschungsmanuskripten 1918-1926.* Hrsg. von M. Fleischer, 1966 (=Hua XI).
- Bd. XII: *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901).* Hrsg.
von L. Eley, 1970 (=Hua XII).
- Bd. XIII: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität- Teste aus dem Nachlaß.
Erster Teil: 1905-1920.* Hrsg. von I. Kern, 1973 (= Hua XIII).
- Bd. XIV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß.
Zweiter Teil: 1921-1928.* Hrsg. von I. Kern, 1973 (= Hua XIV).
- Bd. XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß.
Dritter Teil: 1921-1935.* Hrsg. von I. Kern, 1973 (=Hua XV).
- Bd. XVI: *Ding und Raum. Vorlesungen 1907.* Hrsg. von U. Claesges, 1973 (=Hua
XVI)
- Bd. XVII: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen
Vernunft.* Hrsg. von P. Jassen, 1974 (=Hua XVII).
- Bd. XVIII: *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen
Logik.* Hrsg. von E. Holenstein, 1975 (=Hua XVIII).
- Bd. XIX/1: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur
Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil.* Hrsg. von U. Panzer,
1984 (= Hua XIX/1).
- Bd. XIX/2: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur
Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil.* Hrsg. von U.
Panzer, 1984 (=XIX/2).
- Bd. XXII: *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910).* Hrsg. von B. Rang, 1979
(=Hua XXII).
- Bd. XXIII: *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der
anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß (1898-1925).*
Hrsg. von E. Marbach, 1980 (=Hua XXIII).
- Bd. XXIV: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/7.*
Hrsg. von U. Melle, 1984 (=Hua XXIV).

Bd. XXV: *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Hrsg. von Th. Nenon und H. R. Sepp, 1986 (=Hua XXV).

Bd. Hua XXVI: *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*. Hrsg. von U. Panzer, 1986 (=Hua XXVI).

Bd. XXVII: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Hrsg. von Th. Nenon und H.R.Sepp, 1989 (= Hua XXVII).

Bd. XXVIII: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*. Hrsg. von U. Melle, 1988 (=Hua XXVIII).

Bd. XXIX: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*. Hrsg. von R. N. Smid. (=Hua XXIX).

2. Anderweitig veröffentlichter Text

Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Hrsg. von L. Landgrebe, Hamburg 1985. (= EU)

Notizen zur Raumkonstitution. Hrsg. von Alfred Schütz, in: *Philosophy and Phenomenological Research I (1940/41)*, 23-37, 217-226.

3. Unveröffentlichte Manuskripte (Husserl- Archiv, Köln)

Ms. A VII 1: Über Horizontbewußtsein, Welt als Worin alles Seienden, Welt als Totalität Thema der Kosmologie (1933 oder 1934).

Ms. A VII 7: Welthorizont und seine Strukturen usw. (1933).

Ms. A VII 8: Die Konstitution der Welt systematisch ausleben, das ist systematisch die Horizontstruktur auslegen. Das Ineinander der Horizonte. Wichtiges zur Lehre von den Horizonten (1934).

Ms. A VII 9: Horizonte (meinst 1930-33).

Ms. F I 24 (1909-1923).

Ms. F I 32 (1927).

Ms. F I 35 (1919).

II. SEKUNDÄRLITERATUR

- Aguirre, A., *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt 1982.
- _____, *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls* (Phaenomenologica 38), Den Haag 1970.
- Beils, K. B., *Transzendenz und Zeitbewußtsein. Zur Grenzproblematik des transzendentalphänomenologischen Idealismus*, Bonn 1987.
- Bernet, R. / Kern, I. / Marbach, E., *Edmund Husserls. Darstellung seines Denkens*, Hamburg 1996.
- Biemel, W., Reflexionen zur Lebensweltthematik, in: *Phänomenologie Heute. Festschrift für Ludwig Landgrebe* (Phaenomenologica 51), Hrsg. von W. Biemel, Den Haag, 1972, 49-77.
- _____, Zur Bedeutung von Doxa und Episteme im Umkreis der Krisis Thematik, in: *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*. Hrsg. von E.Ströker, Frankfurt a. M. 1979, 10-22.
- Blumenberg, H., Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie, in: ders., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1986, 7-54.
- Boehm, R., Das Konstitutionsproblem und das Zeitbewusstsein, in: ders., *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie* (Phaenomenologica 26), Den Haag 1968, 106-118.
- Boer, T. de, Die Begriffe „absolut“ und „relativ“ bei Husserl. Versuch einer Analyse, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 27 (1973), 514-533.
- Böhm, R., Zum Begriff des Absoluten bei Husserl, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13 (1959), 214-242.
- Bossert, P. J., The Sence of Epoché and Reduction in Husserl's Philosophy, in: *Journal of the British Society Phenomenology* 5 (1974), 243-255.
- Brand, G., Horizont, Welt, Geschichte, in: *Phänomenologische Forschungen* 5 (1977), 14-89.
- _____, Zeit und Zeitlichkeit, in: ders., *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Den Haag 1955, 133-141.

- Breda, H.L.van, Husserl und das Problem der Freiheit, in: *Husserl*. Hrsg. von Hermann Noack, Darmstadt 1973, 277-281.
- Carr, D., Husserl's Problematic Concept of the Life-World, in: *Husserl. Expositons and Apprasials*. Ed. by F. A. Elliston and P. Mc Dormick, Norte Dame/ London 1977, 202-212.
- Charpa, U., Neues zur Lehre von den Ganzen und den Teilen, in: *Philosophische Rundschau* 31 (1984), 52-59.
- Claesges, U., Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff, in: *Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung* (Phaenomenologica 49), Hrsg. von U. Claesges und K.Held, Den Haag 1972, 85-101.
- _____, Artikel „Epoché“ (II), in: *Historische Wörterbuch der Philosophie* 2 (1972), 595-596.
- _____, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution* (Paenomenologica 19), Den Haag 1964.
- Damast, T., Zum Problem einer Theorie der Reflexion bei Husserl, in: *Bewußtsein und Zeitlichkeit. Ein Problemschnitt durch die Philosophie der Neuzeit*. Hrsg. von Busche, H./ Heffernan, G./ Lohmar, D., Würzburg 1990, 199-212.
- Diemer, A., Die phänomenologische Methode, in: ders., *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meisenheim am Glan 1956; zweite, verbesserte Auflage 1965, 12-32.
- Drummond, J.J., Husserl on the ways to the performance of the reduction, in: *Man and World* 8 (1975), 47-69.
- Dupré, L., Husserl's thought on God and faith, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 29 (1968-1969), 201-215.
- Eickelschulte, D., Artikel „an sich/ für sich; an und für sich“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. von J. Ritter, Bd.1, Darmstadt 1972, 352-355.
- Eley, L., Zum Begriff des Transzendentalen. Eine kritische Studie zu Th. W. Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie - Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13 (1959), 351-357.

- Fellmann, F., Lebenswelt und Lebenserfahrung, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 69 (1987), 78-91.
- Fink, E., Reflexionen zu Husserls phänomenologischer Reduktion, in: *Tijdschrift voor Philosophie* 33 (1971), 540-558.
- _____, Was will die Phänomenologie Edmund Husserls?, in: ders., *Studien zur Phänomenologie 1930-1939* (Phaenomenologica 21), Den Haag 1966, 157-178.
- _____, Das Problem der Phänomenologie Husserls, in: ebd., 178-223.
- _____, *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs* (Phaenomenologica 1), Den Haag 1958.
- Fischer, M., *Differente Wissensfelder – Einheitlicher Vernunfttraum. Über Husserls Begriff der Einstellung*, München 1985.
- Funke, G., Kritik der Vernunft und ethisches Phänomen, in: *Phänomenologische Forschungen* 9 (1980), 33-89.
- _____, Gewohnheit als philosophisches Problem, in: *Philosophisches Jahrbuch* 67 (1958), 327-364.
- _____, Akt, Genesis, Habitus, in: ders., *Zur Transzendentalen Phänomenologie*, Bonn 1957, 7-15.
- Hammacher, K., Artikel „Glück“, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* 3 (1973), 606.
- Hart, J. G., I, We, and God: Ingredients of Husserl's Theory Community, in: *Husserls-Ausgabe und Husserl-Forschung* (Phaenomenologica 115). Hrsg., von S. Ijsseling, Dordrecht/Boston/London 1990, 125-149.
- Held, K., Edmund Husserl. Transzendente Phänomenologie: Evidenz und Verantwortung, in: *Philosophie des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*. Hrsg. von Margot Filzinger, Darmstadt 1995, 79-93.
- _____, Husserls neue Einführung in die Philosophie : der Begriff der Lebenswelt, in: *Lebenswelt und Wissenschaft: Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*. Hrsg. von C.F. Gethmann, Bonn 1991, 79-117.
- _____, *Treffpunkt Platon. Philosophischer Reiseführer durch die Länder des Mittelmeers*, Stuttgart 1990.
- _____, Husserl und die Griechen, in: *Phänomenologische Forschungen* 22 (1989), 137-176.

- _____, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung*, Berlin/ New York 1980.
- _____, Husserls Rückgang auf das phainómen und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie, in: *Phänomenologische Forschungen* 10 (1980), 89-145.
- _____, Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie, in: *Perspektiven Transzendentalphänomenologischer Forschung* (Phaenomenologica 49), Hrsg. von Ulrich Claesges und Klaus Held, Den Haag 1972, 1-60.
- _____, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik* (Phaenomenologica 23), Den Haag 1966.
- Hoffernan, G., Das Bewußtsein vom Andern. Zum Problem der Fragestellung in der V. Cartesianischen Meditation Husserls, in: *Bewußtsein Und Zeitlichkeit. Ein Problemschnitt durch die Philosophie der Neuzeit*. Hrsg. von Hubertus Busche, George Hoffernan, Dieter Lohmar, Würzburg 1990, 213-247.
- _____, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Kritische Bemerkungen zu Texten aus Husserls Nachlass, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 29 (1975), 138-149.
- Hohl, H., *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie Husserls*. Freiburg/München 1976.
- Holenstein, E., Intersubjektive Verantwortung. Phänomenologische Rechtfertigung eines ethischen Rechtfertigungsprinzips, in: ders., *Menschliches Selbstverständnis. Ichbewußtsein – Intersubjektive Verantwortung. Interkulturelle Verständigung*, Frankfurt am Mein 1985, 88-103.
- Hossenfelder, M., Artikel, „Epoché“(I), in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 2 (1972), 594-595.
- Ingarden, R., *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls: Osloer Vorlesungen 1967*. Gesammelte Werke Bd. 4. Hrsg. von G. Haefliger, Tübingen 1992.
- Janich, P., Die Galileische Geometrie. Zum Verhältnis der geometrischen Idealisierung bei E. Husserl und der protophysikalischen Ideationstheorie, in: *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*. Hrsg. von C. F. Gethmann, Bonn 1991, 164-179.

- Janssen, P., *Grundlagen der wissenschaftlichen Welterkenntnis*, Frankfurt a.M. 1977.
- Kerckhoven, G. van, Zur Genese des Begriffs 'Lebenswelt' bei Edmund Husserl, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* XXIX (1985), 182-203.
- Kern, I., Die drei Wege zur transzendental -phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserl, in: *Tijdschrift voor Philosophie* 24 (1962), 303-349.
- Kienzler, W., What is a Phenomenon? The concept of phenomenon in Husserl's phenomenology, in: *Analecta Husserliana* XXXIV (1991), 517-528.
- Kockelmans, J.J., Phenomenologico-psychological und transcendental reductions in Husserl's 'Crisis', in: *Analecta Husserliana II* (1972), 78-89.
- Kühn, R., Zur Problematik <Absoluter Phänomene> in der husserlschen Phänomenologie, in: *Recherches husserliennes* 5 (1996), 83-108.
- Küng, G., The Phaenomenological Reduction as Epoché and Explication, in: *Monist* 59 (1975), 61-80.
- Kwan, T-W., Husserl's Concept of Horizon: An Attempt at Reappraisal, in: *Analecta Husserliana* XXXI (1990), 361-399.
- Landgrebe, L., Das Problem des Anfangs der Philosophie in der Phänomenologie Husserls, in: *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*. Hamburg 1982, 21-37.
- _____, Ist Husserls Phänomenologie eine Transzendentalphilosophie?, in: *Husserl*. Hrsg. von H. Noack, Darmstadt 1973, 316-324.
- _____, L., Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung, in: ders., *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*. Gütersloh, zweite Auflage 1967, 9-39.
- Lembeck, K-H., *Gegenstand Geschichte. Geschichtswissenschaftstheorie in Husserls Phänomenologie* (Phaenomenologica 111), Den Haag 1988.
- Lenkowski, W.J., What is Husserl's Epoché? : The Problem of the Beginning of Philosophy in a Husserlian Context, in: *Man and World* 11 (1978), 299-323.
- Lohmar, D., The Role of Life-world in Husserl's Critique of Idealizations, in: *Phenomenology, Interpretation und Community*. Ed. by L.Langsdorf, S.H. Watson and E. M. Bower, New York 1996, 17-28.
- Löwith, K., *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, Heidelberg 1960.

- Marbach, E., *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls* (Phaenomenologie 59), Den Haag 1974.
- Marx, W., *Die Phänomenologie Edmund Husserls. Eine Einführung*, München 1987.
- _____, Lebenswelt und Lebenswelten, in: *Vernunft und Welt. Zwischen Tradition und anderem Anfang* (Phaenomenologica 36), Den Haag 1970.
- Melle, U., Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit <Februar 1923>, in: *Husserl Studies* 12 (1997), 201-235.
- _____, Die Phänomenologie Edmund Husserls als Philosophie der Letztbegründung und radikalen Selbstverantwortung, in: *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*. Hrsg. von Hans Reiner Sepp, Freiburg/München 1988, 45-59.
- Metroshilova, N., The phenomenology of Edmund Husserl and the natural sciences - Juxtaposition oder cooperation?, in: *Analecta Husserliana XXXIV* (1991), 139-149.
- Mezei, B. M., *World and Life World: aspects of the philosophy of Edmund Husserl*, Frankfurt a. M. 1995.
- Misch, G., *Lebensphilosophie und Phänomenologie – Eine Auseinandersetzung der Dilteyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*. 2. Aufl. 1931. Neudruck, Darmstadt 1967.
- Mohanty, J. N., *The Possibility of Transcendental Philosophy* (Phaenomenologica 98), Dordrecht/Boston/Lancaster 1985.
- Orth, E. W., Zu Husserls Wahrnehmungsbegriff, in: *Husserl Studies II* (1994-95), 153-168.
- Patocka, J., Epoché und Reduktion. Einige Bemerkungen, in: *bewußt sein. Gerhard Funke zu eigen*. Hrsg. von Bucher A.J./ Drü, H./ Seebohm, T.M., Bonn 1975, 76-85.
- Peursen, C. A. van, The horizon, in: *Husserl. Expositions and appraisals*. Ed. von E. Flliston and P. Mc Cormick, Notre Dame 1977, 182-201.
- Pieper, H-J., Die Einklammerung der Welt und die Phänomenologische Reduktion, in: *Anschauung als operativer Begriff. Eine Untersuchung zur Grundlegung der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Hamburg 1993, 27-61.

- _____, Epoché Reduktion: Kritische Demontage, in: ebd., 63-131.
- Piller, G., *Bewußtsein und Da- Sein. Ontologische Implikationen einer Kontroverse. Zur Relation von Sein und Denken im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Würzburg 1996.
- Rambach, H., das Phänomen Phänomen, in: *Phänomenologische Forschungen* 9 (1980), 7-32.
- Rang, B., *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*, Frankfurt a. M. 1990.
- _____, Die bodenlose Wissenschaft. Husserls Kritik von Objektivismus und Technizismus in Mathematik und Naturwissenschaft, in: *Phänomenologische Forschungen* 22 (1989), 88-136.
- _____, *Kausalität und Motivation. Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls* (Phaenomenologica 53), Den Haag 1973.
- Reiner, H., Sinn und Recht der phänomenologischen Methode, in: *Edmund Husserl 1985-1959*. Hrsg. von Breda, H.L. van, Den Haag 1959, 134-147.
- _____, *Freiheit, Wollen und Aktivität. Phänomenologische Untersuchung in Richtung auf das Problem der Willensfreiheit*, Halle/Saale 1927.
- Roth, A., *Edmund Husserls ethische Untersuchungen. Dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte* (Phaenomenologica), Den Haag 1960.
- Rovatti, P. A., Das Rätsel der Epoché, in: *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*. Hrsg. von C. Jamme und O. Pöggeler, Frankfurt a. M. 1989, 277-288.
- Scanlon, J. D., The Manifold Meanings of 'Life World' in Husserl's Crisis, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* LXVI No.2 (1992), 299-239.
- _____, Radical geometry. Ding und Raum, in: *Research in Phenomenology* 4 (1974), 129-136.
- _____, The Epoché and Phenomenological Antropology, in: *Research in Phenomenology II* (1972), 95-109.
- Schmidt, H., Der Horizontbegriff Husserls in Anwendung auf die ästhetische Erfahrung, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 21 (1967), 499-511.
- Schmitt, R., Husserl's transcendental- Phenomenological reduction, in: *Philosophy and Phenomenological Research* XX No.2 (1959), 238-245.

- Schwabe-Hansen, E., Intersubjektive Konstitution und Reale Subjektivität, in: ders., *Das Verhältnis von transzendentaler und konkreter Subjektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Oslo 1991, 175-217.
- Seebohm, T., Der Begriff „transzendental“ und sein Korrelatbegriff „transzendent“, in: ders., *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie*, Bonn 1962, 69-72.
- _____, Mundane und transzendente Subjektivität, in: ders., *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie*, Bonn 1962, 144-155.
- Sepp, H-R., *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, München 1997.
- Sokolowski, R., Exact Science and the World in Which We Live, in: *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*. Hrsg. von E. Ströker, Frankfurt a. M. 1979, 92-106.
- Sommer, M., Fremderfahrung und Zeitbewußtsein, in: ders., *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, Frankfurt am Main 1990, 131-150.
- Spahn, C., Der ethische Impuls der husserlschen Phänomenologie, in: *Analecta Husserliana* LV (1998), 25-81.
- Spencer, J. C., *Husserl's conception of the transcendental: A critical analysis*, SUNY at Buffalo 1974.
- Stenger, G., Das Phänomen der Evidenz und die Evidenz des Phänomens, in: *Phänomenologische Forschungen*, 1996-1. Halbband (1996), 84-106.
- Strasser, S., *Welt im Widerspruch. Gedanken zu einer Phänomenologie als ethischer Fundamentalphilosophie* (Phaenomenologica 124), Dordrecht/ Boston/ London 1991.
- _____, History, Teleology, and God in the Philosophy of Husserl, in: *Analecta Husserliana* IX (1979), 317-333.
- _____, Der Begriff der Welt in der phänomenologischer Philosophie, in: *Phänomenologische Forschungen* 3 (1976), 151-179.
- _____, Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls, in: *Philosophisches Jahrbuch* 67 (1958-1959), 130-142.
- Ströker E., Das Problem der Epoché in der Philosophie Edmund Husserls, in: ders., *Phänomenologische Studien*, Frankfurt a.M. 1987, 35-53.

- _____, Husserls letzter Weg zur Transzendentalphilosophie im Krisis-Werk, in: ebd., 115-138.
- _____, *Husserls transzendente Phänomenologie*. Frankfurt a. M. 1987.
- Verbeke, G., Artikel „Logos“ (I), in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. von J. Ritter und K. Gründer, Bd. 5, Darmstadt 1980, 492-499.
- Waelhens, A. de, Die Bedeutung der Phänomenologie, in: *Diogenes. Internationale Zeitschrift für die Wissenschaft vom Menschen*. Bd. 2 (1954/55), 610-630.
- Walton, R. J., Nature and The „ Primal Horizon“, in: *Analecta Husserliana* XXIV (1991), 97-112.
- Welter, R., *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vorthoretischer Erfahrungswelt*, München 1986.