

1-1-2002

Einige Grundprobleme in Husserls Unveröffentlichten Späten Texten Über Phänomenologische Reduktion

Sebastian Luft

Marquette University, sebastian.luft@marquette.edu

Published version. "Einige Grundprobleme in Husserls Unveröffentlichten Späten Texten Über Phänomenologische Reduktion," in *Subjektivität, Verantwortung, Wahrheit : neue Aspekte der Phänomenologie Edmund Husserls*. Eds. David Carr and Christian Lotz. Frankfurt am Main: Peter Lang International Academic Publishers, 2002: 127-148. [Publisher Link](#). © 2002 Peter Lang International Academic Publishers. Used with permission.

EINIGE GRUNDPROBLEME IN HUSSERLS UNVERÖFFENTLICHTEN SPÄTEN TEXTEN ÜBER PHÄNOMENOLOGISCHE REDUKTION

Sebastian Luft, Leuven

EINLEITUNG

Seit einigen Jahren erfreut sich die phänomenologische Reduktion großer Beliebtheit sowohl in phänomenologischen als auch von der Phänomenologie inspirierten Kreisen anderer philosophischer Ausrichtung. Dies ist hauptsächlich auf das aus Frankreich ausstrahlende, inzwischen aber in andere Länder hineinwirkende Interesse zurückzuführen, mag dieser Impuls nun aus explizit sich der „phänomenologischen Bewegung“ zurechnenden Philosophen oder solcher Denker stammen, die nur eine vage Beziehung zur Phänomenologie *klassischer* Ausprägung haben.¹ Dieser Neubesinnung ist es zu verdanken, dass auch dem Gründungsvater der Phänomenologie erneut mehr Aufmerksamkeit geschenkt wird. Schließlich war er nicht nur der Initiator der Phänomenologie vor genau einem Jahrhundert, sondern v.a. auch der Methode der *phänomenologischen Reduktion* als besonderer Zugangsweise zur Philosophie in dezidierter Form von Transzendentalphilosophie. Husserls Philosophie ist oftmals geradezu mit seiner Methode der Reduktion identifiziert worden, und so glaubt man durch Rückbesinnung auf ihn zu einer Neubestimmung dieses für die Phänomenologie „urstiftenden“ Verfahrens zu kommen.

Aber auch andere Gründe lassen Husserl für das heutige Philosophieren im Allgemeinen interessant erscheinen; denn nicht zuletzt werden v.a. im Spätwerk die Probleme greifbar, welche sich ergeben, wenn man die Methode der Reduktion radikal durchzuführen versucht, – eine Methode, die bei ihm stets mit dem Paradigma der Reflexions- und Subjektivitätsphilosophie verknüpft ist.² An den Schwierigkeiten, denen sich Husserl konfrontiert sah, sind die

¹ In Frankreich sind die Hauptvertreter einer neuen Besinnung hinsichtlich der phänomenologischen Reduktion Henry 1973, Courtine 1990, Marion; ferner wären etwa zu nennen Richir 1981/83, Bernet 1994, Kühn 1998. Dass dieser Impuls von Frankreich ausgeht, ist deswegen von Bedeutung, da das Thema „Reduktion“ v.a. im deutschsprachigen Raum in den letzten Jahren verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat.

² Als Beispiele für Ansätze, die Husserls Philosophie ab der phänomenologischen Reduktion in die Tradition der neuzeitlichen Theorien der Subjektivität einbezogen haben, sind zu nennen Wiehl 2000 und Düsing 1997.

fundamentalen Probleme – und auch die Grenzen – einer derart orientierten Philosophie abzulesen. Konnte man vor nicht allzu langer Zeit den Eindruck gewinnen, dass Postmoderne und alle Arten von „Post-ismen“ der Husserlschen Phänomenologie den Rang abgelaufen hatten, so ist nach über 60 Jahren seit seinem Tod (und nach dem Abklingen der Heidegger-Manie) festzustellen, dass Husserl keineswegs *ad acta* zu legen ist.³ Gerade die zunehmende Erschließung seines Nachlasses haben hierbei ein Gesamtbild Husserls entstehen lassen, das unendlich reicher ist als das lediglich durch die veröffentlichten Schriften bekannte.⁴

So hat sich auch die Einschätzung hinsichtlich der phänomenologischen Reduktion und ihrer philosophischen Bedeutung gewandelt, an Husserl anknüpfend oder auch über ihn hinausgehend; denn die gegenwärtige phänomenologische Bemühung hat sich nicht immer ausdrücklich auf Husserl berufen – im Gegenteil. Oftmals waren die (Neu-)Ansätze und Neubesinnungen zum Thema „Reduktion“ gerade als *Kritik* an Husserl formuliert. Während man Husserls Bemühungen um eine „Reduktion“ einerseits als Begründung einer neuen philosophischen Methode und eines neuen philosophisch-wissenschaftlichen Ethos auf der Basis der Subjektivität emphatisch begrüßte, so kritisierte man ihn im gleichen Atemzug dafür, dieses Ideal nicht *radikal genug* durchgeführt zu haben⁵ oder auf Grund seiner, trotz aller Bemühung um Epoché dennoch vorhandenen Vorurteile ungeprüften Paradigmen verhaftet geblieben zu sein. So ging die Tendenz z. T. dahin, immer neuere und radikalere Reduktionen durchzuführen, um in Sphären vorzustoßen, die Husserl, auf Grund seiner Fixierung auf Evidenz und Anschaulichkeit, notwendig verborgen bleiben mussten.

Bei der Konzentration auf immer radikalere, durch die Reduktion zugänglich gemachte Schichten wurde jedoch selten gefragt, *was* „Reduktion“ überhaupt bedeutet, und ob „Reduktion“ für solche Gedankenoperationen methodologisch

³ Wie man Husserls subjektivitätstheoretischen Ansatz in äußerst origineller Weise auf aktuelle Probleme der Selbstbewusstseinsproblematik beziehen kann, hat neuerdings Zahavi 1999 gezeigt.

⁴ Neben der fortschreitenden Veröffentlichung der Husserliana haben einige sehr verdienstvolle Studien, die Nachlassmaterial ausgewertet haben, zu diesem vollständigeren Bild beigetragen. Zu nennen wären hier, neben der immer noch klassischen Studie von Held 1966, die Arbeiten Schuhmanns; exemplarisch und besonders aufschlussreich für das Spätwerk sei hier Schuhmann 1988b genannt. Ferner seien erwähnt Hart 1992 und Lee 1993. Das gerade erschienene Buch Weltons *The Other Husserl* konnte leider nicht mehr berücksichtigt werden.

⁵ Diese Argumentationslinie verfolgt etwa Marion in *Réduction et Donation*.

überhaupt angemessen sein kann. Die Bedeutung von „Reduktion“ wird *entweder* für selbstverständlich genommen *oder* in einem Maße verallgemeinert, dass sie nur noch wenig mit Husserls ursprünglicher Idee zu tun hat, – damit ihr aber auch nicht widerspricht. Zudem wird die Frage übersprungen, ob es überhaupt möglich sei, die Methode der Reduktion von Husserls subjektivitätstheoretischer Grundorientierung *abzulösen*. Die Methodologie der Reduktion wird zugunsten einer Thematisierung dessen, *worauf* man reduziert (und reduzieren *kann*), vernachlässigt. Husserls *Philosophie* der phänomenologischen Reduktion wird für eine *Methode* genommen – und *nur* für das, während sie für Husserl in seinen letzten Jahren eine weitaus universalere Bedeutung gewann und mit seinem „metaphysischen“ Standpunkt unmittelbar verbunden ist. Husserl hielt sie für das wichtigste Bestandteil seiner Phänomenologie, und *ihr* Erfolg hing für ihn in erster Linie von einer richtigen Durchführung und Darstellung der Reduktion ab. So ist es u.a. zu erklären, dass er seine letzten Werke immer neuen „Einführungen“ in die Phänomenologie widmete – letztlich neuen Darstellungen der Reduktion.

Es kann hier nicht die Aufgabe sein, Husserls Methode der phänomenologischen Reduktion aus einer orthodoxen Perspektive zu verteidigen, und es ist schon gar nicht möglich, in der gebotenen Kürze eine systematische Gesamtdarstellung derselben zu geben. Weder sollen die Probleme der Reduktion verleugnet, noch *kann* sie in ihrer Systematik präsentiert werden; denn dazu war letztlich nicht einmal Husserl in der Lage. Ich möchte vielmehr versuchen, die Hauptthemen, um die Husserls späte Gedanken bezüglich der phänomenologischen Methode kreisen, vorzustellen und auf die philosophischen Kernpunkte zu „reduzieren“. Dabei ist zu beachten, dass Husserls späte Manuskripte sich selten nur unter *einem* Hauptthema subsumieren lassen; Husserl beginnt bei einem Problem, springt sogleich zu einem anderen, kommt zu früheren Themen zurück, um schließlich bei einem „ganz anderem“ Problem zu enden. Dazu kommt beim späten Husserl die Tendenz – sei es aus Flüchtigkeit oder nachlassender geistiger Spannkraft –, auf Themen nur zu verweisen, statt sie auszuführen, und Gedanken so zu verdichten, dass darunter die sprachliche Darstellung leidet. Kurz: Husserls späte Texte fordern dem Leser eine enorme interpretatorische Leistung ab.

Was daher präsentiert werden soll, ist eine Art Tableau, worauf ich Husserls Gedanken hinsichtlich der Reduktion in *vier Hauptthemen* zusammengefasst habe. Dieser Zusammenstellung liegt keine Gliederung Husserls zugrunde; sie stellt lediglich einen Versuch dar, Husserls verschlungene Gedankengänge systematisch einzuordnen. Die Darstellung kann daher einer gewissen

Willkürlichkeit nicht entbehren, und für Unzulänglichkeiten ist allein ihr Autor verantwortlich. Auch war es nicht möglich, den ganzen Zusammenhang eines Problems auseinander zu legen, da Husserls Spätphilosophie als bekannt vorausgesetzt werden muss. Ich bin zusätzlich bemüht, möglichst viel aus unveröffentlichten Texten zu zitieren, so dass Husserl selbst zu Wort kommt, anstatt dass lediglich über ihn Bericht erstattet wird. Die Hauptthemen lauten: 1. die Motivation für die Reduktion; 2. die Parallele von Phänomenologie und Psychologie; 3. das Verhältnis von weltlichem und transzendentalen Ego; 4. Verweltlichung.

DIE MOTIVATION FÜR DIE REDUKTION

Wie man aus seinen Assistentenwürfen und -arbeiten sowie der VI. *Cartesianischen Meditation* weiß, war es v.a. Husserls letzter Mitarbeiter *Fink*, der Husserl auf das Problem stieß, worin die Motivation für die Reduktion zu sehen sei. Zunächst ist zu konstatieren, dass diese Problemstellung „hausgemacht“ ist; denn sie entsteht erst auf der Grundlage von Husserls reifem Verständnis der *natürlichen Einstellung*. Die natürliche Einstellung als Korrelat der natürlich-vorwissenschaftlichen Welt ist in diesem horizonthaft-intentionalen Bezogensein auf die Welt als Lebenswelt *von* ihr im Prinzip auch nicht ablösbar; beide bilden ein Korrelationsapriori. Alles menschliche Verhalten ist phänomenologisch unter dem Titel „intentionale Akte“ abzuhandeln, die ihr gegenständliches Korrelat haben, was wiederum im Rahmen eines Horizonts erscheint. *Alle* Akte vollziehen sich in der Welt und im Glauben an ihre Existenz, und das sagt nichts anderes als: auf dem Boden der natürlichen Einstellung. Die natürliche Einstellung scheint also, aufgrund ihres intentionalen Bezogenseins auf die Welt, *unaufhebbar*, weil letztlich *alle* Akte ein weltliches Korrelat haben. M.a.W.: Alles Verhalten verläuft natürlich eingestellt. Die Frage der Motivation für die Reduktion ist bei genauem Blick zwei- oder gar dreifach: 1. *Ist* es überhaupt möglich, die natürliche Einstellung zu verlassen? Erst bei positiver Beantwortung dieser Frage kann weiter gefragt werden: 2. *Wie* ist es möglich, die natürliche Einstellung zu verlassen, – mit anderen Worten, *worin* ist die Motivation dafür zu sehen?

Während den *Ideen I* zufolge die Frage nach der Möglichkeit eines solchen Verlassens gar kein Problem darstellt – es ist eine Sache unserer vollkommenen Freiheit –, so drängt sie sich nun *als* Problem geradezu auf; denn es scheint, als

ob die natürliche Einstellung konzipiert sei wie – metaphorisch – eine Seifenblase, die man hier und da von innen erweitern und verformen⁶, aber nie prinzipiell zum Platzen bringen kann (da man sonst als weltloses Subjekt in der Luft hänge). Freilich *muss* Husserl die Frage nach der Möglichkeit des Verlassens positiv beantworten, anders wäre sein ganzes Projekt einer Transzendental-Philosophie von Anfang an widersinnig. Es muss also dieses Verlassen selbst bestimmt und motiviert werden. Auch hätte sich Husserl nie mit der Einschätzung Merleau-Pontys zufrieden geben können, demzufolge die Reduktion nie vollkommen durchführbar sei.⁷ Die Reduktion ist durchführbar, und dann vollständig – oder sie ist gar nichts.

Es scheint, als ob Husserl selbst mitunter das Paradox spürt, in das er sich gebracht hat. Wie ist die natürliche Einstellung zu verlassen, wenn alle Akte in ihrer intentionalen Relation relativ auf die Welt sind? Wie kann dieser „Bann“ gebrochen werden? Selbst Akte wie die Reflexionsakte, die dieses Verhältnis explizieren, sind als Akte wiederum auf Weltliches (nämlich Psychisches) bezogen. Zwar bezweifelt Husserl nie die Möglichkeit, die natürliche Einstellung einzuklammern; aber er stellt sich immer wieder die Frage, was das bedeuten kann, und sucht nach Weisen, dies konkret durchzuführen, gewissermaßen um sich selbst von dieser Möglichkeit zu überzeugen. Diese Suche betrifft die *zweite* Frage, worin die Motivation zu einem solchen Verlassen zu sehen sei. Kann man solche Motivationen angeben, so hat man die Frage nach der prinzipiellen Möglichkeit bereits implizit beantwortet. Die Tatsache jedoch, dass Husserl sich immer aufs Neue genötigt sieht, solche Motivationsgründe zu suchen, ist ein Indiz für seine uneingestandene Unsicherheit in dieser Frage. Letztlich ist das Problem des Verlassens der natürlichen Einstellung nur vollständig zu begreifen, wenn man die Theorie der Verweltlichung hinzunimmt, die die Art dieses „Verlassens“ in einem neuen Licht erscheinen lässt (s.u.).

Zwar könnte man meinen, das Problem des „Verlassens“ sei durch das *Faktum* der Phänomenologie obsolet geworden: Die Tatsache, dass die Reduktion durchgeführt wurde und damit „in der Welt“ ist, erweist den prinzipiellen Zweifel an ihrer Möglichkeit als sinnlos (oder man müsste konzedieren, dass die durch Reduktion begründete transzendente Phänomenologie eben doch nur (eine Form von) Psychologie ist). Mit dem Hinweis auf das Bestehen der

⁶ Der Horizont einer Heimwelt ist immer in seinem bisherigen Stil unendlich erweiterbar.

⁷ Vgl. Merleau-Ponty 1945, VIII. Die Ausführungen Merleau-Pontys, das macht der Kontext dieser Diskussion deutlich, ist von seiner Lektüre der Finkischen VI. Cartesianischen Meditation – die Merleau Ponty für einen authentischen Text Husserls hielt – motiviert.

Phänomenologie hätte man sich des Problems auf allzu einfache Weise entledigt. Dass es sich Husserl nicht so leicht damit machte, zeigen seine Reflexionen zu diesem Thema, die manchmal wie Antworten auf zwischen ihm und Fink diskutierte Fragen klingen. – Auch wenn Fink hier nicht Thema ist, so sei doch erwähnt, dass sich *hier* wohl am meisten der Einfluss des Assistenten dingfest machen lässt. Husserls Ausführungen lesen sich als Verteidigungen seiner Position gegenüber einer fruchtbaren Provokation. Während Husserls Reflexionen im Kontext der VI. CM bekannt sind, verfolgt er in seinen „privaten“ Untersuchungen noch eine andere Strategie.

Was Husserl in diesem Zusammenhang diskutiert, kann man als gewisse „Protoformen“ der Epoché bezeichnen, bestimmte „primitive“ lebensweltliche Verhaltensweisen, die als erste Keime für eine Totalepoché angesehen werden können, insofern in ihnen das natürlich-einheitliche Dahinfließen des normalen Lebensstromes auf irgendeine Weise abgewandelt wird. Auch wenn Husserl seiner Einschätzung in den *Ideen* nach wie vor zustimmen würde, dass die totale Epoché von der natürlichen Einstellung eine Sache der „vollkommenen Freiheit“ ist, so muss dieser Akt radikaler Freiheit doch sorgfältig vorbereitet, eben „motiviert“, werden – und d. h. phänomenologisch gesprochen: *fundiert* sein.

Genau besehen, erweist sich die natürliche Einstellung als durch und durch voll, ja geradezu dominiert von solchen Protoformen, deren sich jedoch das natürliche Weltleben nie reflexiv bewusst wird. Diese sind nichts anderes als Modifikationen des „normalen“ Geradehin-Verlaufs des Bewusstseinslebens. Die Grundidee ist, dass Bewusstseinsleben in sich selbst eine *beständige* Modifikation ist, d. h. Brüche aufweist, aber nicht gelegentlich hier und da, sondern geradezu *aus ihnen* besteht. Schon eine erste Reflexion auf die Vollzugsweise unseres natürlichen Lebens zeigt uns, dass dieses Leben *nie* bruchlos und unmodifiziert verläuft. Ja, bei näherer Überlegung zeigt sich, dass das unmodifizierte Leben im normalen ungestörten Wahrnehmungsverlauf eine im Unendlichen liegende *Idee* ist. Intentionales Leben ist ein beständiges Sich-Modifizieren und Modifiziert-Werden. Der „normale“ Verlauf dieses Lebens ist ein konstanter Prozess des Erlebens von Brüchen, die sich in den Verlauf des intentionalen Lebens einfügen und dadurch eine neue Einstimmigkeit erzeugen: „Das Bewusstsein <erweist sich> in jeder Phase wesensmäßig als Modifikation. – Genauer: Waches Ich ist wesensmäßig Ichpol kontinuierlich ineinander überströmender Intentionalität, und dieses Ineinander-Überströmen ist, wie die Reflexion zeigt, ein strömend-intentionales Modifiziertsein.“ (B III 8/6a, vom Herbst 1930)

Inwiefern kann Modifikation als Protoform der „Generalumstellung“ angesehen werden? Die Bezeichnung „Protoform“ soll nicht mehr besagen, als dass es erste Ansätze sind, die noch einen langen Weg vor sich haben, bevor so etwas wie Reduktion als radikale Modifikation des *gesamten* Lebens möglich wird. Aber im Sinne der Konstitutionsordnung sind solche Modifikationen die unterste Fundierungsstufe für höherstufige Modifikationen. Genau gesagt, ist sogar die Vorstellung, dass Modifiziertes auf Unmodifiziertes zurückweist, zu korrigieren, sofern ein vollkommen Unmodifiziertes eine Idee ist. Solche alltäglich-lebensweltlichen Modifikationen *fundieren* genetisch höherstufige Akte. Ist bereits der normale Lebensverlauf als beständige Modifikation zu verstehen, bringen Modifikationen auch nichts prinzipiell Neues zum Leben hinzu. Reflexion als Modifikation weist nicht genetisch auf etwas *Unmodifiziertes* zurück; wäre das so, könnte man den Übergang von Unmodifiziertem zu Modifikation nicht erklären. Vielmehr ist *alles Bewusstseinsleben* eine beständige Modifikation. Es kommt alles darauf an, diese Modifikation *reflektiv zu Bewusstsein zu bringen*, – wobei die Reflexion *selbst* eine Modifikation *kath'exochén* ist. Die Reflexion ist zwar dasjenige, was, voll entwickelt, erst über die natürliche Einstellung hinaustreibt. Als universale Modifikation ist sie freilich radikaler, aber nicht *grundsätzlich* von anderen Modifikationen verschieden. Anders gesagt: Die natürliche Einstellung als scheinbar unmodifizierte gegenüber der Modifikation der Reflexion gibt es gar nicht. Die natürliche Einstellung ist gar nicht so „naiv“, sondern viel „kritischer“, als es auf den ersten Blick den Anschein hat.

Husserls Strategie in der Frage einer Motivation für die Reduktion ist klar: Bevor so etwas wie eine radikale, das normale Leben völlig verändernde Modifikation postuliert werden kann, muss diese als Möglichkeit begründet bzw. fundiert sein. Diese liegt in der Tatsache, dass Bewusstseinsleben *als solches* eine beständige Ab- und Umwandlung ist. Reflexion als radikale Bewusstseinsmodifikation ist nichts als eine Extrapolation und Radikalisierung des normalen Bewusstseinsverlaufs, der immer schon und nie anders als modifizierend verlaufen kann: „Eine solche [„normale“] wesensmögliche, wenn nicht notwendige Modifikation ist zunächst die Reflexion; sie ist wesensmäßig ‚vermöglich‘ für das Ich.“ (B III 8/5a)

In der Reflexion jedoch kommt diese Grundtatsache der Modifikation zum Bewusstsein; denn sie ist im natürlich-normalen Bewusstseinsleben „intentional impliziert“, wobei sie durch ihre eigene Aktivität ein „neues Bewusstseinsleben“ konstituiert. „Jede solche neue, im Besonderen hier die reflektierende Wendung des Bewusstseinslebens ist ein Neues, es ist offenbar nicht eine bloße Abwechslung, die anderes neben anderes stellt, sondern eine ‚intentionale

Modifikation', es ist ein neues Bewusstseinsleben, in welchem das Modifizierte als solches als intentionale Abwandlung das abgewandelte Bewusstsein [...] in sich trägt.“ (B III 8/5b)

Damit ist zwar die Funktionsweise radikaler Reflexion noch nicht geklärt, aber das ist für den bisherigen Zusammenhang auch (noch) nicht bedeutsam; denn zunächst geht es, im Sinne einer genetischen Rekonstruktion, um die allgemeine Charakteristik des Bewusstseinsleben, von dem Reflexion *eine* Form – nämlich die des ausdrücklichen Sich-Bewusstmachens der Modifikation – ist. Die Reflexion als Bewusstwerden eben der Tatsache der Modifikation ist bereits eine Perspektive, die von der natürlichen Einstellung *per definitionem* nicht erlangt werden kann, und als solche ist sie ein *Bruch* mit derselben. Dies gibt den entscheidenden Hinweis dafür, wie Husserl das Verlassen der natürlichen Einstellung verstanden haben möchte: Es ist kein radikaler Bruch in dem Sinn, dass ein neues Leben *ex nihilo* entstehen würde, sondern es ist ein Perspektiven-, also Einstellungswechsel, der, aus Bewusstseinsmodifikationen motiviert, selbst eine solche Modifikation ist, – aber damit in seiner Eigentümlichkeit erst noch geklärt werden muss.

Husserls Konzeption der natürlichen Einstellung lässt das Problem entstehen, wie es überhaupt möglich sein kann, sie zu überwinden, bzw. ihr zu „entkommen“. Husserl muss in der natürlichen Einstellung selbst gewisse „Protoformen“ ausfindig machen können, die so etwas wie eine radikale Reflexion als Möglichkeitsbedingungen fundieren. Dabei stellt sich heraus, dass die natürliche Einstellung nie als ein unmodifizierter Urzustand angesehen werden kann, dem die Reflexion „unmotiviert“ eine Modifikation „aufoktroierte“. Vielmehr ist die Reflexion „nur“ eine Modifikation, die zwar radikaler als alle „natürlichen“ Modifikationen (selbst „natürlichen Reflexionen“) ist, aber genetisch in lebensweltlichen Modifikationen verschiedener Interessenhinsichten fundiert ist. Hat man den Nachweis erbracht, dass natürliches Leben immer schon ein beständiger Wandel von Modifikationen ist, so ist Reflexion in ihrer tiefsten Fundierungsschicht genetisch erklärt. Dabei ist die Reflexion ein Perspektivenwechsel auf eben dieses natürliche Leben, das aber vom „normalen“ Aktleben nicht prinzipiell verschieden ist. Als Bruch mit der natürlichen Einstellung ist sie eine „Ichspaltung“, d.h. ein radikaler Perspektivenwechsel. Die Fundierungsfolge zeigt aber: Nicht erst die Reflexion ist Ichspaltung, sondern *Leben schlechthin* ist, wie es bereits in *Erste Philosophie II* heißt, „*Sich-immerfort-in-tätigem-Verhalten-Spalten*“.⁸ Dieser Begriff hat sich nun

⁸ Hua VIII, 91.

konkretisiert: Dieses beständige Sich-Spalten, bei dem immer wieder eine neue Einstimmigkeit hergestellt wird, ist nichts anderes als „Modifikation“. Gleichzeitig ist der Eindruck widerlegt, die natürliche Einstellung sei ein durch keine Modifikation gebrochener Urzustand, der einem Leben in einem intellektuellen *waste land* vergleichbar wäre.

DIE PARALLELE VON PHÄNOMENOLOGIE UND PSYCHOLOGIE

Das Problem der Verhältnisses von Phänomenologie zur Psychologie ist für die Husserlforschung ein „alter Hut“. Sowohl seine Konstellation als auch die grundsätzlichen Probleme mit dieser Unterscheidung, die letztlich auf eine unaufhebbare Parallele zwischen beiden Disziplinen hinausläuft, sind eingehend diskutiert worden und hinreichend bekannt.⁹ Weniger bekannt – und daher nicht zu übergehen – ist die Tatsache, dass dieses Problem für Husserl so massiv war, dass sich zu diesem Thema eine umfangreiche Masse an Manuskripten findet. Man kann nicht umhin, den Eindruck zu bekommen, dass Husserl sich hier dreht und windet und doch immer nur wieder zum bekannten Ergebnis kommt: dass Phänomenologie und intentionale Psychologie vollkommen parallele Disziplinen sind und sich lediglich – wobei in diesem „lediglich“ das ganze Problem konzentriert ist – in der (nicht-)vollzogenen Vorzeichenänderung voneinander unterscheiden. Für Husserl zeigt sich hierin die Unzulänglichkeit der Psychologie, gerade dadurch nämlich, dass sie sich *nicht* – was sie müsste, wenn sie sich verstünde – als *unvollständig* in Hinblick auf ihre eigentliche Gestalt als transzendente Phänomenologie begreift. Die Psychologie ist unzureichend und naiv, weiß es nur nicht. Husserls Taktik ist hier, der Psychologie selbst ihre Unzulänglichkeit vor Augen zu führen, und dies geschieht durch den – immer aufs Neue demonstrierten – Nachweis ihrer wesenhaften „Paradoxie“.¹⁰

Inwiefern ist die Psychologie ihrer eigenen Konzeption nach „paradox“? Sie ist zunächst „naiv“, insofern sie sich nicht über das eigentliche Ziel ihrer Arbeit klar ist, das ihr durch die *ihr eigene* Aufgabenstellung vorgezeichnet ist. Als Wissenschaft von der Seele muss sie *eo ipso* das ganze Seelenleben in Totalität thematisieren, und von da die Totalität der der Erfahrung vorgegebenen Welt; als solche ist sie positive Wissenschaft von der psychischen Intentionalität. Aber

⁹ Vgl. hierzu, immer noch einschlägig, Schuhmann 1973.

¹⁰ Mehrere Konvolute tragen den Titel „Paradoxien“, z.B. die umfangreichen Textkonvolute BI 14 und B II 7.

„Seele“ ist lediglich Teil des Menschen-Ich als psychophysischen Ganzen. Um die Seele als ausschließliches Thema zu erhalten, muss der Psychologe das *physische* Menschliche ausklammern und sich rein auf das Immanent-Psychische beschränken. Diesen methodischen Schritt nennt Husserl „psychologische Reduktion“. Hierin ist sie durchaus mit der phänomenologischen Reduktion *vergleichbar*, obschon im entscheidenden Punkt von ihr unterschieden; denn die psychologische Reduktion reduziert zwar auf das Psychische, hält aber das Sein der Welt weiterhin in Geltung. Die Psychologie als Wissenschaft von der Seele unter Ausklammerung alles Außerpsychischen steht noch inmitten der Welt, hierbei lediglich eine Schichte innerhalb dieser thematisierend. Gleichzeitig meint sie, die Totalität alles Seienden *von dieser psychischen Schicht her* thematisieren zu können, insofern sich alles Erfahrbare im Psychischen als Erfahrungsinhalt (immanente Erfahrung) darbieten muss. Weil die Thematisierung der Welttotalität aus dieser Schicht geschieht, ist diese Totalität scheinbar *nur von ihr her* zugänglich. Die Psychologie „befindet sich“ lediglich in einer Schicht in der Welt (der des Psychischen), beansprucht aber gleichzeitig, die Gesamtheit der Welt von dieser einen Schicht her aufklären zu können. Sie steht in einer wesenhaften Paradoxie, der des Psychologismus.

Worin besteht die Paradoxie genau? Sie liegt darin, dass die Psychologie nicht das leisten *kann*, was sie ihrer eigenen Aufgabenstellung nach zu leisten *beansprucht* – nämlich eine Thematisierung der Welttotalität aus der psychischen Perspektive –, oder *vice versa*, sie greift nicht in die Dimensionen vor, die sie ihrer Aufgabe nach zu erreichen prästendieren *müsste*. Der Psychologe befindet sich in einer Paradoxie, weil er nicht sieht, dass, um voller Psychologe zu sein, er eigentlich das Psychische selbst als Teil der Welt erkennen müsste, was ihn zur Einklammerung auch dieses Psychischen führen müsste. Der Psychologe, wie ihn Husserl porträtiert, ist immer *gescheiterter* Phänomenologe und kein Forscher

in seinem eigenen Recht, wie jeder andere positive Wissenschaftler, der sein Wissensgebiet auf dem vorgegebenen Weltboden finden kann.¹¹

Immerhin, selbst in psychologischer Forschung muss man nicht unbedingt die Totalität des Psychischen zu erfassen suchen: „Solange wir diese Idee der Universalität nicht zu Ende gedacht haben und, was sie als rein psychische voraussetzt, und zwar hinsichtlich ihrer Methode der Erfahrung und Erfahrungskennntnis, solange stören uns keine prinzipiellen Schwierigkeiten.“ (B I 14/57b, von Juli 1931)

Wird aber versucht, diesem selbstgesetzten Universalitätsanspruch gerecht zu werden – oder, schlichter gesagt, ist man einfach nur konsequent –, so führt diese Betrachtung bereits ins Transzendente, wir stehen dann „schon in der transzendentalen Einstellung“ (B I 14/57a). Die Einstellung des Psychologen ist *von vornherein* eine paradoxe Haltung, und zwar deshalb, weil sie sich in ihrer naiven Haltung wohlfühlt und in dieser Naivität keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben kann. Der Psychologe ist der natürlichen Einstellung verhaftet, was aber in der Konsequenz seiner Aufgabenstellung in den Widersinn führt. Während die natürliche Einstellung in der *ihr* eigenen Naivität ihr „Eigenrecht“ hat, ist der Psychologie in einem widersinnigen Zustand, *gerade weil* auch er natürlich eingestellt ist. Die Psychologie ist die Königsdisziplin auf dem Weg zur transzendentalen Phänomenologie und darf sich daher nicht mit diesem Schwebezustand zwischen Wissenschaft auf natürlichem Boden und transzendentaler Wissenschaft zufrieden geben; sie ist daher auch das „Feld der Entscheidungen“ (Hua VI, 207) hinsichtlich des Schicksals der transzendentalen Phänomenologie. Ihre Paradoxie besteht darin,

¹¹ Nicht klar in diesen späten Reflexionen ist, wie Husserl das Verhältnis dieser „intentionalen Psychologie“ zur experimentellen Psychologie etwa der Würzburger Schule oder Wundts sieht. Dies ist insofern nicht unbedeutend, als Husserls eigene Herkunft z. T. in der experimentellen Psychologie liegt. Vgl. hierzu Münch, der diesen Zusammenhang historisch rekonstruiert. Er gelangt hierbei zur These, dass die transzendente Phänomenologie letztlich ganz unabhängig von der experimentellen Psychologie wird und ihr gegenüber völlig „autonom“ sei, ja sogar, dass ein „einseitiges Abhängigkeitsverhältnis“ bestehe, sofern die Phänomenologie der Psychologie „Normen“ (111 f.) vorgibt, aber andererseits die Phänomenologie „nichts“ von jener mehr lernen könne. Auch wenn die transzendente Phänomenologie sicherlich ein Aufbruch zur idealistischen Philosophie ist – in Zusammenhang mit Husserls Auseinandersetzung mit dem Neukantianismus –, wäre es sicherlich absurd zu behaupten, dass eine phänomenologische Bewusstseinslehre – und das ist auch die transzendental Phänomenologie nach wie vor – nichts mehr von experimentellen Vorgehen lernen könne, im Gegenteil. Alle Ergebnisse müssten aber danach freilich transzendental interpretiert werden.

dass sie eigentlich in ihrem universalen Umfang keine *positive* Wissenschaft vom universalen Seelenleben sein *kann*.

Letztlich konkretisiert sich in ihr die Paradoxie der menschlichen Subjektivität, die sich auf das zentrale, immer wieder und in verschiedenen Formulierungen wiederholte Argument reduzieren lässt: „Was in der Welt, in der Raumzeitlichkeit individuiert ist, als Wirklichkeit und als Möglichkeit, kann nie die Welt, die Raumzeitlichkeit selbst sein.“ (B I 14/55a)

Im gleichen Sinn kann das, was in der Welt als Konstituiertes vorkommt, nie die Konstitution der Welt leisten. Letztlich ist die paradoxe Situation der Psychologie nur eine Ausprägung all solcher paradoxen (pseudo-)wissenschaftlichen Unternehmungen, die Husserl als „Anthropologismen“ bezeichnet und die den Fehler begehen, eine Schicht der Welt als Grundsicht und Boden zu deklarieren, ohne zu sehen, dass diese lediglich *eine* Schicht im Gefüge der Konstitutionsschichten ist, sei es die des Psychischen oder der durchschnittlichen Alltäglichkeit faktischer Existenz.¹²

Dennoch aber bleibt die Parallele von Phänomenologie und Psychologie bestehen. Die Paralleldisziplinen gleichen parallelen Linien, die sich nur im Unendlichen schneiden, aus dem sie stammen.¹³ Es stellt sich hierbei die Frage, in welchem Sinne die Psychologie überhaupt noch bestehen kann, wenn doch die Besinnung über die Tragweite der universalen psychischen Sphäre diese *eo ipso* ins Transzendente überschreitet und sie in ihrer Parallelität zur transzendentalen aufhebt. Freilich hat es eine solche Disziplin nie gegeben, und es scheint, als ob Husserl die Dimension des weltlich Psychischen als Argumentationsfolie *braucht*, um an ihr den Kontrast zur transzendentalen

¹² So ist auch Husserls Kritik an Heidegger letztlich gegen die Absurdität eines solchen Unternehmens als eines wissenschaftlichen gerichtet: „Wie vollzieht sich die letzte Begründung für das Sein des Menschen selbst als Menschen seiner Umwelt, als Menschen, der Mitmenschen vereint erfährt, denkt usw. so und so, indem er Anthropologie aufbaut? Oder will man, neuesten Wendungen der philosophischen Mode gemäß, sagen: es handle sich gar nicht um eine Wissenschaft, Wissenschaft sei eine besondere Verhaltensweise besonders interessierter Menschen im konkreten Zusammenhang ihres Lebens, das in abstrakter Unvollständigkeit betrachtet sei, wenn man es nur als theoretisches betrachte [...]?“ (B I 32/59b, von Frühjahr 1931)

¹³ Diese Metapher stammt von Schuhmann, vgl. Schuhmann 1973, 195: „Parallelen, [die sich] erst schneiden in dem Unendlichen, aus dem sie herkommen“.

Sphäre zu verdeutlichen.¹⁴ Letztlich bleibt zu konstatieren, dass Psychologie und Phänomenologie zwei Disziplinen *eines* Phänomens, des Bewusstseinslebens, sind. Wie ist also, allgemeiner und unabhängig von der wissenschaftstheoretischen Frage nach dem Verhältnis der Disziplinen, der Unterschied von Psychischem und Transzendentelem selbst zu verstehen, und *ist* es eigentlich ein Unterschied? Anscheinend geht es um die Betrachtung eines und desselben Phänomens aus zwei Perspektiven, welche aber immer von einem Ego eingenommen werden. Was ist also das Verhältnis von mundanem und transzendentelem Ego?

DAS VERHÄLTNISS VON WELTLICHEM UND TRANSZENDENTALEM EGO

Ebenso wie die Parallelität von Psychologie und Phänomenologie nimmt Husserls Versuch der Verhältnisbestimmung von weltlichem und transzendentelem Ich in den unveröffentlichten Schriften *thematisch* einen herausragenden Platz und *quantitativ* einen breiten Raum ein. In der Hauptsache geht es um die Frage, was die Reduktion am Ich „verändert“ und was Reduktion auf ein *transzendentales*, nicht- (oder vor-)weltliches Ego besagen kann. An dieser Veränderung kann man die Leistung der Reduktion sozusagen „ablesen“; denn es muss einen Unterschied „im“ Ich *vor* und *nach* der Reduktion geben, anders hätte dieses methodische Verfahren keinerlei „Ertrag“ und folglich keinen Sinn.¹⁵ Freilich kann die Reduktion nicht das „Sein“ des Ich verändern, – man bleibt menschliches Wesen in der Welt, mit allen darauf bezogenen Tätigkeiten, Pflichten, etc. Was durch die Reduktion verändert wird, ist die Auffassung und das Verständnis, welche das Ich von sich selbst und der Welt, in der es sich *als* weltliches befindet, hat. In der Verhältnisbestimmung von mundanem und transzendentelem Ich geht es, anders gesagt, um ein rechtes Verständnis des Übergangs von natürlicher zu phänomenologischer Einstellung als derjenigen

¹⁴ Man kann diesen Einwand noch schärfer formulieren: Dass Husserl diese „Mangeldisziplin“ geradezu braucht, um sein Verständnis von Phänomenologie dagegen setzen zu können. Gäbe es die so von ihm dargestellte Disziplin der Psychologie nicht, hätte Husserl auch größte Schwierigkeiten, den Sinn dessen, was er mit transzendentaler Phänomenologie meint, zu verdeutlichen. Die Paradoxie wäre also gewissermaßen eine aus der Not geborene Konstruktion.

¹⁵ Bezeichnenderweise sind viele Texte, in denen Husserl das Verhältnis von mundanem und transzendentelem Ego behandelt, mit „Sinn der Epoche“ betitelt, vgl. v.a. die Texte im Konvolut B II 9.

Einstellung, die die Relativitäten der Verhaltensweisen in der natürlichen Einstellung als solche reflektierend durchschaut.

Negativ gesprochen: Die Reduktion verändert *nicht* die Tatsache, dass das Ich eine Person in einer praktischen, sozialen (etc.) Welt ist; es wird ihm echt keine neue Lebensaufgabe zugemessen.¹⁶ Die Reduktion *bleibt* für Husserl eine reflexive Operation; sie kann – um Husserls Wort von der Phänomenologie als „Hermeneutik des Bewusstseinslebens“ aufzunehmen¹⁷ –, als eine „hermeneutische Wende“ innerhalb des Ichlebens bezeichnet werden, die eine neue, umfassendere *Transparenz* des Ich hinsichtlich seiner selbst ermöglicht – und dies hat für Husserl revolutionäre Bedeutung.¹⁸ Das Ich *erkennt* sich als durch und durch „vernünftig“ bestimmt; denn eine universale Transparenz des Ich bezüglich seiner selbst verdeutlicht ihm die grundsätzliche Synonymität von Subjektivität und Vernunft, sofern unter „Vernunft“ nicht lediglich reine Vernunft, sondern alle bewusstseinsmäßigen, unter beschreibbaren Regeln stehenden Leistungen verstanden werden.¹⁹ Diese Erkenntnis seiner selbst *nach* der Reduktion – das ist dabei das Entscheidende – ist keine „abstrakt-theoretische“ im Gegensatz zur *konkreten* des natürlichen Interesselebens. Vielmehr *kehrt* die Reduktion das Fundierungsverhältnis von natürlichem und mundanem Ego *um*. Das Ich erfährt sich nach der Reduktion als über seinen natürlichen Horizont hinaus erweitert, insofern es nun die Sphäre transzendentalen Seins – *seines* transzendentalen Seins – sehen gelernt hat. Es erkennt dadurch, dass es vor der Reduktion in einem beschränkten Horizont gelebt hat, der nun *als* beschränkter erkannt ist. Als von seinem transzendentalen Lebensursprung getrennt, ist das Ich abstrakt, wie eine Pflanze ohne Wurzeln „abstrakt“ wäre, d.h. von ihrem Lebensboden abgeschnitten.

Während in *objektiver* Hinsicht die Reduktion ein Akt in der Geschichte eines konkreten Bewusstseins ist und dem natürlich-geraden Leben *zeitlich*

¹⁶ Wobei der Phänomenologe wie jeder andere Menschen einen Beruf oder gar einen „Lebensberuf“ haben kann. Dieser kann z.B. darin bestehen, Lehrender bzw. Pädagoge zu sein.

¹⁷ So Husserl – in Anspielung auf Heideggers Begriff der „Hermeneutik der Faktizität“ – in seinem Vortrag „Phänomenologie und Anthropologie“ von 1931, Hua XXVII, 177: „Echte Bewusstseinsanalyse ist sozusagen Hermeneutik des Bewusstseinslebens [...]“

¹⁸ Insofern hat die Reduktion durchaus einen „erkenntnisethischen“ Sinn.

¹⁹ Vgl. folgendes Zitat: „Die verborgene, die absolute Vernunft, patent im Menschen, wird menschliche Vernunft, die in ihm verborgen ist. In der menschlichen Vernunft patent werdend menschliche Vernunfttriebe, aber im phänomenologisierenden Ich wird die absolute Vernunft als solche und als patent werdende patent, es versteht in der phänomenologischen Aktivität sein implizites ständiges Telos als absoluten Trieb.“ A V 20/2a (1935)

nachkommt, lehrt die Reduktion, dass das natürliche Leben „wesentlich“ *immer schon* transzendentales ist, ohne *in* natürlicher Einstellung davon zu wissen und wissen zu *können*. In natürlicher Einstellung lebt das Ich, reflexionslos, intentional „verschossen“ auf die Dinge seines Interesses, ohne von dem transzendentalen Leben, das diese Dinge konstitutiv zustandebringt, zu wissen. Die Blindheit oder einseitige Sicht für seinen transzendentalen Ursprung ist dem mundanen Ich „angeboren“, es hat von Kindesbeinen an habituell nichts anderes sehen gelernt, was aber nicht heißt, dass dieses Sehen nicht anezogen werden kann. Die *Vermöglichkeit* dazu gehört wesensmäßig zum Menschen-Ich; es geht nur darum, sie zu erwecken. Dieses Verhältnis des Ichs *vor* und *nach* der Reduktion drückt Husserl mit zahlreichen Metaphern aus, die wohl nicht zufällig auch in Beschreibungen religiöser Erweckungserlebnisse zu finden sind: Blindheit-Sehen, Schlaf-Erwachen, Unbewusstes-Bewusstes, Latenz-Patenz, Stummheit-Sprechen.

Das natürliche Leben erweist sich als lediglich die „Endschicht“ im umfassenden Prozess der Weltkonstitution. Weil es diesem konstitutiven Prozess gegenüber blind ist, lebt es in einer *Abstraktion* von diesem Wissen, insofern es von der Konkretion der Welt als Ergebnis von Konstitutionsprozessen nichts weiß und lediglich die Schichte der „Endkonstituiertheit“ kennt und in ihr lebt. Die Reduktion dreht die Fundierungsreihenfolge um: Das absolute, weltkonstituierende transzendentale Leben ist das *próteron tē phýsei*, das sich *qua* Konstitution in die Welt zurückgelegt hat und darin ein abstrakt-unvollständiges Leben lebt: „Ich in die phänomenologische Umstellung, die transzendentale, übergehend, gewinne als thematischen Erfahrungshorizont meine *konkrete* transzendentale Subjektivität, mein transzendentales Ichsubjekt (den Pol) als Zentrum, als Substrat der *konkreten Totalität* meiner Vermögen, als Zentrum meines aktuellen und vermöglichen Bewusstseinslebens bzw. meiner aktuellen und vermöglichen Thematik, *darunter* meiner weltlichen Thematik und meiner natürlichen Welt als Welt meines natürlich-gewohnheitsmäßigen Lebens. Das natürliche Dasein in der synthetischen Leistung der vordem verborgenen (das Ich der Natürlichkeit als Einheit von Mannigfaltigkeiten konstituierenden) Leistungen ist dann in der Konkretion der transzendentalen Subjektivität eine *abstrakte Schichte*. Natürliche Lebensform ist dann erkannt als eine *beschränkte* Form, in der das Ich seine Vermögen in vorgebildeten Habitualitäten verwirklicht und so ein ichliches Dasein, eine Weise der Selbsterhaltung oder vielmehr des Selbsterhaltungstrebens aktiv durchführt, die eine höhere, reichere

Mannigfaltigkeit von Möglichkeiten außer Rechnung hält [...].“ (B III 8/10a, vom Herbst 1931, Kursivierung ergänzt)

Die reicheren Möglichkeiten des transzendentalen Lebens bestehen nicht in einer *faktischen* Erweiterung von Lebensmöglichkeiten des Menschen – abgesehen davon, dass ihm ein Reich unendlicher Forschung vorgegeben ist –, sondern darin, dass das Ich erkennt, dass all seine mundanen Lebensweisen einen transzendentalen „*Index*“ tragen – in einem von Husserl gern gebrauchten Bildnis: Die *zweidimensionale* Weltoberfläche wurde gewissermaßen mit einer *dritten* Dimension versehen und ist damit um die transzendente Dimension „reicher“ geworden:²⁰ „Durch die transzendente Epoché erfahre und erkenne ich mein *absolutes* Sein, zudem, < dass > alles, was für mich als Weltall ist, bloß *relativ* ist. Ich erkenne, dass mein Sein als Mensch und Sein als In-der-Welt-Sein, in die Welt erfahrende, denkende, wertende, handelnde Hineinleben eine *besondere* Weise meines absoluten Seins und Lebens ist, die Weise konsequent weltlich Seiendes in meinen Apperzeptionen zur Geltung < zu > bringen, von diesem für mich Seienden mich affizieren und zu mannigfachen Tätigkeiten bestimmen < zu > lassen und dabei mich selbst und mein leistendes Leben selbst in gewisser, psychischer Weise zu apperzipieren und so als Psychisches in Seinsgeltung < zu > haben und halten. [...] Dieses Ichsein und Ichleben, in dem und durch dessen besondere Leistung und Leistungsstruktur ‚Welt‘ als für mich es seiend und mit ihrem ganzen Sinngehalt sich konstituiert, ist nicht selbst weltlich Reales, es ist *an sich früher* als Welt überhaupt und alles einzelnen weltlichen Seienden. Andererseits ist diese Welt, als aus seiner [= des absoluten Ich] Leistung Seinssinn empfangend, nichts von ihm, dem absoluten Ich, Getrenntes, nicht etwas neben ihm und zu ihm Beziehung Habendes. Es hat zu ihm Beziehung als in ihm Konstituiertes zum Konstituierenden, und diese Beziehung liegt ganz und gar *innerhalb* der absoluten, der transzendentalen Subjektivität.“ (B II 4/82a/b, u 1929/30, Kurs. erg.)

Die natürliche Einstellung ist also nur eine, und zwar eine beschränkte, Lebensweise des Ich in seiner Konkretion; dadurch wird verständlich, was Husserl meint mit seiner – ohne diesen Hintergrund kryptischen – Sentenz, dass die natürliche Lebensweise eine „stumme Konkretion“ sei, die „zur Aussprache ihres eigenen Sinnes gebracht“ werden müsse. Diese volle Konkretion des transzendentalen Lebens ist so lange stumm, wie ihr dieses Leben, das durch die Reduktion *zu sich selbst erwacht* ist, keine Stimme verleiht.

²⁰ Diese Metapher kommt etwa vor in HuaVI, 120-123.

In diesem Kontext sind, mehr denn sonst, idealistisch-spekulative Tendenzen unüberhörbar, und es stellt sich einmal mehr die Frage nach dem Einfluss Finks. Sind seine „hegelianisierenden“ Interpretationen der Husserlschen Phänomenologie in der VI. *Cartesischen Meditation* bekannt, so muss man hier einer weitverbreiteten Meinung entgegentreten, der zufolge diese spekulativen Formulierungen genuin Finksch sind und keinen Anhalt in Husserls Denken haben. Husserls Nachlass ist voll davon, und das nicht erst in den Manuskripten ab 1929 – also ab der Zeit der Finkschen Assistenzzeit –, sondern bereits ab 1922 und massiv ab 1926,²¹ und der erste Anstoß hierzu kam sicherlich von den Neukantianern.²² Eine Beurteilung dieser idealisierenden Tendenzen kann hier nicht geleistet werden und eine umfassende Würdigung dieser Manuskripte, sowie ein Vergleich mit den Systemen des Deutschen Idealismus steht noch aus. V. a. von *einem* Thema muss noch gesprochen werden, worin Husserls Charakterisierung der Reduktion sich *vollendet* und worin er diese zu einem organischen (oder vielleicht besser: dynamischen) Ganzen formen möchte.

VERWELTLICHUNG

Klärt die Reduktion die Möglichkeit, wie die natürliche Einstellung verlassen und Zugang zur „Tiefendimension“ der transzendentalen Sphäre gewonnen werden kann, so stellt sich *nach* der Reduktion die „korrelative“ Frage, wie sich das transzendente Ego zu seiner *psychischen* Erscheinung oder „Manifestation“ in der Welt verhält. Diese Selbst-Objektivierung des Transzendentalen in der Welt fungiert unter dem Titel *Verweltlichung*. Thematisiert die Verweltlichung die

²¹ Im Jahre 1922 setzt Husserls Neubesinnung bezüglich seines „großen systematischen Werks“ ein. Die relevanten Texte hierzu (sofern nicht bereits in Hua VII und VIII veröffentlicht) sind zur Publikation vorgesehen in einer Edition der Vorlesung von 1922/23 „Einleitung in die Philosophie“ (zusammen mit den Londoner Vorträgen), hrsg. v. Berndt Goossens (Leuven). – Die wichtigsten der in 1926 verfassten Manuskripte dieses Themas befinden sich im Konvolut B II 9, dessen Texte in einer Edition über die späten Manuskripte über Reduktion vorgesehen sind.

²² Vgl. Husserls Brief an Rickert vom 11. Februar 1921, worin er Rickert zur Veröffentlichung des ersten Teiles seines „Systems“ gratuliert: „Sie haben sich Ihr System erarbeitet, zu Ihrer Befriedigung eine geordnete Ableitung der Hauptströme philosophischer Probleme aus den letzten Quellen der Einsicht vollzogen und den Grundriß für eine idealistische Weltanschauung gewonnen. Was es bedeutet auf ein solches Ziel hinzustreben, ein ganzes Leben lang [!] hinstreben zu müssen, weiß ich aus eigener Erfahrung.“ (Hua-Dok. III, Bd. V, Die Neukantianer, 185)

Gegenbewegung der Reduktion, so kann man mit Recht sagen, dass die Verweltlichung die „exzentrische Bahn“ der Reduktion beschließt und dass diese daher ohne den Prozess der Verweltlichung unvollständig bliebe. Die Verweltlichung ist integraler Bestandteil der Reduktion und kommt ihr nicht zufällig nach; in ihr erst wird sich die Bewegung der Reduktion selbst durchsichtig, sofern sich das transzendente Ego seines mundanen Seins reflektierend bewusst wird. Die Verweltlichung ist daher eine Selbstkritik der phänomenologisierenden Tätigkeit, und es ist kein Zufall, dass sie das zentrale Thema der transzendentalen *Methodenlehre* Finks ist, die der „Elementarlehre“ nachkommt.²³

Verweltlichung ist keine Tätigkeit, die das phänomenologisierende Ich *willentlich* vollzöge. Im Gegenteil, sie ist immer schon im Gang, wenn der Phänomenologisierende seine erfahrende Aktivität (sein Theoretisieren) ausübt. Weil jede Erfahrung das Erfahrene „ontifiziert“, d.h. zum für ein Bewusstsein Seienden macht, wird ebenso das Transzendente *im Akt des Phänomenologisierens* ontifiziert. Da das Erfahrene Ichstrukturen sind – wenn auch in transzendentalen Wendung –, stellt sich die Ontifizierung als *Psychologisierung* dar. Jeder phänomenologisierende Akt psychologisiert seinen intentionalen Gehalt schlicht dadurch, *dass* er ihn erfährt. Diese Verweltlichung ist nichts, was willkürlich und gegenüber der „ersten“ Verweltlichung in der Konstitution *sekundär* wäre. Der Phänomenologe hat keine Wahl, als durch seine Erfahrungsleistung, die eine konstitutive Leistung wie jede andere ist, zu verweltlichen. Er ist jedoch in seinem *ersten* geradehin-vollzogenen Forschen noch naiv, insofern er noch keine Reflexion auf sein eigenes Tun vollzogen und

²³ – Auch wenn man zweifeln kann, ob die Verweltlichung hier (oder nur hier) ihren systematischen Platz hat. Die intensiven Diskussionen der Verweltlichung bei Husserl spielen sich meist in Texten ab, wo (Husserls Titeln zufolge) der „Sinn der Epoche“ bzw. „der Reduktion“ behandelt wird (s.o., Anm. 15). Dies spricht einerseits umso mehr dafür, dass die Verweltlichung sachlich mit der Reduktion zusammenhängt; andererseits ist mit der Verweltlichung durchaus so etwas wie eine phänomenologische Selbstkritik gemeint ist, oder wie Husserl sich ausdrückt, eine „Phänomenologie der Phänomenologie“ (vgl. B II 6), die der ersten, „naiven“ Phänomenologie nachkommt. Eine andere Möglichkeit, die Verweltlichung systematisch zu situieren, könnte durch die methodologische Vorentscheidung geleistet werden, nämlich ob man die Selbstkritik an den Anfang der Überlegung stellt – dies wäre etwa Husserls Vorgehen in der Vorlesung „Einleitung in die Philosophie“ von 1922/23, die zunächst eine apodiktische Kritik der phänomenologischen Erkenntnis (apodiktische Reduktion) voranstellt – oder ob sie der ersten Übersicht über die transzendente Sphäre nachkommen soll; das war die Vorgehensweise in den CM, zu deren Ende Husserl betont, die Selbstkritik „nicht aus dem Auge verloren“ zu haben. Das war schließlich das Motiv für eine VI. Meditation.

also ihr Ontifizieren sich nicht bewusst gemacht hat. Es kommt in der höherstufigen Kritik darauf an, die Verweltlichung dieses Forschens *durch* dieses Forschen selbst zu sehen und *a fortiori* richtig zu deuten: Die Verweltlichung *psychologisiert* die transzendentalen Sinnbestände. Es ist nicht anders möglich, als dass sie durch die Akte ihres Erfahrenwerdens verweltlicht und d.h., Bestandteil der Welt werden. Es kommt daher darauf an, diese Verweltlichung richtig zu verstehen. „[D]ie phänomenologische Tätigkeit wird²⁴ zur menschlichen, zur psychologischen des gewöhnlichen Menschen-Ich, gehört der Welt an und ist historisches Ereignis in der Geschichte der Philosophie.“ (B I 5/156a, von Dezember 1931)

Dadurch ergibt sich die Situation des *transzendentalen Scheins*, insofern das „Ergebnis“ des Phänomenologisierens wie andere psychologische oder philosophische Aussagen „in der Welt“ steht und daher für solche genommen werden kann. Dieses Sichverhüllen des Transzendentalen als Weltlichen zu *übersehen* – dass es also immer als Weltliches erscheint –, ist die Gefahr, der sich der selbstkritische Phänomenologe bewusst sein muss: „Kann dieser Aktus in der Welt noch eine Stelle haben? Und so alle Akte des Phänomenologen und er, der Phänomenologe selbst? Er ist nicht Mensch, der unter anderem Tun phänomenologisiert. Er ist absolutes transzendentes Ich, das in natürlicher Einstellung den Menschen und seine Welt mit allen weltlichen Bestimmungen vorfindet, menschliche Tätigkeiten vollzieht, evtl. wissenschaftliche, andererseits reflektierend und konsequent reduzierend das absolute transzendente Sein und die Welt als transzendentes Gebilde findet. *Phänomenologe sein, das ist etwas, das nur der Phänomenologe erfahren und erkennen kann. Wer naiv Mensch ist, weiß nur von Weltlichem und kann nur Psychisches, Menschliches erkennen am Menschen [...].*“ (B I 5/157a, Kurs. erg.)

Dennoch aber geht dadurch für den Phänomenologen der Parallelismus von transzendentaler und natürlicher Wahrheit nicht verloren, selbst wenn die transzendente Wahrheit ihre notwendige natürliche Erscheinung hat:

„Sowie ich in die natürliche Einstellung zurückkehre, [...] setze ich *eo ipso* die ganze Welt in Geltung und mich als Menschen in Geltung [...]. Aber nun habe ich *zweierlei Erkenntnis* gewonnen und in habitueller Gültigkeit, die weltliche, in der weltlichen Thematik, und die transzendente in der ihren. Beide habe ich ja

²⁴ Strenggenommen ist das „wird“ missverständlich, insofern es nicht darum gehen kann, dass die Tätigkeit „erst“ transzendental ist und sodann weltlich „wird“; sondern insofern die phänomenologisierende Tätigkeit als Tätigkeit einsetzt, ist sie bereits (wenn auch zunächst unerkannte) menschliche.

nicht vergessen. Obschon ich mich wieder in der Weltlichkeit betätige und wissenschaftlich arbeite, muss ich nun wissen, dass all dieses weltliche Tun und seine wissenschaftlichen Ergebnisse eben als weltliche ihre transzendente Konstitution haben und somit transzendentes Gebilde sind; dass ich selbst dabei transzendentes Gebilde der transzendentalen Subjektivität bin, ihrer Selbstobjektivierung [...].“ (B I 5/160b, Kurs. erg.)

Was ändert das nun an meinem Leben und wissenschaftlichen Forschen als Mensch bzw. als Wissenschaftler? Streng genommen – nichts. Ich gewinne „lediglich“ eine neue Einsicht in das, was ist (und wie es ist). Das transzendente, nun verweltlichte Wissen lehrt mich sehen, dass alle natürliche Wahrheit – für den natürlich Eingestellten unsichtbar, für den Phänomenologen sichtbar (geworden) – auf ihre transzendente Bedeutung hinweist, was aber keine Theorie zweier Wahrheiten (etwa im Sinne zweier Sprachspiele) bedeutet, sondern ein rechtes Verständnis der Welt *als konstituierter* ermöglicht. Konsequenterweise lässt sich das Verhältnis von Konstituierendem und Konstituiertem – transzendentaler und natürlicher Welt – wiederum nur durch ein *transzendentales* Verständnis auf rechte Weise begreifen: „Erkenne ich nun die Welt [...] in ihrem transzendentalen Seinssinn, so ist die Welt als befragtes Phänomen und transzendental erschlossen doch in der transzendentalen Erkenntnis beschlossenes Thema, nur eben nicht naives, in der Naivität abgekapseltes Thema. Aber freilich, es ist *ganz anders* Thema. Ich lebe nicht mehr als natürlicher Mensch, ich lebe sozusagen in einer Unnatürlichkeit. Aber wenn ich nun wieder mein transzendentales Interesse eingeklammert halte – *wirklich preisgeben kann ich es nicht mehr*, mindest nicht seine bisherigen Erwerbe –, nun, dann lebe ich als Mensch und evtl. forsche ich als Mensch, – nur dass ich weiß, dass dergleichen einen absoluten, einen transzendentalen Sinn hat [...].“ (B I 5/162a/b, Kurs. erg.)

Um eine unorthodoxe Metapher zu verwenden: Durch die Reduktion wird der Welt gewissermaßen ein Kontrastmittel injiziert, das die transzendentalen Sinnbestände sichtbar macht – für den Phänomenologen. Damit bleiben sie in der Welt als weltliche Gebilde, aber sie können in ihrer transzendentalen Bedeutung durchschaut werden. Letztlich ist alles Weltliche ein transzendentales Konstitutionsprodukt, aber bei solchen Aussagen, die transzendentalphilosophische Wahrheiten indizieren, ist diese Einsicht besonders „virulent“; denn sind sie als vom Phänomenologen ausgedrückte Aussagen verweltlicht *als* explizierte („logifizierte“) und *durch* ihr Expliziertwerden. Sie drücken *transzendentale* Wahrheiten – Wahrheiten der Phänomenologie – aus, die nur auf verhüllte, aber *anders nicht mögliche* Weise ihre

verweltlichte Gestalt haben. Alles, was ist, ist weltlich, aber es ist nur richtig *als weltlich* erkannt, wenn es auf seinen *transzendentalen* Ursprung hin durchschaut ist. Andererseits sind nicht alle Aussagen, die *als psychologische* „erscheinen“, verhüllte *transzendente* Wahrheiten, auch wenn sie wieder als psychologische weltlich und als solche konstituiert sind. Alles Transzendente erscheint in der Welt, sei es genuin transzendental und also nur scheinbar weltlich *oder* genuin weltlich mit transzendentelem Index. Mit anderen Worten: Es gibt nicht neben der *primären* Verweltlichung eine *sekundäre* Verweltlichung im Phänomenologisieren. Alles Erfahren verweltlicht, sei es das des natürlich oder phänomenologisch Eingestellten, nur dass das „phänomenologisierende“ Ich sich die transzendental-verweltlichenden Akte wiederum in höherer Reflexion zu Bewusstsein bringt und damit kritisch hinsichtlich seiner eigenen Erkenntnisweise ist.

Dass sich das Transzendente verweltlicht, meint also eine Selbstobjektivierung und - Explizierung des verhüllten „Tiefenwissens“ um die Subjektivität. Mit einer anderen Metapher spricht Husserl auch davon, dass das Transzendente in die Welt „einströmt“: Das Transzendente wird weltlich und d.h. erkennbar; das Weltliche wird transzendental und d.h. auf seine verborgenen Sinnesschichten hin enthüllt. All dies kommt aber nur zum Bewusstsein im Selbstbewusstsein des sich radikal befragenden und kritisierenden Phänomenologen. Damit schließt sich der Kreis: Die Reduktion ermöglicht den radikalen Bruch mit der natürlichen Einstellung, insofern sie eine Einstellung eröffnet, die das natürliche Weltleben und die Welt selbst in einem neuen Licht erscheinen lassen. Aber erst, wenn sich diese neue Einstellung wiederum selbst durchsichtig wird in einer höherstufigen Selbstkritik und gerade in dieser Höherstufigkeit sich wieder als verweltlichte durchschaut, gelangt die Phänomenologie zu einer – wenn man will, dialektischen – Bestimmung des Verhältnisses beider fundamentaler Einstellungen, zwischen denen die Phänomenologie unauflösbar eingespannt bleibt.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es Husserl in seiner Philosophie der phänomenologischen Reduktion nicht um ein esoterisches, mystisches Verfahren geht (oder was dergleichen Fehldeutungen mehr existieren mögen), sondern, in Landgrebes Worten, um einen genuinen, phänomenologischen „Zugang zur Metaphysik (freilich eines anderen Sinnes)“ auf dem Wege konsequenter Reflexion, die jede Reflexionsstufe immer noch einmal iterativ einer Reflexion unterwirft. Damit einhergehend geht es um eine strenge und letztverantwortliche Begründung und Rechtfertigung aller vernunftgemäßen Erkenntnis, d.h. um *Wissenschaft*. Das Verständnis des wahren Sinnes der Welt

als transzendentalen Konstitutionsprodukts ist hierbei das Entscheidende und kann nur durch radikale Reflexion herbeigeführt werden, und diese ist letztlich auch das Letzte, was die Phänomenologie ausweisen kann, – womit der Phänomenologie auch ihre Grenzen gesetzt sind. Phänomenologie ist und bleibt radikale Reflexionsphilosophie, und wenn man das für ein Manko hält, so ist die Phänomenologie wohl im Ganzen mangelhaft.

In den späten (unveröffentlichten) Reflexionen Husserls kann man konkretere Ausführungen dessen erblicken, was Husserl in seinen veröffentlichten Texten nur hat andeuten können, Ausführungen, die Husserls Ringen um Konkretion, Verständnis und – letztlich – absolute Selbsttransparenz deutlich werden lassen. Das immer aufs Neue zu aktualisierende Verfahren hierzu ist und bleibt die Reduktion. Sie zu vollziehen bedeutet nicht so sehr, einer bestimmten Auffassung von Philosophie oder Metaphysik das Wort zu reden – in dieser Frage hat sich Husserl bis zuletzt nie festgelegt –; sie zeugt vielmehr von dem Willen, radikaler Philosoph zu werden und diese Aufgabe nicht leicht zu nehmen, sondern alle Denkbemühung darauf zu konzentrieren, dies bis zur (wiederum reflexiv ausweisbaren) Grenze in selbstverantworteter Weise durchzuführen.