

1-1-2006

Natorp, Husserl und das Problem der Kontinuität von Leben, Wissenschaft und Philosophie

Sebastian Luft

Marquette University, sebastian.luft@marquette.edu

Sebastian Luft

Natorp, Husserl und das Problem der Kontinuität von Leben, Wissenschaft und Philosophie

Abstract:

In this paper I compare and contrast Natorp's and Husserl's philosophies as to their programmatic and systematic profiles. I will begin by giving an assessment of their relationship and mutual influence, something that many scholars believe had been done exhaustively in Kern's initial study of 1964 on the relation between Husserl and Kant and the neo-Kantians. Indeed, this topic – in general, the relation between phenomenology and „critical“ philosophy – deserves a new look now that more material has appeared in the Husserliana, forcefully demonstrating the „transcendental Husserl“ and the Kantian influence on his phenomenology, and given the overall growing interest in neo-Kantianism. I will show that, despite fundamental differences in their philosophical outlooks, Natorp and Husserl share the same principal premise as to the relation between life, science and philosophy, and thus the role of philosophy itself in the midst of „culture“ and „lifeworld“ respectively. Hence, the similarities between Natorp's Marburg School neo-Kantianism and Husserl's transcendental phenomenology outweigh the differences, opening up new avenues to pursue transcendental philosophy.

Einleitung:

Historische und philosophische Konvergenzen, Differenzen und Annäherungen

Es ist heutzutage nicht mehr selbstverständlich, wenn man darauf hinweist, dass Paul Natorp und Edmund Husserl zu den angesehensten Philosophen ihrer Zeit gehörten. *Natorp* steht zumeist im Schatten der bekannteren „Marburger“ Cohen und Cassirer und gilt allgemein eher als Vertreter der „Marburger Schulgemeinschaft“ denn als Philosoph eigenen Ranges.¹ *Husserl* wird oft lediglich als Vorstufe dessen gewertet, was dann in den weiteren Entwicklungen in (existentieller, „fundamentalontologischer“ etc.) Phänomenologie, sodann Existentialismus und Hermeneutik ans Licht kam. Ein Blick auf die philosophische Situati-

¹ Für einen Abriss über die Schule des Neukantianismus und die Frage nach ihrer Einheit, vgl. den instruktiven Text von Ernst Wolfgang Orth: Neukantianismus – Perspektiven und Probleme. In: Ernst Wolfgang Orth u. Helmut Holzhey (Hrsg.): Neukantianismus. Perspektiven und Probleme. Würzburg 1994. 13-30.

on in Deutschland um die letzte Jahrhundertwende und bis in die mittleren Zwanzigerjahre relativiert und korrigiert dieses Bild allerdings rasch. Ebenso verdächtig ist auf genaueren Blick die weitverbreitete Meinung, was das Verhältnis von Neukantianismus und Phänomenologie betrifft; dass nämlich das Aufkommen der Phänomenologie den Endpunkt des Neukantianismus markiert und beide Schulen philosophisch nicht nur nichts miteinander zu tun haben, sondern geradezu gegenläufige Positionen einnehmen. Auch dies ist so viel zu undifferenziert. Zunächst also ein kurzer Blick auf die historische Situation, in der eine Annäherung zwischen dem Neukantianer und dem Phänomenologen möglich wurde.

Natorp war mit Hermann Cohen und Ernst Cassirer, altersmäßig zwischen beiden, der herausragende Vertreter des Neukantianismus in ihrer „Marburger Variante“ und, als Professor für Philosophie sowie Pädagogik, öffentlicher Intellektueller und hochschulpolitischer Akteur, publikatorisch in einer heute kaum mehr nachvollziehbaren Weise produktiv.² Spätestens nach Cohens Weggang aus Marburg im Jahre 1912³ und dessen Tod im Jahre 1918 war Natorp, der seinerseits im Jahre 1924 starb, der einzige verbleibende Repräsentant der Marburger Schule, der sich den Angriffen von seiten der jüngeren Generation – Nicolai Hartmann und Martin Heidegger etwa in Marburg selbst – zur Wehr zu setzten sich berufen fühlte. Husserl wurde seit dem Erscheinen der *Logischen Untersuchungen* 1900/01 als das große neue Talent in der deutschsprachigen Szene angesehen, dessen noch dunkle Antizipationen spätestens 1913 mit den *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. 1, in der Form der transzendentalen Phänomenologie deutlich hervortraten. Spätestens die Berufung in Göttingen – vollends nach Freiburg 1916 – sowie die Gründung und Herausgabe des *Jahrbuchs für Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* etablierten Husserl als Oberhaupt einer neuen und anerkannten Schule. War Husserl also berühmt als der Begründer der Phänomenologie, wurde Natorp ebenso klar als ein Hauptrepräsentant der Marburger Schule angesehen,

² Vgl. den Überblick über Natorps Druckschriften bei Helmut Holzhey: Cohen und Natorp. Bd. 1: Ursprung und Einheit. Die Geschichte der ‚Marburger Schule‘ als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens; Bd. 2: Der Marburger Neukantianismus in Quellen. Zeugnisse kritischer Lektüre. Briefe der Marburger. Dokumente zur Philosophiepolitik der Schule. Basel/Stuttgart 1986. Hier Bd. 1. 353-355.

³ Cohen zog nach seiner Emeritierung nach Berlin, wo er an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums lehrte; dort wurde er einflussreich für eine neue Generation jüdischer Denker, so etwa Franz Rosenzweig und Martin Buber. Vgl. hierzu die Darstellung bei Helmut Holzhey: Neukantianismus. In: H. Holzhey, W. Rödel (Hrsg.): Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 2: Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie. München 2004. 13-129. 43.

dessen Worte als autoritative *statements* galten.⁴ In den ersten Jahren nach dem Ersten Weltkrieg waren beide auf der Höhe ihres Ruhms, als insbesondere die junge Generation nach Leitbildern in einer fremd gewordenen Welt suchte.

Diese nicht immer erinnerten Umstände sind auch deswegen erwähnenswert, da sich Natorp und Husserl gegenseitig ebenfalls in diesem Lichte sahen: als Schulhäupter, die damit auch tief in hochschulpolitischen Angelegenheiten involviert waren. Dabei ging es von vornherein beiden darum, weniger die Unterschiede, als vielmehr die Gemeinsamkeiten ihrer jeweiligen philosophischen Ansätze hervorzuheben und öffentlich zu betonen. Was Natorp betrifft, hat das wohl auch mit seinem prinzipiell konzilianten Charakter zu tun, der seinerseits in der „internen“ Auseinandersetzung mit dem Schulhaupt Hermann Cohen ebenfalls mehr die Gemeinsamkeiten denn Differenzpunkte hervorhob.⁵ In allen Stellungnahmen zu Husserl war Natorp, bei aller Kritik, stets großzügig und schien daran ein Interesse zu haben, die eben erwachsende phänomenologische Bewegung als Teil der „kritischen“ Bemühungen gegen den Ungeist der Zeit – in Form von Naturalismus, Psychologismus, Skeptizismus – anzusehen und demgegenüber die Autonomie der Philosophie gegenüber außerphilosophischen Bewegungen, die die Philosophie als eigenständige Disziplin mit wissenschaftlichem Charakter bedrohen, zu betonen. Husserl seinerseits war, als Vertreter einer neuen philosophischen Richtung mit Fundamentalanspruch, daran interessiert, von dem *mainstream* der akademischen Philosophie in Deutschland anerkannt zu werden, und suchte daher den Kontakt zum etablierten Marburger Kollegen. Dass schließlich jegliche Kritik am anderen sehr abgestumpft vorgebracht wurde, ist wohl letztlich auch dadurch zu erklären, dass beide Familien freundschaftliche Verhältnisse pflegten.⁶

⁴ Natorp galt als der zugänglichere Schriftsteller als Cohen und war zudem auch in weiteren Bereichen der Gesellschaft aktiv und öffentlich wirksam, so etwa in pädagogischen und politischen Diskussionen der Zeit. Vgl. hierzu die Darstellung bei Ulrich Sieg: *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Würzburg 1994. Hier insbes. 158-174; Norbert Jegelka: *Paul Natorp. Philosophie – Pädagogik – Politik*. Würzburg 1992; sowie Holzhey: *Neukantianismus*. A.a.O. 65-67.

⁵ Vgl. hierzu die Darstellungen bei Stolzenberg: *Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Heidegger*. Göttingen 1995 V.a. Kap. 2, und Holzhey: *Cohen und Natorp*. A.a.O. Bd. 1. V.a. § 2.

⁶ Beide Familien besuchten einander mehrmals in den ersten zwei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts. Husserls Tochter Elli arbeitete zudem zeitweilig als *Au pair* bei den Natorps. Abgesehen davon, dass Natorp auch altersmäßig Husserl näher stand als Cohen, gibt es noch ein biographisches Detail zu vermerken, das Licht darauf wirft, dass Husserl zwar engen Kontakt mit Natorp pflegte, für den Außenstehenden unbegreiflicherweise aber in seinen philosophischen Schriften Cohen so gut wie nie erwähnte: Cohen hatte eine ausgesprochene Abneigung gegen assimilierte Juden, wie es die Husserls waren, und er machte aus dieser Abneigung gegen den „*Meschumed*“ (Abtrünnigen, Brief von K. Schuhmann an den Verf., 11.8.2001) kei-

Die hochschulpolitischen Beziehungen dürfen aber über eine tiefe philosophische Gemeinsamkeit beider nicht hinwegtäuschen, die mehr als nur vage Allgemeinheiten betraf. Denn grundsätzlich-philosophisch sahen sich Natorp und Husserl einig in dem allgemeinen philosophischen Auftrag, die Philosophie als autonome und fundamentale Disziplin zu verteidigen, aber gleichzeitig auch in der Bemühung, die Konkretion des Lebens philosophisch zurückzugewinnen, bekanntlich das Anliegen sowohl von Natorps *Allgemeiner Psychologie* wie Husserls Phänomenologie schlechthin – während dieses Leben und seine Konkretion nicht die Aufgabe kritischer Philosophie in Frage stellen durfte. Diese Verhältnisse sollen das Grundthema des vorstehenden Beitrags sein und sie markieren auch Natorps und Husserls eigentümliche Stellung in der damaligen philosophischen Gemengelage. Wie zu zeigen sein wird, waren beide mit dieser Doppelaufgabe, was die allgemeine Ausrichtung betraf, beiderseits sowohl „traditionell“ mit der ursprünglichen Aufgabenstellung ihrer jeweiligen Schule verbunden, als auch durchaus „modern“, was das Aufgreifen dieser neuen Tendenz betraf, die in vielen Kreisen innerhalb der Philosophie selbst (v.a. der aufkommenden Lebensphilosophie), sowie allgemein in Literatur und allgemeiner Kultur in den ersten zwei Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts *en vogue* war. Die Kritik an der „Systemphilosophie“ etwa Nietzsches sowie die Forderung nach einer neuen „Kultur des Lebens“ gingen also durchaus Hand in Hand.⁷ Sofern diese Kritik die ursprüngliche Stellung der Philosophie in Frage stellte, war vehement gegen sie vorzugehen.

Philosophisch wie kulturell nahmen Husserl wie Natorp dabei eine Zwischenstellung ein, die zu studieren hochinteressant ist, und durchaus nicht nur historisch. Vielmehr versuchen sie mit ihren Mitteln eine Position zu formulieren, die sowohl der wissenschaftlichen Philosophie wie dem konkret gelebten

nen Hehl. Vgl. Holzhey (Cohen und Natorp. A.a.O. Bd. 2. 430), wo Cohen, ohne freilich Husserls Namen zu nennen, vom „oesterreichischen Konvertit“ spricht, der „auch so eine geschwollene Eitelkeitsfigur, ohne Aufrichtigkeit & Wahrhaftigkeit“ sei (ebd.). Husserl, dem seine jüdische Herkunft eher peinlich war, reagierte auf diese Anschuldigungen mit scheinbarer Indifferenz und Schweigen. Die Philosophie Cohens hat Husserl deswegen aber durchaus (wenn auch indirekt) rezipiert, wie aus seinen Bemerkungen zur „transzendentalen Methode“ hervorgeht (Hua VII, 382 f.).

⁷ Wie Reiner Wiehl bezüglich der neuen Subjektivitäts- und Lebensphilosophie um die Jahrhundertwende bemerkt (Subjektivität und System. Frankfurt a.M. 2000. 10): „Das menschliche Subjekt ist hier geradezu das schlechthin Andere gegenüber einem Grundprinzip des geordneten Wissens. Es ist der Ort der Unsicherheit des Lebens, der Ursprung der Existenzangst und der Ort hilflosen Ausgesetztseins in einer unbehausten Unordnung.“ In diesem Zusammenhang bezeichnet Wiehl die Natorpsche Spätphilosophie als „Kompromissbildung“ (ebd.), was in der Endgestalt in der *Philosophischen Systematik* wohl richtig ist, obwohl in dieser Form unnötig pejorativ formuliert. Die hier vertretene These ist, dass der von Natorp – wie Husserl – versuchte Kompromiss, obschon ein Kompromiss, deswegen noch kein „fauler“ sein muss.

Subjektiven gerecht werden sollte, ohne den gefährlichen Reizen auf beiden Seiten zu verfallen – hier einer trockenen Kategorienlehre, die mit dem gelebten Leben der Menschen nichts zu tun zu haben scheint, dort einer Lebensphilosophie, die nicht aus Kontingentem, Empirischem, Narrativem herauskommt – und damit keine Philosophie mehr im ursprünglichen Sinn des Wortes ist. Was sowohl Natorp wie Husserl trieb, war eine Neubestimmung der Philosophie, die der kantischen Kopernikanischen Wende bzw. der „urgestifteten“ Idee der Philosophie seit den Griechen verpflichtet war, angesichts der konfligierenden philosophischen, wissenschaftlichen, wie kulturellen Tendenzen ihrer Zeit. Dass hieraus eine Psychologie des konkreten Lebens bzw. eine eidetische Wissenschaft des Bewusstseinslebens in seiner Konkretion und Dynamik erwachsen, ist hierbei das Faszinierende.

Die Annäherung zwischen Natorp und Husserl war schließlich auch philosophiegeschichtlich motiviert, als Husserl, nach Etablierung einer eigenständigen philosophischen Position, endlich in der Lage war, von anderen philosophischen Schulen (wie er sagt) „reiche Belehrung [zu] empfangen“.⁸ Für Husserl, der sich erst spät der Philosophiegeschichte öffnete – nicht zuletzt, um sich selbst darin zu situieren –, war der Kantianismus in der Marburger Form lange beinahe die einzige Schnittstelle, die Husserl sowohl mit dem Neukantianismus als auch mit Kant selbst hatte.⁹ Er las Kant zunächst durch die Brille der Neukantianer, wenn er auch in späteren Jahren von einem „Abflachen“ der ursprünglichen Motive Kants im Neukantianismus sprach, was auf eine tiefere Auseinandersetzung mit Kant selbst schließen lässt.¹⁰ So fallen die Phasen, in denen sich Husserl insbesondere mit dem Marburger Neukantianismus beschäftigte, zumeist zusammen mit denen, in denen er erneut Kant rezipierte, v.a. in der Zeit zwischen 1905-1910 und um 1924, dem Kantjahr.¹¹ In der Tat ist der Einfluss bedeutsam: Hus-

⁸ So Husserl, hier bezüglich Kant und des Neukantianismus, an Cassirer in einem Brief von 1925 (Hua-BW V, 4).

⁹ Erst spät setzte sich Husserl mit der südwestdeutschen Schule auseinander. Wie er im Jahr 1923 schreibt, „auch Lask muss endlich gelesen werden“ (F II 7/162b, zitiert bei Schuhmann, Smith: Two Idealisms: Lask and Husserl. In: Kant-Studien 83 (1993). 448-466. 450), aber das geschah wohl nie. Mit den wissenschaftstheoretischen Gedanken von Windelband und Rickert beschäftigt sich Husserl erst spät ernsthaft, am ausführlichsten in der Vorlesung von 1927, „Natur und Geist“ (vgl. Hua XXXII sowie die instruktive Einleitung des Herausgebers, M. Weiler, ebd.).

¹⁰ Vgl. Hua VII, 382.

¹¹ Vgl. die Darstellung bei Iso Kern: Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. Den Haag 1964. Kap. 1-3. Ein wichtiges Mitglied zwischen Husserl und Natorp bildete hierbei interessanterweise der Münchner Phänomenologe Johannes Daubert, der sowohl in der Seefelder Zeit 1905 als auch später in diesem Jahrzehnt Natorps Schriften, insbesondere die *Einleitung in die Psychologie*, studierte und zur Grundlage von Seminarsitzungen machte, bei welchen auch Husserl bisweilen anwesend war. Vgl. die „Daubert-Chronik“ von Karl Schuhmann (in: Selected Papers on Phenomenolo-

serls Wende zur transzendentalen Phänomenologie in der Zeit um 1910 wie später die genetische Wende sind, wenn auch aus inneren Motiven bei Husserl vorgezeichnet, ohne den Einfluss Natorps nicht denkbar. Natorp hingegen, trotzdem er die Übereinstimmung mit Husserls Phänomenologie sah und freudig begrüßte, war in seiner eigenen Entwicklung ungleich zielstrebig und weitgehend immun gegen Fremdeinflüsse von außerhalb.¹² Natorp hielt lange Zeit einen im Wesentlichen kontinuierlich unveränderten Standpunkt und konnte weniger von Husserl übernehmen und betonte sogar bekanntermaßen (und wiederholt), dass die Neukantianer von Husserls „schönen Ausführungen [...] doch nicht gar viel erst zu lernen übrig“¹³ hatten. Natorps Spätphilosophie einer „Allgemeinen Logik“ kann durchaus als systemimmanente Weiterentwicklung bezeichnet werden,¹⁴ in der sich Natorp allerdings auf verblüffende Weise Husserl annähert. Beide Philosophen sahen sich unterm Strich in der Auffassung ihrer Theorienprogramme im Wesentlichen einig und konvergierten in wesentlichen Stücken, was indessen in beiden Fällen eine Einlösung der ureigensten Intentionen ihres Denkens bedeutete.

Dennoch glaubten beide, dass letztlich die Differenzen alle Gemeinsamkeiten überwogen. Zuletzt glaubten beide stillschweigend, dass sie sich über grundsätzliche Differenzen hinweg nicht verständigen konnten und beließen es dabei im Wesentlichen. Ihre späte Korrespondenz dreht sich größtenteils um Berufungsfällen, und auch hier ist es nicht unwichtig hervorzuheben, dass beide dem Urteil des anderen hinsichtlich der Einschätzung eines Kandidaten vertrauten; die

gy. Dordrecht/Boston/London 2004. 299-301 et passim). Husserl wandte sich in den 20er Jahren erneut Kant zu, weil er für das Jubiläumsjahr 1924 (Kants 200. Geburtstag) einen Vortrag zu Kant hielt und später beabsichtigte, einen die Phänomenologie und Kant vergleichenden Aufsatz im *Jahrbuch für Phänomenologie* zu verfassen. Der Text, auf dem sein Vortrag vor der Kantgesellschaft in Freiburg 1924 fußte, wurde von Husserl doch nicht veröffentlicht; er findet sich nun in Hua VII, 230-287.

¹² Durchaus empfänglich und geradezu ins Mark erschüttert reagierte Natorp auf die deutsche Niederlage im Ersten Weltkrieg. Dieser hatte durchaus großen Einfluss auf sein sozialpolitisches Denken, wie auch seine Gedanken zur Pädagogik. Vgl. hierzu v. Vf.: *Germany's Metaphysical War: Reflections on War by Two Representatives of German Philosophy: Max Scheler and Paul Natorp* (im Erscheinen bei Clio online: Fachportal für die Geschichtswissenschaften, www.clio-online.de). Dass Natorps späte Wende zur religiösen Dimension in seiner *Philosophischen Systematik* von der Erfahrung des Krieges beeinflusst ist, ist ebenfalls denkbar.

¹³ Kant und die Marburger Schule In: *Kant-Studien XVII* (1912). 193-221. 198. Diese etwas herablassende Bemerkung war allerdings auch als Anerkennung der Übereinstimmung zwischen den Neukantianern und der Phänomenologie – in diesem Zusammenhang v.a. bezüglich der Ablehnung des Psychologismus – gemeint. Natorp wiederholt diese Einschätzung in der späten, aus dem Nachlass herausgegebenen *Philosophischen Systematik* (Hamburg 2000. Vgl. hier 67 f.), wo er sein Verhältnis zu Husserl aus der Perspektive seines gewandelten Standpunkts darstellt.

¹⁴ Dies zeigt im Detail sehr schön Stolzenberg: *Ursprung*. A.a.O. Kap. 3.

Berufung Heideggers nach Marburg ist bekanntlich ein Produkt dieser Allianz.¹⁵ Die interessante Phase ihrer philosophischen Auseinandersetzung miteinander fällt daher in die Zeit, in der beide noch philosophische Diskussionen pflegten, also des Natorps der *Allgemeinen Psychologie* – eines Projektes, das ihn zwischen ca. 1887 und 1914 beschäftigte¹⁶ – und des Husserls zwischen der Veröffentlichung der *Logischen Untersuchungen* und der Durchführung der transzendentalen Wende in den *Ideen* von 1913. Danach endet zwar die philosophische Debatte, im Stillen jedoch arbeiteten beide weiter an ihren Problemen und gelangten zu den genannten Übereinstimmungen in den Hauptpunkten, die hier dargelegt werden sollen.

Bemerkenswert in der Zeit ihrer aktiven Auseinandersetzung ist weniger die Art, wie sie jeweils den anderen verstanden; in der Tat ist die Rezeption des einen durch den jeweilig anderen geprägt von manchen Missverständnissen und z.T. unfairen Charakterisierungen. Von Interesse ist vielmehr, wie sie vom anderen für ihre eigenen Bemühungen Inspirationen empfangen. Bei Husserl betrifft dies die Ausbildung der transzendental-phänomenologischen Reduktion und weiterhin der genetischen Methode ab den frühen zwanziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts, als Husserl Natorps *Allgemeine Psychologie* Thema von Seminaren machte und hier dessen erste Auflage (die *Einleitung in die Psychologie* von 1888) – erstaunlicherweise, wie man doch sagen muss – einmal als ein „prinzipielles Grundwerk, eine der bedeutendsten Schriften des 19. Jahrhunderts“¹⁷ bezeichnet. Bei Natorp führt dies, könnte man (allerdings mit weitaus weniger Bestimmtheit) argumentieren, zur Aufgabe des Projekts einer rationalen Psychologie nach kritischer Methode als Korrelat zur transzendentalen Methode, auf dem Weg zur Endgestalt seines Denkens in einer „Universal-Logik“. Beide

¹⁵ Vgl. hierzu insbes. Hua-BW V, 142-152 (Natorps Brief an Husserl vom 29.1.1922 und Husserls Antwort vom 1.2. d.J.).

¹⁶ 1887 erschien Natorps bekannter Aufsatz „Ueber subjective und objective Begründung der Erkenntnis“ (Philosophische Monatshefte 23 (1887). 257-286), der eine Keimzelle von Natorps psychologischer Methode – gegenüber der transzendentalen Cohens – war und den Husserl auch in den *Logischen Untersuchungen* zitiert. 1912 erscheint die *Allgemeine Psychologie* (Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. 1. Buch: Objekt und Methode der Psychologie. Tübingen 1912 (repr. ND [Raubdruck!] Amsterdam 1965)), weitaus mehr als eine aufgeblähte Neuauflage der *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* von 1888 (Tübingen 1888), sondern in der Tat ein gänzlich neues Werk. Keiner der geplanten weiteren Bände erschien, da Natorp um 1914 das Projekt in dieser Form in den folgenden Jahren stillschweigend aufgab. Vgl. hierzu Stolzenberg: Ursprung. A.a.O. 183 ff.

¹⁷ So in einer Seminarmitschrift vom niederländischen Studenten – später Professor in Amsterdam – Hendrick Josephus Pos, Seminarsitzung vom 24.11.1922 (Signatur N I 26 im Husserl-Archiv Leuven; die Mitschrift eines Studenten, der zudem nicht deutscher Muttersprachler war, ist hierbei natürlich mit Vorsicht zu genießen).

bestritten jegliche Einflussnahme vom anderen vehement,¹⁸ aber hierbei ging es wohl eher um die Betonung der Autonomie des jeweiligen Ansatzes als um das Eingeständnis eines möglichen Einflusses aus dem anderen Lager.¹⁹

Aber, um vom Biographischen schließlich ganz abzurücken, was waren die philosophischen Motive für die Auseinandersetzung zwischen Natorp und Husserl und wo liegen die Gemeinsamkeiten bzw. Differenzen? Das Bisherige zusammenfassend und vorausdeutend lässt sich sagen: Zunächst wurde die „Allianz“ im Kampf gegen die als gemeinsam angesehenen Feinde geschmiedet. Dies mündete in die Formulierung bzw. Fixierung der zu leistenden Aufgabe der Philosophie. In *philosophicis* waren sich Natorp und Husserl also *einig* hinsichtlich dessen, was sie sowohl bekämpften als auch prinzipiell als Ziel der Philosophie anstrebten: Beiden ging es *erstens* um die Verteidigung der Autonomie der Philosophie gegen die herrschenden Tendenzen des Skeptizismus, Naturalismus usw., welche an den Rändern der traditionellen Domäne der Philosophie „nagten“, wobei auch die Rolle der Philosophie – wenn nicht ganz negiert – neu bestimmt wurde. Es ging also um die Wahrung der Philosophie als kritischer bzw. strenger Wissenschaft. *Ferner* ging es beiden darum, dass die Philosophie nicht als bloß „theoretisches Vernünfteln“ missverstanden werden dürfe, sondern sie dazu befähigt und geradezu berufen war, auf die *Konkretion des Lebens* zurückzuleiten und diesem Leben zu vollem Ausdruck zu verhelfen, es „sich selbst aussprechen zu lassen“. Hierin waren beide freilich deutlich vom Zeitgeist beeinflusst, aber es ging auch hier um die Aufgabe und Rolle der Philosophie selbst. Dies liegt sowohl hinter Natorps Projekt der Rückgewinnung des dynamischen Bewusstseinslebens durch die regressive Methode der Psychologie als auch hinter Husserls Paradigma der interesse- und voraussetzungsfreien Anschauung als Grundthema und -methode aller Philosophie. Das Interesse am Psychischen und dessen konkreten Leben sollte aber eben interessanterweise weder bei Natorp noch Husserl einer Subdisziplin innerhalb größerer Interessen dienen, also als „bloßer“ Psychologie – wie man es etwa bei Natorps bescheidener Haltung gegenüber der transzendentalen Methode Hermann Cohens an-

¹⁸ Vgl. etwa Husserl Brief an Natorp vom 29.6.1918 (Hua-BW V, 135 ff.), wo Husserl schreibt, er habe „schon seit mehr als einem Jahrzehnt die Stufe des statischen Platonismus überwunden“, (137) womit er die Wende zur genetischen Phänomenologie auf ca. 1908 oder früher datiert, was sicher in dieser Form nicht zutrifft. Zu Natorps Kritik an Husserls „statischem Platonismus“ und Husserls Wende zur genetischen Methode vgl. unten, Teil 3.

¹⁹ Diese Abgrenzungsbemühungen sind z.B. sehr schön zu sehen in Pos' Seminarmit-schrift (s. oben, Fußnote 17). Wie hier nachzulesen ist, setzt sich Husserl, trotz des erwähnten hohen Lobes, immer wieder von Natorp sowie den Marburgern im Allgemeinen ab. Wie auch an Pos' Randbemerkungen zu sehen ist, war auch mindestens „ein Marburger“ im Seminar. Es gab also auch Fälle von gegenseitiger „Infiltration“ – wie z.B. auch Heidegger in einem Brief an Jaspers berichtet, er habe einen „Stoßtrupp“ von Freiburg nach Marburg mitgenommen!

nehmen könnte²⁰ –; sondern eine „Psychologie“ nach kritischer bzw. phänomenologischer Methode war unmittelbar mit den Hauptintentionen der Philosophie als kritischer, „strenger“ Disziplin verbunden. Diese neue Psychologie sollte die Intentionen Kants wie der Empiristen zusammenführen und in einer neuen philosophischen Richtung einlösen. Natorp war hierbei *phänomenologischer* und Husserl war *kantischer* als meist vermutet.

Die Wege scheiden sich, jedenfalls zunächst, dort, wo es um die Bestimmung der Aufgabe und des Sinnes der Philosophie selbst als *transzendentaler* ging. Während für Natorp Philosophie selbst eine Kulturgestalt darstellte, obgleich sie selbst höchster Ausdruck der menschlichen Kultur neben Kunst, Wissenschaft und Religion war, war für Husserl echte Philosophie als strenge Wissenschaft nur mit einem Bruch mit der natürlichen Einstellung zu haben – mithin der Einstellung, in der so etwas wie Wissenschaft und Kultur gestaltet wird. Das hat Auswirkungen auf die Bedeutung der Philosophie als Transzendentalphilosophie. Während die Marburger eine Weiterentwicklung des transzendentalen Gedankens anstrebten, bleibt Husserl zunächst einem Kantischen Verständnis näher.²¹ Schließlich aber konvergiert er in seiner Spätphilosophie doch mit Natorp – freilich ohne es zu wissen. Konkret heißt das, im Sinne der transzendentalen Methode des Marburger Neukantianismus musste eine fundamentale *Kontinuität* herrschen zwischen dem konkreten Leben, den Gestaltungen (dem *fieri*) der Menschen in Wissenschaft und Kultur und schließlich der Philosophie, die diese Verhältnisse sprachlich artikuliert und die Gesetze dieser Kulturbildung reflexiv aufweist. Für Husserl hingegen konnte sich Philosophie zunächst nur in einer gegenüber dem Leben und der Wissenschaft *radikal anderen*, „unnatürlichen“ Einstellung abspielen. Der Philosoph ist kein Kulturgestalter neben anderen, sondern eben „unbeteiligter Zuschauer“, der die Seinssetzungen der natürlichen Einstellung „nicht mitmacht“. Zwischen diesen fundamentalen unterschiedlichen Auffassungen gähnt freilich ein Abgrund, und sowohl Natorp wie Husserl fassten ihre Projekte im Wesentlichen ab diesem Zeitpunkt als inkompatibel auf, als Husserls Form von Transzendentalphilosophie in den *Ideen I* von 1913 bekannt wurde.

²⁰ Die Differenzen zwischen Cohen und Natorp arbeitet sehr schön Holzhey (Cohen und Natorp. Bd. 1) heraus. Natorp ging es stets mehr um die Wahrung der Schulgemeinschaft, als um das Offenbaren von Unterschieden. Natorp war Cohen gegenüber sehr kritisch eingestellt. Sein Projekt einer Psychologie als integriert in die „Marburger Methode“ darzustellen, nimmt sich im Nachhinein fast als pathologische Bescheidenheit aus.

²¹ Schuhmann u. Smith (Two Idealisms. A.a.O.) betonen ebenfalls – in ihrem Vergleich zwischen Husserl und Lask – diese „kantische“ Ausrichtung Husserls, die kantischer als die mancher Neukantianer (in diesem Fall Lask) war. Interessanterweise machen Schuhmann u. Smith ebenfalls das Verhältnis von Leben und Philosophie zur Interpretationsachse ihres Vergleiches zwischen Husserl und dem früh verstorbenen Heidelberger Privatdozenten.

Hierbei muss man es aber nicht bewenden lassen; denn die Geschichte geht weiter, auch wenn sich Natorp und Husserl hier nicht mehr direkt austauschten. Was bleibt, ist nämlich der Anstoß, den Natorp Husserl in Richtung auf eine *genetische* Wende innerhalb der Phänomenologie gab. Diese Tatsache ist zwar weithin anerkannt, aber nicht beachtet ist hierbei, dass die genetische Phänomenologie bei Husserl zu wesentlichen Modifikationen der transzendental-phänomenologischen Methode selbst führt, die den schroffen Bruch mit der natürlichen Einstellung relativiert. Die Reduktion kann nicht auf ein weltloses Subjekt führen, sondern im Sinne des Korrelationsapriori ist die konstituierte Welt nicht von dem sie konstituierenden transzendentalen Leben zu trennen, und dieses Leben konstituiert die Welt auf genetische Weise. Auch bei Husserl ist transzendente Genesis „Werden zum Sein“, wie Natorp es nennt. In Husserls Worten aus den 30er Jahren, das transzendente Leben ist ständig im Prozess des Sich-Verweltlichens, und nur in dieser Einsicht kann man die *Konkretion des Lebens* zurückgewinnen, in Husserls Worten, die vor-ichliche lebendige Gegenwart, in Natorps Worten, das Urkonkrete des schöpferischen Lebens. So konvergieren Natorp und Husserl am Ende doch auf eine überraschende Weise, die beiden unbekannt bleiben musste, aber im Sinne der Konsequenz beider Konzeptionen liegt. Der Genius hinter dieser letzten Vision ist Natorp, auch wenn seine voll ausformulierte Vision auf Grund der unübersichtlichen publikatorischen Lage weniger Aufmerksamkeit erhielt als Husserls – inzwischen – wohl dokumentierte Spätphilosophie.²² Bei beiden handelt es sich um eine Dynamisierung des Transzendentalen als eines Prozesses des Lebens selbst, das sich im Menschen als Vernunftbewesen in kulturellem Kontext „lokalisiert“.

Hiermit ist die Aufgabenstellung des vorliegenden Textes im Umriss formuliert. Die jeweiligen Theorienkonzepte sollen also erläutert werden in der Weise, wie sie sich in der Auseinandersetzung mit dem anderen entwickelten. Die Verflechtungen sind hier reich und nur zum Teil entwirrt. In der Forschung hat man im Wesentlichen seit Kerns monumentaler Leistung, die sich diesem Komplex erstmals widmet, geglaubt, man könne die Diskussion damit für beendet

²² Neben den bekannten Hua-Bänden VI (*Krisis*) und Hua XV (Texte zur Intersubjektivitätsproblematik von 1929-1935), vgl. hierzu insbes. die Hua-Bände der letzten Jahre, Hua XXIX (Texte aus der Zeit der *Krisis*-Schrift), Hua XXXII (die Vorlesung „Natur und Geist“ von 1927), Hua XXXIV (Texte zur phänomenologischen Reduktion von 1926-35), Hua XXXV (die Vorlesung „Einleitung in die Philosophie“ von 1922/23). – Die Publikationslage der Natorpschen Schriften kann hingegen nur als katastrophal bezeichnet werden. Von den zahlreichen Büchern Natorps sind gegenwärtig lediglich zwei im Druck (die *Philosophische Systematik* und *Platos Ideenlehre*, wobei letzteres Buch eher Antikespezialisten anzieht), von den kleineren Schriften und Aufsätzen ganz zu schweigen. Wie populär Natorp hingegen auf dem Buchmarkt war, zeigt eine Online-Suche in Antiquariaten, die sogleich zahlreiche „Hits“ v.a. von Natorps Kriegsliteratur anzeigt.

erklären. In Wahrheit hat aber Kern lediglich einen Anfang gemacht, der nun, sowohl hinsichtlich der zahlreichen neuen Veröffentlichungen im Rahmen der *Husserliana* als auch des neuerwachenden Interesses am Neukantianismus, weiter vertieft werden muss, soll hier weiterer Fortschritt möglich sein. Husserls Stellung zum Neukantianismus, und damit sein Verständnis der Phänomenologie als Transzendentalphilosophie, ist noch lange nicht ausdiskutiert, sondern steht vor einer neuen Runde der Diskussion.

Vorstehender Beitrag kann hier auch nur einen bescheidenen weiteren Schritt tun. Im ersten Teil werde ich zunächst beider Theorieprogramme als Konzepte im Kampf gegen die ihrer Meinung nach schädlichen Tendenzen ihrer Zeit rekonstruieren. Vor diesem Hintergrund wird erst das jeweilige philosophische Projekt Kontur gewinnen. Im zweiten Teil wird sodann Husserls Programm vorgestellt, wie es sich aus der Kritik an Natorp entwickelt. Im dritten Teil wird, gewissermaßen als Antwort Natorps, dessen Kritik an Husserl vorgestellt, die wiederum für Husserl von bedeutendem Einfluss war; und im vierten und letzten Teil werde ich Husserls Konzeption des „Einströmens“ mit Natorps Programm einer letzten Einheitsvision vergleichen. Hierbei überwinden beide auf ihre Weise die scheinbare radikal gegenläufige Auffassung bezüglich des Status der Philosophie selbst. Während Natorp selbst das Projekt einer kritischen Psychologie stillschweigend aufgibt zugunsten einer Einheitsmethode, sieht Husserl die Phänomenologie in der genetischen Endgestalt als die höchste Form der *Philosophie* überhaupt an, die zum Ziel hat, die Differenz von natürlicher und philosophischer Einstellung zu überwinden. Husserls Phänomenologie nimmt damit eine Gestalt an, die es ermöglicht, sie mit der reichsten Version der Kulturphilosophie, die die Marburger Schule hervorgebracht hat, in Dialog zu bringen: Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. Husserls und Natorps „letzte Visionen“ werden die „tiefe Gemeinsamkeit“²³ zwischen der Marburger Schule und der Phänomenologie, von der Cassirer selbst sprach, demonstrieren.

²³ Hua-BW V, 6, von Cassirers Brief an Husserl vom 10.4.1925. Die „tiefe Gemeinsamkeit“ besteht hier in der „radikal durchgeführten und ins Unendliche durchzuführenden Wissenschaft vom Transzendentalen“ (ebd.), wie Cassirer schreibt, hier wörtlich Husserls Brief an Cassirer vom 3.4. d.J. zitierend. Husserl seinerseits schreibt Cassirer hier in Reaktion auf seine Lektüre von Band 2 der *Philosophie der symbolischen Formen* (Das mythische Denken), der 1925 erschien.

*1. Natorps und Husserls philosophische Programme im Kampf
gegen Psychologismus, Naturalismus und Historismus*

Die Allianz zwischen Neukantianismus und Phänomenologie betraf in erster Linie den Kampf gegen die im Titel genannten -Ismen der Zeit in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts. Während der Neukantianismus mit seinem Ruf „zurück zu Kant“ sein Theorienprogramm direkt mit diesem Kampf verband, sofern Kant als Ahnherr der „kritischen“ Philosophie angesehen wurde, wurde Husserls Phänomenologie – die als ersten „Schlag“ den Psychologismus so wirksam widerlegte – weitgehend als die gleiche Zielstellung verfolgend rezipiert, zunächst ungeachtet der positiven Leistungen des zweiten Bandes der *Logischen Untersuchungen*. Charakteristischerweise wurde in diesem Sinne von Natorp und anderen Neukantianern Husserls Widerlegung des Psychologismus in den *Prolegomena* am meisten Beachtung geschenkt. Vollends als Husserl im *Logos*-Artikel öffentlich Front gegen Naturalismus und Historismus machte, waren die gemeinsamen Feinde klar identifiziert und die gemeinsamen Ziele klar ausgemacht.²⁴ Aber um was ging es wirklich in dieser Debatte, die Husserls Annäherung an die Neukantianer und seinen Weg hin zu der transzendentalen Wende der Idee markierte?

Den *Logos*-Artikel ‚Philosophie als strenge Wissenschaft‘ zusammenfassend kann man sagen: Der Psychologismus, der ideale Wahrheiten auf psychische Zustände reduzieren wollte, endete hierbei bekanntlich, so Husserls Ergebnis in den *Prolegomena*, in einem skeptischen Relativismus. Als solcher ist der Psychologismus, wie Husserl nun sieht, nur eine Spielart des Naturalismus, der im Wesentlichen den Unterschied zwischen Natur und Geist, und weiterhin zwischen *verités de fait* und *verités de raison*, nicht anerkennt. Den prinzipiell gleichen Fehler begeht aber auch der Historismus, der zeitlose Wahrheiten auf die Zeit, in der sie artikuliert werden, beziehen möchte und sie damit wiederum relativiert; denn mit ihrer Verzeitlichung als eingebettet in historische Zusammenhänge schwindet natürlich ihr zeitloser Charakter, was einem Kategorienfehler gleichkommt. Daher sind diese -Ismen – Psychologismus, Naturalismus, Historismus – alle Ausdrücke eines skeptischen Relativismus, der ewige, überzeitliche, mit einem Wort *philosophische* Wahrheiten leugnet. Die Philosophie *selbst* ist in Gefahr, ihrer eigenen originären Aufgabe verlustig zu gehen. Der erbitterte Kampf gegen diese -Ismen dreht sich also im Gegenzug in Wahrheit um die originäre Aufgabe und Autonomie der Philosophie gegenüber anderen intellektuellen

²⁴ Husserl wurde sogar von Rickert zur Mitarbeit am *Logos* aufgefordert und wurde laut Titelblatt als Mitwirkender aufgeführt, vgl. Husserls Brief an Rickert vom 25.1.1910 (BW V, 169, vgl. hier FN 1).

Bemühungen, seien sie Naturwissenschaft, Geschichte, Soziologie etc. Demgegenüber führen die Neukantianer Kant und, wie Natorp, Platon ins Feld: Die bei Platon erstmals formulierte Aufgabe der Philosophie, sich zu den ewigen Ideen aufzuschwingen, wurde nach dieser Lesart später von Kant aufgegriffen und dahingehend modifiziert, dass die Ideen nicht in einem *tópos hyperouranios* anzutreffen sind, sondern Kategorien der reinen Vernunft sind, die sich in Naturgesetzen kristallisieren.²⁵ Durch die Umformulierung der platonischen Ideenlehre in eine transzendente Fassung als Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der apriorischen Erkenntnis wahrt Kant also die bei Platon „urgestiftete“ Idee der Philosophie. In dieser Hinsicht besteht eine tiefe Kontinuität zwischen Platon und Kant, und letzterer ist der geniale Erneuerer einer Tradition, deren Kontinuität erst durch die Neukantianer richtig erkannt wurde: Insbesondere in Natorps Lesart – laut Gadamer „eine der paradoxesten Thesen, die je in der historischen Forschung aufgestellt worden sind“²⁶ – war Platon der erste Transzendentalphilosoph!

Der Neukantianismus sah die Philosophie auch besonders durch die aufkommenden Naturwissenschaften philosophisch herausgefordert. In der Tat wurde die neukantianische Bewegung erst hierdurch so einflussreich für die Wissenschaften wie die wissenschaftstheoretischen Debatten des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Die Anfänge der neukantianischen Bewegung waren motiviert durch die Gefahr von seiten der neuen modernen Naturwissenschaften, die dem szientifischen Weltbild Vorschub leisteten. Charakteristischerweise waren manche der ersten „Neukantianer“ Wissenschaftler wie Helmholtz, denen die neue Dominanz der Naturwissenschaften unheimlich war. Wichtig war auch hier, dass die Philosophie auf Grund der ihr eigenen Aufgabe eine Autonomie gegenüber anderen wissenschaftlichen Disziplinen haben sollte, so sehr sie auch berufen war, ein erkenntnistheoretisches Fundament *für* die Wissenschaften bereitzustellen. Diese unverbrüchliche Wesensart der Philosophie schien hierbei in der Zeit des aufkommenden Positivismus in Gefahr, in Vergessenheit zu geraten. Dabei durfte aber die Philosophie nicht die beeindruckenden Leistungen der Wissenschaften ignorieren, sondern sie im Gegenteil genau studieren. Natorp selbst war ausgezeichneter Mathematiker – eine Disziplin, die um 1900 ebenso eine Grundlagenkrise durchmachte – und war intimer Kenner der modernen

²⁵ Vgl. hierzu die bekannte Platoninterpretation Natorps in *Platos Ideenlehre*, die den Untertitel „Eine Einführung in den Idealismus“ trägt (Hamburg 2004). Vgl. hierzu die einschlägige Monographie Lembecks: *Platon in Marburg*. Würzburg 1994.

²⁶ Die philosophische Bedeutung Paul Natorps (wieder abgedruckt in: P. Natorp, *Philosophische Systematik*. A.a.O. XI-XVII. XV).

Naturwissenschaften.²⁷ So war also der Kampf *gegen* die erwähnten relativierenden -ismen *auch* ein Kampf *um* die Autonomie der Philosophie angesichts des Siegeszuges der Wissenschaften bei gleichzeitig hoher Anerkennung der *Leistungen* der Wissenschaften, die insbesondere Cohen stets beschwor.²⁸

Die Wissenschaften sind, wie Cohen hierbei betonte, die großen Leistungen der menschlichen Vernunft, aber sie sind damit nicht die *einzig*en Großleistungen des Menschen. Die Wissenschaften sind *ein* Ausdruck der Kultur im Ganzen, wozu auch die Philosophie gehört; dennoch aber sind die modernen Wissenschaften der Ausgangspunkt für die Philosophie, da sich hier die höchsten menschlichen Leistungen vereinen. Das bedeutet für die Philosophie: Sie ist damit nicht selbst eine Wissenschaft neben anderen, sondern als Transzendentalphilosophie hat sie eine „höhere“ Funktion. Für Cohen war damit die Aufgabe der Philosophie: Es ging um eine Klärung der Bedingungen der Möglichkeit der Wissenschaft selbst. Das Faktum, von dem kritische Philosophie zunächst auszugehen hatte, war das Faktum der Wissenschaft, da die modernen Wissenschaften Gesetze formulieren, also die apriorische Erkenntnis bereitstellen, die von der Philosophie legitimiert werden muss. In Cohens Lesart wurde Kant durch die Beschäftigung mit der Newtonschen Physik auf die kopernikanische Wende geführt, sofern die Gesetzmäßigkeit dieser Gesetze solche der Vernunft sind. Die Vernunft formuliert diese Gesetze für sich selbst in der Reflexion auf das in den Wissenschaften Geleistete. Die Bedingung der Möglichkeit apriorischer Erkenntnis liegt also in der menschlichen Vernunft selbst. Die transzendente Philosophie erklärt somit die Bedingung der Möglichkeit der apriorischen Gesetzesfindung und -formulierung der Wissenschaften. Die Methode hierfür nennt Cohen im Anschluss an Kant die „transzendente Methode“. Dies ist die Grundlage der Marburger Schule.²⁹ Das heißt für die Aufgabenteilung von Philosophie und Wissenschaft: Philosophie durfte sich nicht mit Wissenschaft identifizieren, sie musste sich aber den Wissenschaften gleichwohl zuwenden. Damit, und nur damit, hat aber die Philosophie selbst wissenschaftli-

²⁷ Vgl. etwa sein Grundwerk *Die logischen Grundlagen der exakten Naturwissenschaften* (Leipzig/Berlin 1921, 2. durchges. Aufl.) demonstriert diese Kenntnis eindrucksvoll. Dies wird auch deutlich in der einschränkenden Bemerkung im Vorwort zur 2. Auflage, wo Natorp bekennt (ebd. VII), dass er aus Zeitgründen keine großen Veränderungen vornehmen konnte, obwohl insbesondere die Berücksichtigung der neuen Relativitätstheorie zu „eingreifende[n] Änderung[en]“ (ebd.) hätte führen müssen. Statt dessen verweist er auf die Schrift „Zur Einsteinschen Relativitätstheorie“ Cassirers. In guter Marburger Tradition reicht Natorp gewissermaßen den Staffelstab an die jüngere Generation weiter.

²⁸ Vgl. Kants Theorie der Erfahrung, Hildesheim/Zürich/New York 51987 (Werke, Bd. 1.1). Hier z.B. XVII.

²⁹ Vgl. hierzu Kants Theorie der Erfahrung, A.a.O. 93-110 sowie Holzhey: Cohen und Natorp, A.a.O. Bd. 1. 53-62.

chen Charakter im Sinne Kants. Transzendentalphilosophie, die nun erst richtig als Wissenschaft auftreten kann, war in erster Linie Kritik der in den Wissenschaften erlangten Erkenntnisse. Für Cohen, der Kants analytische Methode der *Prolegomena* der synthetischen der *Kritik der reinen Vernunft* vorzog, war damit die Aufgabe die analytische, d.h. regressive, Klärung des Faktums, und das Faktum, von dem das Denken der Gegenwart auszugehen hatte, war das Faktum der Wissenschaft – wie auch bekanntlich die Ethik von der bestehenden Disziplin der Rechtswissenschaft auszugehen hatte.

Demgegenüber aber war Natorp im Stillen ein Abweichler; denn die genannten -ismen als Tendenzen innerhalb der Philosophie, wie auch der Wissenschaften selbst (wie etwa Biologie) zeitigten ein neuerwachtes Interesse für das Phänomen „Leben“ (menschliches wie tierisches), das für Natorp, wie auch für Husserl, etwas irritierend Anziehendes hatte. Sowohl die sich explosionsartig entwickelnden Naturwissenschaften wie auch die neuen philosophischen Tendenzen bei Denkern wie Nietzsche und den Lebensphilosophen brachten als positiven Ertrag nämlich einen hohen Grad an Konkretion und an Leben, der durch den Formalismus der transzendentalen Methode Cohens geradezu absichtlich verschwiegen wurde. In der Tat, die transzendente Methode ist gerade intendiert als ein auf die Spitze getriebener „totaler“ Formalismus. Kants Theorie der Erfahrung handelte nach Cohen überhaupt nicht von *Erfahrung*, sondern von Begriffen. Kants Begriff von Erfahrung, so Cohen, war nichts als die formalisierte „Erfahrung“ des Naturwissenschaftlers, die sich in Formeln artikuliert. Hiergegen wurde Sturm gelaufen. Nicht Zahlen und Figuren waren Hüter aller Kreaturen: Das *konkrete Leben*, das von Denkern wie Nietzsche, Simmel und Dilthey wie auch Künstlern, Dichtern und Schriftstellern der Zeit dargestellt, besungen und beschworen wurde, schien gänzlich zu fehlen in der wissenschaftlichen Philosophie neukantischer Prägung.³⁰ Vermutlich war auch aus diesem Grunde der frühe Husserl selbst, tief beeinflusst von der Brentanoschule und der experimentellen Psychologie – dem Neukantianismus gegenüber sogar ausgesprochen „feindlich“ gesinnt.³¹ Natorp selbst war natürlich nach Au-

³⁰ Heideggers spätere Kantinterpretation – angeregt durch die Diskussion mit Cassirer in Davos 1929 – geht im Übrigen in die gleiche Richtung und ist im Grunde gegen Cohens Kantdeutung gerichtet. Vgl. hierzu den historisch instruktiven Beitrag von John M. Krois: Warum fand keine Davoser Debatte zwischen Cassirer und Heidegger statt? (in: Dominic Kaegi u. Enno Rudolph (Hrsg.): Cassirer – Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation. Hamburg 2002. 234-242), der auf antisemitische Attacken gegen Cohen zur Zeit der Tagung in Davos hinweist. Krois mutmaßt, dass dies der Grund ist, weshalb Cassirer v.a. seinen Lehrer stark macht und gegen Heideggers Kantinterpretation ins Feld führt.

³¹ Husserl gibt dies zu in einem Brief an Cassirer vom April 1925, vgl. Hua-BW V, 4. Als seine ersten „wichtigen Impulse“ wertet er hier „Descartes und die vorkantische Philosophie des 18. Jahrhunderts, natürlich mitbestimmt durch [...] Brentano, Lotze und Bolzano“ (ebd.).

ßen hin ein dogmatischer Anhänger der Cohenschen transzendentalen Methode, doch auch er fühlte den Reiz solcher Philosophen, die sich zur Aufgabe gemacht hatten, die „Konkretion des Lebens“ zurückzugewinnen, wie etwa Bergson.³² Diesem Reiz konnte nicht widerstanden werden, und er wurde für Natorp zum Stein des Anstoßes für seine eigenen originellen Denkbemühungen, wobei gleichzeitig die Aufgabe der Philosophie nicht kompromittiert werden durfte: Die Forderung einer Wissenschaft vom Leben, näher dem Leben des menschlichen Geistes oder Bewusstseins musste selber eine *philosophische* Aufgabe im strengen Sinne dieses Wortes sein, sofern Philosophie keinerlei Relativismus oder Skeptizismus verfallen darf. Diese janusköpfige Stellung führte also sowohl bei Natorp wie Husserl zu einer hochinteressanten Konstellation. So stellte sich für Natorp, wie für Husserl, von vornherein, die Forderung einer philosophischen Wissenschaft vom konkreten menschlichen Bewusstseinsleben, einer rationalen Psychologie. Dies liegt sowohl hinter Husserls Gedanke einer „deskriptiven Phänomenologie“, als auch hinter Natorps Idee einer „rekonstruktiven Psychologie“, eines Projekts mithin, das im Rahmen der Cohenschen transzendentalen Methode zwar präfiguriert war, welches Cohen selbst aber für unnötig, wenn nicht gar unphilosophisch („unverbesserlich unwissenschaftlich“) erklärte.³³ Dennoch aber blieb Natorp der Cohenschen Aufgabenstellung in der Formulierung seiner Psychologie prinzipiell verpflichtet.

Aus dieser Perspektive kann man also sowohl Husserls wie Natorps Theorienprogramme als zwischen den beiden herrschenden Tendenzen ihrer Zeit angesiedelt ansehen, bemüht, *beiden* Richtungen gerecht zu werden. Beide waren vehement gegen den Ausverkauf der unverbrüchlichen Aufgabe der Philosophie, auch wenn dies eine unendliche Aufgabe war, und beide waren doch auch angezogen von dem Projekt einer Wiedergewinnung des konkreten, dynamischen Bewusstseinslebens, das in philosophischen Formalismen verloren zu gehen drohte. Eine solche Aufgabe musste aber die einer wissenschaftlichen Philosophie bleiben. Bei Natorp führte dieser Spagat zum Projekt einer rationalen Psychologie als Gegenentwurf zu Cohens „Transzendentaler Methode“ und bei

³² Vgl. die extensive Würdigung Bergsons in: Allgemeine Psychologie. A.a.O. 305-329, sowie Philosophische Systematik. A.a.O. 396. – Ein Blick auf die französische Szene zeigt, dass Bergson seinerseits ein Hauptkritiker von Brunschvicq war – dem Hauptvertreter des französischen Neukantianismus!

³³ Kants Theorie der Erfahrung. A.a.O. 100. Man muss jedoch hinzufügen, dass Cohen für den Abschluss seines „Systems der Philosophie“ als vierten Teil (neben Erkenntnistheorie, Ethik und Aesthetik) eine „Psychologie“ vorsah, die die Aufgabe der Rekonstruktion der „Einheit des Kulturbewusstseins“ hatte. Dieses Projekt blieb jedoch durch Cohens Tod unvollendet. Hierüber kann also nur spekuliert werden. Vgl. hierzu Helmut Holzhey: Cohen and the Marburg School in Context. In: Reinier Munk (Hrsg.): Hermann Cohen's Critical Idealism. Dordrecht 2005. 3-37. 9 und 29 f.

Husserl zu einer rationalen Bewusstseinswissenschaft, einer Phänomenologie als strenger, d.h. eidetischer Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität. In dieser Hinsicht waren sich beide ihrer Allianz sicher, nur sollte die Exekution einer solchen Psychologie zu unterschiedlichen Ergebnissen führen. Der nächste Abschnitt geht daher sogleich *medias in res* und kontrastiert beide Konzepte. Wie entwickelt sich Husserls transzendente Phänomenologie als Kritik an Natorps Psychologie?

2. Husserls phänomenologische Reduktion als Kritik an Natorps Methode der Rekonstruktion

Natorps Psychologie – bereits im ersten Ansatz in seiner *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* von 1888 – hatte von allem Anfang an die Absicht, das konkrete Leben des Subjekts wieder zurückzugewinnen. Was, in Kürze, war Natorps Konzept einer Psychologie? Natorps Cohenscher Ausgangspunkt war, dass die Erfahrung in ihrer Tätigkeit Gegenstände, Theorien, also Seiendes, genauer *einzelnes* Seiendes als Gesetzmäßigkeiten unterstehend, konstruierte. Die Aufgabe der transzendentalen Methode – der Philosophie also – war es hierbei, die Gesetzmäßigkeiten, die diese Konstruktionen ermöglichen, herauszustellen. Die Aufgabe der Philosophie ist, die Bedingungen der Möglichkeit dieser Konstruktionen zu artikulieren. Kritische Philosophie hat es also einzig mit den Gesetzmäßigkeiten dieser Konstruktionen zu tun, und was konstruiert wird, ist einzelnes Seiendes als allgemeinen Gesetzen unterliegend. Seiendes wird als wesentlich gesetzmäßiges gefasst und nur so „erfahren“. Erfahrung ist ein robuster Begriff des klaren Begreifens eines X als unter bestimmten Gesetzen stehend. Im Sehen eines fallenden Apfels z.B. wird das Gravitationsgesetz erfahren, d.h. erkannt. Das war, zusammenfassend, Cohens provokante Interpretation von Kants Erfahrungsbegriff.

Natorps Punkt war nun demgegenüber, sich diesem Konstruktionsprozess selbst zuzuwenden. Die Einsicht war, dass diese Einheiten *von* mannigfaltigen Aktivitäten des menschlichen Bewusstseins konstruiert werden. Um das konkrete Leben, aus dem solche Einheiten hervorgehen, zurückzugewinnen, muss man von den konstruierten Einheiten auf die konstruierenden Mannigfaltigkeiten zurück gehen. Das ist die Aufgabe der Psychologie, wie Natorp es bereits in der *Einleitung in die Psychologie* von 1888 formuliert, die der „Reduction der immer schon irgendwie objectivirten Vorstellung auf das Unmittelbare des Bewusstseins“.³⁴ Wie tut sie das? Die Antwort ist für Natorp: Der psychologisie-

³⁴ Einleitung in die Psychologie. A.a.O. 89.

rende Philosoph muss lediglich gewissermaßen den Blick von den konstruierten Einheiten abwenden und den objektivierenden Mannigfaltigkeiten zuwenden. Die Blickwendung erfolgt also um genau 180 Grad. Die reflexive Blickrichtung, die das Bewusstseinsleben thematisiert, muss also den umgekehrten Weg wie die Konstruktion gehen, sie ist re-konstruktiv. Rekonstruktion als Rückgängig-Machen oder „Umstülpung“ der konstruktiven Methode ist damit die Methode der Psychologie. Ferner ist Natorp hierbei anti-naturalistisch eingestellt, sofern die Konstruktion Natur als Endpunkt hat: Subjektivität braucht deswegen eine eigene Methode, weil Subjektivität radikal verschieden ist von konstruiertem Seienden. Subjektivität ist nicht (naturhafte) Objektivität, und wer die menschliche Subjektivität mit objektivistischen Mitteln beschreibt, begeht einen Kategorienfehler und handelt, metaphorisch gesprochen, nicht von lebendigen menschlichen Organismen, sondern von Leichen in Seziersälen, wie Natorp graphisch schreibt.³⁵ Genau das ist auch seine Kritik der zeitgenössischen Psychologie. Der springende Punkt hierbei war, dass die psychologische Methode das Psychische „am Leben erhalten“ muss, was der naturalistischen Psychologie nicht gelingen kann. Der Rückgang ins Subjektive war also „Reduktion aufs Unmittelbare“ – in einem Sinne von Reduktion, der dem Husserlschen fast haargenau entspricht. Natorps Psychologie ist also anti-naturalistisch und das Gegenstück zur transzendentalen Methode, hierbei aber nicht anti-transzendental, sondern ihr entgegengesetztes Korrelat. Wie Husserl ganz richtig bemerkt, ist Natorps „apriorische Psychologie Korrelat der apriorischen Erkenntnistheorie“.³⁶

Es ist nun leicht zu sehen, wie man – trotz der entscheidenden Idee, die sich auch Husserl zueigen machte – hieran Kritik üben kann. In einer frühen Vorlesung kritisiert Heidegger Natorps Methode der Rekonstruktion dafür, dass sie als „Minus“ gegenüber der „Plusrichtung“ der Konstruktion nach wie vor Konstruktion sei.³⁷ Der konstruktive Charakter bleibt gewahrt, was Natorp selbst die Kritik des Seziersaals einbringen muss. Husserls Kritik ist im Prinzip die gleiche wie Heideggers, nur greift er sie positiv auf: Natorp hatte die richtige Intuition, dass zwischen Subjektivität und Objektivität gewissermaßen eine „ontologische Differenz“ herrscht. Natorps Fehler war jedoch, dass er diese Einsicht nicht auch für die *Methode, mit der man Subjektivität oder Objektivität beschreibt*,

³⁵ Vgl. Allgemeine Psychologie. A.a.O. 16.

³⁶ Randbemerkung in seinem Exemplar von Einleitung in die Psychologie (BQ 326, Signatur von Husserls Exemplar im Husserl-Archiv Leuven, Titelseite).

³⁷ Martin Heidegger: Zur Bestimmung der Philosophie (Gesamtausgabe Bd.56/57). Frankfurt a.M. 1987. 107 ff. Vgl. hierzu Dan Zahavi (How to investigate subjectivity: Natorp and Heidegger on reflection. In: Continental Philosophy Review 36 (2003). 155-176), der Heideggers Kritik an Natorp in seinen frühen Freiburger Vorlesungen rekonstruiert und hierbei zu einer grundsätzlichen Unterscheidung zwischen „reflektiver“ und „hermeneutischer“ Phänomenologie kommt.

umgesetzt und fruchtbar gemacht hat. Immerhin bleibt Natorp auch die Exekution der Psychologie selbst schuldig, seine Psychologie kommt bekanntlich über allgemeine Bemerkungen nicht hinaus: der zweite Teil der *Allgemeinen Psychologie*, der die eigentliche „Phänomenologie des Bewusstseins“ bringen sollte, wurde nie geschrieben.

Husserls Kritik lautete *in nuce*: Die radikal anders geartete Region des Bewusstseins verlangt auch nach einer eigenen Methode. Es ist aber vom Natorpschen Standpunkt unmöglich zu sehen, wie eine solche andere Methode aussehen sollte; denn die transzendente Methode war ja bereits als Methode der kritischen Philosophie ausgemacht; mit einer gewissen Modifikation – ihrer „Umstülpung“ – war sie doch auch auf Subjektivität applikabel; denn auch die Psychologie verfährt ja ebenfalls „nach kritischer Methode“. Der apriorische Charakter durfte selbst nie aufgegeben werden. Diese schlichte Übertragung ist für Husserl eine methodische Naivität; der Fokus auf das Apriori versperrte Natorp den Weg zu einer eigenen nicht-konstruktiven Methode. Für Husserls eigene Überlegungen stellte sich also das Problem so dar, dass es genau konstitutiv zu einer dem Bewusstseinsleben eigenen Methode gehörte, die den Anspruch auf „strenge Philosophie“ nicht aufgibt. Husserls transzendente Wende, wie sie in den *Ideen I* vollzogen wird, ist eine implizite Antwort auf Natorps Problem, wie eine „Reduktion auf das Unmittelbare des Bewusstseins“ wahrhaft möglich sein sollte. Die „Fundamentalbetrachtung“ der *Ideen* setzt diese Überlegungen bereits um, ohne hierauf eigens zu reflektieren. Aus diesem Grund macht die „Fundamentalbetrachtung“, die erst als zweiter Abschnitt des Buches, nach guten fünfzig Seiten einsetzt, auch einen abrupten Eindruck, sie ist im wahrsten Sinne ein Bruch mit dem zuvor Gesagten.³⁸

Die in *Ideen I* nicht eigens explizierte Fundamenteinsicht, die für Husserl die transzendente Reduktion erst ermöglicht, liegt im Phänomen der *Einstellung*.³⁹ Dieser Begriff aus der experimentellen Psychologie des 19. Jahrhunderts, mit dem Husserl durch den Kreis um Wundt bekannt war, wird nun von Husserl *methodisch* fruchtbar gemacht. Die Einsicht hier war, dass jede Erfahrung einen Standpunkt hat, und dass von der Perspektive abhängt, was man sieht bzw. tut. Wenn man als Musiker auf den Violinschlüssel eingestellt ist, spielt man

³⁸ Vgl. Hua III/1, 56 ff. Die ersten zwei Kapitel diskutieren das Verhältnis von Tatsache und Wesen sowie naturalistische Fehldeutungen. Von „transzendentalen“ Problemen keine Spur!

³⁹ Für eine systematische Rekonstruktion von Husserls Einstellungsbegriff im Zusammenhang mit der Unterscheidung zwischen natürlicher und phänomenologischer Einstellung, vgl. v. Vf.: „Phänomenologie der Phänomenologie“. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink. Dordrecht/Boston/London 2002 (Phänomenologica 166). Kap. 1.

falsch, wenn man die Noten des Bassschlüssels spielt. Dies gilt jedoch universal. Jede Einstellung setzt einen Standpunkt voraus, und dieser hat eine Perspektive, und die Perspektive bestimmt, was man sieht. D.h., eine neue Einstellung bringt ebenso ganz Neues in den Blick. Diese allgemeine Einsicht kann nun für eine Untersuchung des Bewusstseinslebens fruchtbar gemacht werden. Was dieses „ganz Neue“ bezüglich des bisher explizierten Kontextes war, das war gewissermaßen bereits in Natorps Psychologiekonzeption vorgegeben: das Unmittelbare des Bewusstseins. Dieses Unmittelbare ist aber gerade nicht vorgegeben – vorgegeben sind Erfahrungs-Objekte –, sondern bedarf einer eigenen Reflexion, das dessen eigene „Natur“ ans Licht bringt. Dieser *sachlichen* Einsicht in die Andersartigkeit gegenüber Objektivität nun konnte *methodisch* nur entsprochen werden durch eine neue *Einstellung*. M.a.W., eine bloße Blickrichtung, eine Drehung des Blickes von „rechts“ nach „links“ gewissermaßen, war nicht genug. Um Subjektivität in ihrem Eigencharakter in den Blick zu bringen, muss man eine eigene, neue, ihr angemessene Blickrichtung einnehmen. Eine der Subjektivität angemessene Reflexion (denn von „Reflexion“ spricht ja Natorp auch) musste radikal sein, d.h. sie musste eine Einstellungs-*Änderung* vornehmen. Husserls Methode der phänomenologischen Reduktion, die in diesem Sinne ganz der Natorpschen Aufgabenstellung entspricht, löst also das von Natorp selbst ungesehene Dilemma, demzufolge ein neues Thema auch eine neue Methode, d.h. Blickrichtung, nach sich ziehen müsste. Erst die „radikale“ Einstellungsänderung von der „*third person perspective*“ zur „*first person perspective*“ ermöglicht einen Zugang zur Subjektivität, deren Charakter gegenüber allem Objektivem *erst so* in den Blick gerät.

Dieser Aspekt kommt in den *Ideen I* nicht sehr deutlich zum Vorschein; denn freilich wird dieser Einstellungswechsel in *Ideen I* in Form der Epoché und Reduktion als Cartesianisches Motiv eingeführt, als Forderung nach einem voraussetzungslosen Anfang im Sinne der Cartesischen Zweifelsbetrachtung, und in der Tat hatte es Natorps ursprüngliche Konzeption einer Psychologie nicht auf Letztbegründung abgesehen. Letztbegründung soll die transzendente Methode leisten, nicht ihr Korrelat, die Psychologie. Es ist aber wichtig zu sehen, dass Husserls Reduktion auf die transzendente Subjektivität als Begründung einer transzendentalen Bewusstseinswissenschaft nichts anderes ist als die Konsequenz aus Natorps Einsicht in die radikale *ontologische* Differenz zwischen subjektivem und objektivem Sein. *Methodologisch* erfordert dies eine Differenz zwischen „natürlicher“ und philosophischer *Einstellung*. In diesem Sinne schreibt Husserl an den Rand von seinem Exemplar der *Allgemeinen Psychologie*, vermutlich von 1922: „Der Gegensatz Objekt – Subjekt, der hier überall spielt, findet erst seine verständliche Aufklärung durch die phänomenologische Reduktion bzw. in der Kontrastierung der natürlichen Einstellung, also der natürlichen

Reflexion, die Vorgegebenheiten, Seiendes, Objekte im Voraus hat, und der transzendentalen Einstellung, die auf das *Ego cogito* zurückgeht, also in die absolute Reflexion übergeht, die die Urtatsachen setzt und Urerkenntnis, also [absolute]⁴⁰ Erkenntnis von [möglicher]⁴¹ Erkenntnis, die nichts vorgegeben hat, sondern sich selbst habendes Erkennen ist.“⁴²

Erst die Reduktion eröffnet also die Subjektivität als eigene „(Ur-)Tatsachensphäre“, „sich selbst habendes Erkennen“ als in sich „abgekapseltes Thema“.⁴³ Diese Sphäre ist eben nur zugänglich durch die Einstellungsänderung nach dem Bruch mit der natürlichen Einstellung. Natorp fährt also metaphorisch gesprochen in Plus- und Minusrichtung an der natürlichen Einstellung „entlang“ gleich einem Lineal. Nur durch eine radikale *Blickänderung* kommt die neue Sphäre in den Blick, in dem die Unmittelbarkeit erschaubar wird. Ein sehr wichtiges „Abfallprodukt“ der Reduktion, das sich hier für Husserl quasi nebenbei ergibt, als etwas, das er ja doch nur thematisiert, um es hinter sich zu lassen, ist hierbei die natürliche Einstellung selbst. Die Blickrichtung hin auf das Subjektive zu ändern, also eine neue Einstellung einzunehmen, setzt offensichtlich eine ursprüngliche Einstellung voraus, *von der* man sich abwendet. Wenn die philosophische Einstellung erst Subjektivität in den Blick bringt, was hat dann die vor-philosophische Einstellung im Blick? Offensichtlich die Welt, wie sie „objektiv“ ist; denn das wahrhaft Subjektive kommt ja erst durch die Reduktion in den Blick.⁴⁴ Das bedeutet, die natürliche Einstellung weiß nichts vom wahren Charakter der Subjektivität, sie ist „intentional verschossen“ auf Objekte in der Welt. Die Antwort, was der Eigencharakter der Subjektivität ist, also das Thema für die Phänomenologie, lautet für Husserl bekanntlich: Intentionalität. Die natürliche Einstellung weiß also nichts von intentionalen Akten und sich in ihnen gebenden Phänomenen, sondern nur von Seiendem, das „ready made“ vor uns steht. Subjektivität also „macht“ selbst die Welt, die wir in der natürlichen Einstellung für selbstverständlich hinnehmen. Um es wieder mit einem Begriff, der dem neukantianischen der „Konstruktion“ verdächtig nahe ist, zu sagen: Subjektivität *konstituiert* die Welt, wie wir sie in der natürlichen Einstellung haben und hinnehmen. Es wird aus diesem Blickwinkel deutlich, wieso Husserl der Meinung sein kann, erst die von ihm durch die Reduktion eingeführte intentionale Analyse der Subjektivität sei wahrhaft die transzendente Methode, d.h. die Methode für Philosophie schlechthin. Erst die transzendente Reduktion auf die Subjektivität, die in der natürlichen Einstellung gar nicht in den Blick gerät, macht den

⁴⁰ absolute *Einf.*

⁴¹ möglicher *Einf.*

⁴² BQ 342, 22 (Signatur von Husserls Exemplar im Husserl-Archiv Leuven).

⁴³ Hua XXXIV, 323.

⁴⁴ Vgl. Hua VII, 80.

Blick frei für diese Region, in der sich die Welt für uns konstituiert. Freilich nimmt hierbei der Begriff des Transzendentalen eine neue Bedeutung an. Es geht nach wie vor um Bedingungen der Möglichkeit, aber nicht um die formalen Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung, sondern um die Bedingungen der Möglichkeit *der natürlichen Einstellung* selbst. Husserls transzendente Aktanalyse ist also eine originelle Umdeutung sowohl von Cohens wie von Natorps Methoden: sie ist gewissermaßen eine *Rekonstruktion* des Zustandekommens (der Konstitution) der natürlichen Einstellung selbst, die die Welt als „fertig“ erfährt, d.h. ohne Wissen um die sie ermöglichenden subjektiven Leistungen.

Aus dieser Sicht stellt sich Husserls Kritik am Kantianismus in Natorps Form der Psychologie folgendermaßen dar: Die Revolution der Denkungsart hin zur Thematisierung der Erfahrung und Erkenntnis, sofern sie a priori möglich sein sollen, erbringt noch keinen Bruch mit der natürlichen Einstellung. Eine (kopernikanische) Umwendung, als Wende zum Subjekt, wie es sich bei Natorp doch abspielt, ist noch kein Bruch; denn dieser Bruch bricht mit den *Voraussetzungen*, die in der natürlichen Einstellung für selbstverständlich hingenommen werden. Was über eine Wende zum konstituierenden Subjekt hinaus gefordert ist, ist ein Bruch mit denjenigen „Meinungen“, die in der vom Subjekt konstituierten Welt vollzogen werden. M.a.W., die „wie möglich?“-Frage Kants stellt das *Faktum* der Welt, wie sie in der natürlichen Einstellung erkannt und durchlebt wird, nicht selbst in Frage. Die „wie möglich“-Frage *setzt voraus*, dass das Faktum, für Husserl die Welt der natürlichen Einstellungen mit ihren Meinungen, existiert. Die Frage nach dem Faktum ist blind für diejenige nach der *Konstitution* dieses Faktums. D.h. selbst die auf dem Boden der kopernikanischen Wendung stehende Philosophie unterstellt die „Generalthese der natürlichen Einstellung“. Husserls Sicht des Kantischen Projekts ist also – sei es bei Kant, sei es bei Natorp –, dass es immer noch auf dem Boden der natürlichen Einstellung steht, was gleichbedeutend damit ist, dass der Kantianismus keine Möglichkeit hat, Subjektives als gelebtes in den Blick zu bringen, *wahrhaft* Subjektives also, wie es gelebt wird, und nicht nur als formale Strukturen, die Welterfahrung und Welterkenntnis ermöglichen. Kants formales Apriori wurde in dieser Hinsicht von den Neukantianern auf die Spitze getrieben. Was hierdurch unmöglich gemacht wurde, war eine eigene apriorische *Erfahrungswissenschaft* vom Subjektiven. Subjektives selbst kann nur durch den Bruch mit derjenigen Erfahrungsart eigentlich erlebt werden, in der Objektives erlebt wird. Die transzendente Methode hat nur einen Blick für letzteres, und Natorps richtiger Ansatz, die Konstruktionen der erkannten Welt *rückgängig* zu machen, befreit sich aus methodisch notwendigen Gründen nicht vom „Marburger“ Formalismus, trotz prinzipieller Einsicht in die Notwendigkeit, dem gelebten Leben des Subjekts philosophisch genüge tun zu müssen.

Natorp hat damit als einziger Kantianer den Schritt in die richtige Richtung getan, indem er die Forderung einer „Wissenschaft vom Unmittelbaren“ zwar anvisierte, hat aber nicht seine eigene Intuition *methodologisch* fruchtbar gemacht. Die „wie möglich?“-Frage *radikal* zu stellen kann für Husserl nur heißen, das Faktum als Voraussetzung selbst nochmals in Frage zu stellen. Es geht also um eine voraussetzungslose Wissenschaft, die sich auf den Boden absoluter Vorurteilslosigkeit stellt. Die erfahrene Welt ist ein „Bathos von Vorurteilen“ bezüglich der sie ermöglichenden Seinsmeinungen. Husserls Projekt bedeutet also gewissermaßen eine *Hermeneutisierung der Transzendentalphilosophie*; das Faktum der Welt ist Korrelat zur natürlichen Einstellung als ein Feld von Vorurteilen, die in ihrem Zustandekommen aufgeklärt werden müssen. Dies ist nur möglich durch einen radikalen Bruch mit der stillschweigenden Akzeptanz dieser Vorurteile. Die „geheimen Vorurteile der Vernunft“ sind also sehr wohl aufzudecken, aber nur dann, wenn man sie aus einer radikal geänderten Perspektive in den Blick bringt und beschreibt. Die *phänomenologische* Beschreibung macht diese Vorurteile nicht mit; der Philosoph ist bekanntlich ein „unbeteiligter Zuschauer“, der an der Weltkonstitution nicht teilhat; er ist an der Welt der natürlichen Einstellung und ihren Verhältnissen gänzlich „uninteressiert“.⁴⁵ Er ist uninteressiert im Sinne der natürlichen Einstellung, die als immer bestimmte Interessen verfolgend charakterisiert ist. Die wahre philosophische Haltung spielt sich in einer gänzlich anders gelagerten Sphäre ab, die, wie Husserl nicht müde wird zu betonen, mit allen natürlichen Verhaltensweisen gänzlich unvergleichbar ist.

Es ergibt sich also eine aus der Sicht Natorps erstaunliche zweifache Konsequenz: Zum einen ist für Husserl erst die durch den Einstellungswechsel erlangte Wissenschaft von der Subjektivität die wahre Exekution der Natorpschen Idee einer rationalen Psychologie. Husserl führt also, seiner eigenen Einschätzung nach, Natorps Projekt zu einem guten Ausgang!⁴⁶ Zum anderen wird die Phänomenologie, als apriorische Erfahrungswissenschaft von der transzendentalen Subjektivität, die wahre transzendente, erste Philosophie. Sie ist nicht, wie bei Natorp, das letzte, sondern das *erste* Wort der Philosophie. Durch die „Reduktion aufs Unmittelbare“ als radikalen Einstellungswechsel meint Husserl den Spagat zwischen apriorischer Transzendentalphilosophie auf der einen, konkreter Erfahrungswissenschaft auf der anderen Seite meistern zu können.⁴⁷

⁴⁵ Diese Gedankenführung findet sich in Husserls Kant-Jubiläums-Vortrag, 1924 (Hua VII, insbes. 270 ff.).

⁴⁶ Vgl. auch die Passage in Hua XXXIV, 4.

⁴⁷ Wie Massimo Ferrari mir gegenüber in diesem Zusammenhang zu denken gegeben hat, hat Husserl, anders als Natorp (und Cohen), keine Kategorienlehre. In der Tat: eine apriorische Wissenschaft vom konkreten Bewusstsein kann keinen kategorialen Charakter haben,

3. Natorps Kritik an Husserls eidetischer Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität als „statischer Platonismus“

Aus der Sicht der beeindruckenden Leistungen von Husserls Phänomenologie, der schier uferlosen, immer erneut ansetzenden Deskriptionen von Bewusstseinsstrukturen, sind Natorps Ansätze zu einer allgemeinen Psychologie als „bescheiden“ bezeichnet worden, wie es in einem oft zitierten Urteil des Psychologen Binswanger zur Sprache kommt.⁴⁸ Was die eigentlichen *Leistungen* der Natorpschen Psychologie betrifft, ist dies sicherlich richtig; dennoch würde man damit die eigentliche Zielstellung, die Natorp im Ganzen verfolgt, missverstehen. War Natorp blind für die Möglichkeit einer Erfahrungswissenschaft des subjektiven Lebens, ging es in der der Philosophie entgegengesetzten Psychologie darum, das „konkrete Leben“ wiederzugewinnen, war es Natorp bei aller Kritik doch letztendlich um etwas anderes zu tun, nämlich, die Kontinuität dieses Lebens mit den Kulturgestaltungen, als Kristallisationspunkten von jenem, aufzuzeigen. Es geht hierbei um nichts weniger als um eine Neubestimmung der Transzendentalphilosophie selbst, die – wie ja im Prinzip nach schon bei Kant⁴⁹ – ins „konkrete Leben“ eingreifen sollte; die Psychologie war in Natorps Augen eine Möglichkeit, zu dieser Konkretion Zugang zu gewinnen; Fundamentalmethode war und konnte sie damit auch nicht sein.

wohl aber gesetzmäßigen. Als eidetische Wissenschaft müssen sich apriorische Gesetze aufweisen lassen: etwa die Gesetze der äußeren Wahrnehmung. Husserls transzendente Phänomenologie, sofern sie Gesetze des konkreten Bewusstseinslebens rekonstruiert, wäre so gesehen das umgestülpte Gegenstück zu Cohens transzendentaler Methode, nur dass das Faktum bei Husserl das konkrete Bewusstseinsleben wäre!

⁴⁸ Zitiert bei Holzhey (Zu den Sachen selbst! Über das Verhältnis von Phänomenologie und Neukantianismus. In: Max Herzog, Carl F. Graumann (Hrsg.): Sinn und Erfahrung: phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften. Heidelberg 1991. 3-21. 18). Holzheys instruktiver Artikel bewertet die Leistungen der Husserlschen Phänomenologie vor dem Hintergrund der Natorpschen Psychologie. Obwohl er die deskriptiven Leistungen Husserls selbst anerkennt, betont er doch deutlich die Zielsetzung des Natorpschen Ansatzes: „Natorps Grundlegung einer allgemeinen Psychologie [...] ist Bestandteil der systematischen Entfaltung eines ‚kritischen‘ Philosophiebegriffs. Als kritische hat die Philosophie die Aufgabe, das Geltungsfundament (den Gesetzesgrund) der objektiven Gestaltungen der Kultur, zuerst der wissenschaftlichen Erkenntnis, zu bestimmen und zu legitimieren. Die Theorie der Subjektivität, als die sich philosophische Psychologie versteht, ist damit eine kritische, dass sie streng auf die geltungslogische Grundlegung der kulturellen Objektivationen, zuerst der wissenschaftlichen Erkenntnis, bezogen wird.“ (17 f.).

⁴⁹ Man darf nicht vergessen, dass es Kants kritische Philosophie in ihrer dialektischen Kritik auch um die Grenzen der theoretischen Erkenntnis ging, die ihrerseits Platz schaffen, um praktisches Tun und die Hoffnung auf ein vernunftbestimmtes Leben im „Reich der Zwecke“ zu ermöglichen. Nur so ist das berühmte Diktum zu verstehen: „Ich musste daher das *Wissen* aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ (KrV, B XXX).

Gänzlich unfair ist in diesem Zusammenhang auch die häufige Lesart der Transzendentalphilosophie von Seiten vieler Kritiker des Neukantianismus, denen zufolge die Philosophie im Neukantianismus zur „Dienstmagd der Wissenschaften“ degradiert wurde. Die Philosophie dient zwar auch der Wissenschaft, und sogar als erstes, aber natürlich nicht nur: es geht um eine Aufklärung des gesamten Lebens der Menschheit in einer Kultur. Wenn Cassirer in der Einleitung zum ersten Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen* von der Transformation der Vernunftkritik in die Kritik der Kultur spricht, so verkündet er keine neue Kantinterpretation, sondern greift nur einen klassischen Marburger Topos auf, der sich sowohl bei Cohen wie bei Natorp bereits findet.⁵⁰ Was also philosophisch grundgelegt werden sollte, war *idealerweise* das Ganze des Kulturlebens, welches zwar diverse Formen und Symbole hervorbringt, aber letztlich in jeder Form einheitlich aus dem Urrund des Lebens quillt. Diesen Zusammenhang, diese Einheit zu betonen – subjektiven wie objektiven Geist –: darum ging es Natorp letztlich. Wenn Natorp auch anfangs unklar, so klärt sich doch für ihn zunehmend die Einsicht in die Einheitsmethode der Philosophie, die in seinem gebetsmühlenartig wiederholten Diktum, das *faktum* sei ein *fieri*, zum Ausdruck kommt.⁵¹ Hiermit ist einerseits eine subtile Kritik an Cohen formuliert, sofern bei Cohen dieses schöpferische Leben selbst weitgehend unthematisiert bleibt; andererseits kommt damit deutlich der Einheitsgedanke – Faktum und *fieri* sind in Wahrheit Momente einer Tendenz – zum Ausdruck. Trotz des Versuches einer Psychologie ging es Natorp in Wahrheit letztlich um die Herausarbeitung des genannten Einheitsgedankens, den er später ansatzweise in seiner „Allgemeinen Logik“ grundlegen und in Ansätzen in der *Philosophischen Systematik* ausführen wird. Der *fieri*-Gedanke ist bereits in der *Einleitung in die Psychologie*⁵² angelegt, kommt aber Natorp erst später zu wirklichem Bewusstsein. In seiner Programmschrift *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme* sowie in *Allgemeine Psychologie* von 1912 ist dieser Gedanke voll ausgeführt und fungiert nun auch als Kritik an Husserl. Wie stellt sich nun, angesichts der Betonung dieses „*fieri*“, diese Kritik dar?

Was zunächst Husserls Kritik an der unkritischen Voraussetzung des Faktums der Welt im Neukantianismus betrifft, so ist dies angesichts von Natorps Betonung des dynamischen Charakters des Faktums besonders unfair. Als *fieri* ist es gerade keine Voraussetzung, sondern als dynamisches Prinzip ausdrückli-

⁵⁰ Vgl. hier *die* Programmschrift der Marburger Schule, Natorps Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus. Göttingen 3. verb. Aufl. 1921. Hier Kap. 1, „Philosophie“. Insbes. 2 ff.

⁵¹ Z.B. Kant und die Marburger Schule. A.a.O. 200.

⁵² Vgl. Einleitung in die Psychologie. A.a.O. 90 f. Vgl. was Natorp hier bereits zum *genetischen* Charakter der Psychologie sagt!

ches Thema der Psychologie. Das Faktum ist nicht vorausgesetzt, es ist gerade ständiges dynamisches Thema *als* das *fieri*, als gestaltende, welt schöpferische Kraft des konkreten Lebens. Natorp selbst hat den *fieri*-Charakter des gestaltenden Lebens gerade gegen Husserl stets ins Spiel gebracht. Das steckt hinter Natorps Kritik an Husserls Phänomenologie als „statischer Platonismus“ in seiner Rezension der *Ideen* von 1918. Diese Kritik betrifft Husserls Programm der in *Ideen* I vorgestellten eidetischen Bewusstseinswissenschaft, die Husserl später als „statische“ Phänomenologie bezeichnet. Husserl selbst korrigiert sich hier bekanntlich selbstkritisch im Nachwort zu den *Ideen* (1930). In den *Ideen* zwar betont er den dynamischen Charakter des Bewusstseins; das Bewusstsein ist ein *Bewusstseinsstrom*. Gleichzeitig ist Phänomenologie, als Wissenschaft von diesem Strom, Wesenswissenschaft. Philosophie, wie er mit Natorp ganz übereinstimmt, muss „streng“ sein. Wesenswissenschaft aber „arretiert“ *eo ipso* ursprünglich dynamische Strukturen. Aus Natorps Sicht wird also Husserls richtige Einsicht in den dynamischen Charakter des Bewusstseins durch seine eigene Forderung einer statischen Wesenswissenschaft dieses Bewusstseins sogleich wieder zunichte gemacht. Eine statische Wesenswissenschaft kann dem dynamischen Charakter des Bewusstseins niemals gerecht werden. Statt „regionalen Ontologien“ wären vielmehr, wie Natorp schreibt, „logische *Genealogien* zu fordern“.⁵³ Nur so kann man den wissenschaftlichen Status der Philosophie bei Betonung des dynamischen Charakters ihres Untersuchungsgebiets beibehalten. Regionale Ontologien sind statisch, sofern ihr Zustandekommen *durch* genealogisch zu rekonstruierende Aktverhältnisse unthematisiert bleibt. Wie bereits von Kern hervorgehoben wurde,⁵⁴ ist Natorps Insistenz in dieser Hinsicht mit großer Wahrscheinlichkeit das Hauptmotiv für Husserl gewesen, die statische Akt in eine genetische Phänomenologie passiver und aktiver Genesen zu transformieren.⁵⁵ Genetische Phänomenologie leistet genau dies: logische Genealogien. Akte sind nicht nur strömend hinsichtlich der Beziehung zwischen Aktvollzug und -inhalt – „vertikal“ also –, sondern strömend in „horizontaler“ Richtung, also im Sinne einer aufeinander aufbauenden Stufenfolge von primitiveren zu komplexeren Akttypen. Freilich ändert sich der Charakter der Wesenswissenschaft selbst mit der Modifikation des *Themas* der Phänomenologie selbst mit.

⁵³ Husserls ‚Ideen zu einer reinen Phänomenologie‘. In: Hermann Noack (Hrsg.): Husserl. Darmstadt 1973. 36-60. 44.

⁵⁴ Kern: Husserl und Kant. A.a.O. 366 ff.

⁵⁵ Die Formulierung „logische Genealogien“ ist womöglich auch das Motiv für Landgrebes Untertitel unter das von ihm redigierte *Erfahrung und Urteil*, „Untersuchungen zur Genealogie der Logik“. Zu Natorps Einfluss auf Husserl und Husserls Entwicklung der genetischen Phänomenologie, vgl. Donn Welton: *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Bloomington/Indianapolis 2000. Vgl. Kap. 9. Insbes. 230 ff.

Eine Wesenswissenschaft von der transzendentalen Subjektivität hat es dementsprechend mit „Gesetzen der Genesis“ zu tun, wie etwa den Gesetzen der Motivation und Assoziation.⁵⁶ Die meisten Darstellungen aber der genetischen Phänomenologie stellen Husserls Umdenken in dieser Hinsicht allerdings so dar, dass dieser genetische Aspekt in der ersten Phase der transzendentalen Phänomenologie zwar fehlte, aber später nachgetragen wurde, womit der Natorpschen Kritik entsprochen und sie damit abgegolten sei. Natorps Einfluss endet dieser Lesart zufolge dort, wo Husserl die statische um eine genetische Methode erweitert. Natorps Kritik geht in Wahrheit jedoch weiter.

Natorps Punkt ist ja nicht derjenige, dass es einen „genetischen Platonismus“ im Rahmen der eidetischen Phänomenologie nicht geben könnte, sondern dass er, wenn man ihn richtig versteht, Konsequenzen hat, die Husserls Projekt ernsthaft in Frage stellen oder zumindest bedeutend modifizieren. Der Natorpsche Einwand ist also nicht, dass eine Wesenswissenschaft nicht als genetische durchführbar wäre; vielmehr, dass ein solches Unternehmen Konsequenzen für das transzendente Projekt selbst hat. Der Ansatzpunkt von Natorps Kritik betrifft nun umgekehrt eine Voraussetzung, die für Husserl aus dem Paradigma der Intuition folgt. Die Forderung der interesselosen Anschauung als Haltung des Philosophen „macht“ nach dem Bruch mit der natürlichen Einstellung die Seinssetzungen derselben nicht „mit“ und ist damit im Ganzen in der Position einer „*splendid isolation*“. Husserl nimmt Natorp zufolge hier eine unzulässige Trennung vor, die nichts weniger als die transzendente Reduktion ermöglicht. Der radikale Bruch durch die transzendental-phänomenologische Reduktion bringt im Ich selbst eine Ichspaltung hervor, genauer zwischen natürlichem und phänomenologisch-reflektierendem Ich. Natorps kritisiert die Trennung von Akten der natürlichen Einstellung von denen des Phänomenologen, der sich durch Reduktion der natürlichen Einstellung enthebt: Wenn alles Bewusstsein intentional verfasst ist, so muss dies auch für die Anschauung gelten. Sie ist ein Akt, und als Akt tut sie das, was auch alle andere Akte tun: Sie konstituiert. In Natorps Worten: Alles menschliche Tun ist ein *fieri*, also auch die Anschauung selbst, in ihrem dynamischen Charakter, ist ein „Schaffen“. Zu glauben, man könnte sich dem Tun und Treiben der natürlichen Einstellung durch Anschauung – also durch das „Tun“ des „unbeteiligten Zuschauers“ – entziehen, ist illusorisch. Also auch Anschauen ist „Bestimmen“ und ist somit Teil der „ursprünglichen Kontinuität des Denkens“, und letztlich nicht nur des Denkens, sondern des schöpferischen Lebens im Ganzen. Wie Natorp mit Bezug auf Husserls transzendente Wende sagt: „Deswegen und eben in diesem

⁵⁶ Vgl. hierzu den dichten, programmatischen Text über „Statische und Genetische Phänomenologie“, Hua XI, 336-345.

Sinne ist alles Bestimmtheit, welches der allein zulässige Sinne des Gegebenseins ist, nur zu denken als Ergebnis und Ausdruck eines *Aktes des Bestimmens*. Der ‚Akt‘ des Gebens darf – und kann – schließlich nichts anderes besagen als: die Begründung der erst isolierten Einzelsetzung des Denkens *von* der Kontinuität des Denkens *aus* und *kraft* ihrer.“⁵⁷ Natorp betont hier also die grundsätzliche Einheit und Kontinuität von Anschauen und Denken, von Kontemplation und „bestimmender“ Aktion. Alle Akte sind, in Natorps Sprache, „objektivierend“, auch die Denk- und Anschauungsakte des Philosophen. Anschauung als solche ist nicht das Problem, sondern die Meinung, man könne sie zur Grundmethode der Philosophie erwählen als Weise, wie man dem Tun und Treiben der natürlichen Einstellung von einer unbeteiligten Warte aus zusehen könnte.⁵⁸

Dies hat natürlich Konsequenzen für Husserls Voraussetzung, die die transzendente Einstellung ermöglicht, nämlich die des unbeteiligten Zuschauers, der erst mit dem Bruch mit der natürlichen Einstellung auftritt. Für Husserl ergibt der Bruch mit der natürlichen Einstellung eine neue Einstellung, die eben „nicht mitmacht“, nicht Teil der Weltkonstitution ist. Genau dies ist aber laut Natorp unmöglich, weil alle Akte, auch die des Zuschauers, konstituierende Leistungen sind. Husserls transzendente Wende etabliert also eine Parallelwelt zur bereits konstituierten Welt und Husserl verfällt damit in einen unplausiblen metaphysischen Dualismus zwischen objektivem und subjektivem Sein oder, wie Fink später sagt, vorkonstituiertem und konstituiertem „Sein“.⁵⁹ Es kann keine transzendente Welt *neben* der natürlichen geben, und ferner ist der Übergang vom konstituierenden transzendentalen Sein zum konstituierten weltlichen Sein ebenso unklar. Was Natorp das „Werden zum Sein“ bezeichnet, bleibt bei Husserl ungeklärt, wenn man auf der strengen Trennung beider „Sphären“ besteht. Durch die problematische Annahme, man könnte eine Sphäre des reinen Bewusstseins erlangen als ein eigenes, in sich abgekapseltes „Reich“ durch einen Bruch mit der natürlichen Einstellung, bringt sich Husserl also in Wahrheit in einen philosophisch prekären Dualismus. Wohlgermerkt bezweifelt Natorp nicht die eigentlichen *deskriptiven* Ergebnisse, die Husserls Phänomenologie zutage fördert – das alles ist Psychologie und für die Fortschreibung dieser Disziplin natürlich hochrelevant –; vielmehr kritisiert er die „meta-

⁵⁷ Beide Zitate: Husserls ‚Ideen‘. A.a.O. 42.

⁵⁸ Zu Natorps Kritik an Husserls Anschauungsbegriff vgl. den interessanten Beitrag von Karl-Heinz Lembeck (Begründungsphilosophische Perspektiven: Husserl und Natorp über Anschauung. In: Phänomenologische Forschungen (2003). 97-108), wobei Lembeck einerseits Husserl gegenüber einer unfairen Kritik am Anschauungsbegriff als „Ausdruck eines mysteriösen Vermögens begnadeter Intuitionisten“ (ebd. 108) verteidigt, andererseits eine mögliche Annäherung von Natorps neukantianischem Erfahrungsbegriff (ausgehend von Cohens Hypothesis-Gedanke) und Husserls Anschauungsparadigma suggeriert.

⁵⁹ Vgl. Hua-Dok. II/1, § 11, 110 ff.

physischen“ Voraussetzungen von Husserls Projekt, die sich durch die Idee dieses Bruches ergeben. Diese problematischen Voraussetzungen konfliktieren mit dem eigentlichen deskriptiven Ertrag Husserls, *gerade* wenn bei ihm selbst deutlich wird, dass die durch das transzendente Leben geleistete Weltkonstitution einen *genetischen* Charakter hat. D.h., während die statische Analyse suggeriert, man könne eine reine Beschreibung des intentional verfassten Bewusstseins geben, nachdem man mit der natürlichen Einstellung gebrochen hat, ist es doch in Wahrheit so, dass die Konstitution der Welt eine ständige Genesis, ein ständiges „Werden zum Sein“ ist, dass intentionale Akte stets in der Welt „terminieren“. Der schroffe Unterschied zwischen natürlichem und transzendentelem „Sein“ löst sich somit auf.

All das verbirgt sich hinter der Formel „das *faktum* ist ein *fieri*“, das man in Husserlsche Sprache übersetzen kann: „Alles Sein ist dynamisches, sich im Bewusstsein konstituierendes Sein“, und wenn dies zutrifft, dann kann es ein von der natürlichen Einstellung und ihren Ausformungen in Kultur, Wissenschaft, Religion etc. *getrenntes Seinsgebiet nicht geben*. Das absolute Bewusstsein, das Husserl durch die Reduktion entdeckt, ist in Wahrheit gar nicht absolut, d.h. getrennt von der Welt, die es konstituiert. Es gibt nur eine Welt, und dementsprechend kann es nur eine kontinuierliche Bestimmung sein, die die Welt konstruiert (oder konstuiert, wobei die Wortwahl hier gleichgültig ist). Es mag zwar verschiedene Richtungen der Bestimmung geben, aber sie sind alles Elemente der einen einheitlichen Kontinuität. Obwohl Natorp in der hier zitierten Rezension den Eindruck von Konzilianz macht, kommen diese Kritik sowie seine eigene Position doch klar zum Ausdruck: „In der Tat bleibt nichts übrig als der Unterschied der Betrachtungsrichtung; die Richtung der *Vereinheitlichung (Identifikation)*, zugleich *Herauslösung* aus der unendlichen Konkretion *durchgängiger Wechselbeziehungen*, die das Vollerlebnis unterscheidet, auf der einen – der *Vermannigfaltigung* und zugleich *Wiedereinfügung* in die volle Konkretion des Erlebten auf der anderen Seite: einen anderen Unterschied habe ich nicht gefunden und hat auch Husserl, soviel ich erkennen kann, nicht aufgezeigt.“⁶⁰ Daher ist das Absolute für Natorp nicht das Bewusstsein oder irgendeine andere „Entität“, sondern die *Methode selbst*, das *fieri*, das letztlich vom *faktum* nur konzeptuell getrennt werden kann. Das *fieri* ist das Leben selbst, das sich nicht anders als „objektivieren“ kann. Der Unterschied von *fieri* und Faktum ist also methodologischer, nicht *ontologischer* Natur. Husserl erliegt also einem Selbstmissverständnis, sofern er zwischen beiden Dimensionen nicht klar unterscheidet. Und selbst, wenn Husserl sich für die methodologische Lesart entscheiden sollte, wird das Problem damit nicht gelöst: Was aus der methodologischen Unter-

⁶⁰ Husserls ‚Ideen‘. A.a.O. 58.

scheidung von transzendentalen Leben und Welt resultiert, ist das prekäre Problem der Parallelität von Psychischem und Transzendentalem, die nur durch den Einstellungswechsel unterschieden sein sollen, womit sich wiederum die Frage nach dem Sinn der Betonung des *transzendentalen* Charakters des Bewusstseinslebens stellt. Ganz so hat es Natorp, der Husserls Spätwerk natürlich nicht mehr rezipieren konnte, zwar nicht gesagt, aber in der Tendenz antizipiert.

Natorps eigene Entwicklung geht dahin, wie bereits gesagt, den Unterschied zwischen „subjektiver“ und „objektiver“ Methode, sowie schließlich zwischen Methode und Sein, ganz aufzugeben. Diese späte Entwicklung, die ihre eigene Untersuchung fordern würde, kann hier nicht Thema sein.⁶¹ Dennoch sei vorausdeutend gesagt, dass Husserls späte Reflexionen nicht nur in eine ähnliche Richtung wie Natorp gehen, sondern mit Natorp im Wesentlichen konvergieren. Husserls späte Theorie der „Verweltlichung“ der transzendentalen Subjektivität, die er ab etwa 1926 entwickelt, ist absolut in einer Reihe mit Natorps spekulativ-mystischer Spätphilosophie, die auf eine ursprüngliche Einheit von Leben und Welt hindenkt. Gegenüber Fink betont Husserl, dass es keine primäre und sodann sekundäre Verweltlichung des Transzendentalen, durch den Phänomenologen, geben kann, sondern Verweltlichung ist ein kontinuierlicher Prozess, sei es anschaulicher, wissenschaftlicher oder phänomenologischer intentionaler Akte. Die Konsequenz, die daraus zu ziehen gewesen wäre, nämlich die strikte Unterscheidung von transzendental und natürlich im Ganzen aufzugeben, hat Husserl indessen nur ansatzweise gezogen. Obwohl er die Verweltlichung des Transzendentalen thematisiert, besteht er bis zum Ende auf dem absoluten Charakter des transzendentalen Bewusstseins. Husserl hat also die richtige Intuition gehabt, war aber nicht bereit, seine grundsätzlichen Paradigmen zu hinterfragen.

*4. „Große Vorahnungen“: Natorps Methode als Artikulation
der Kontinuität von Leben, Wissenschaft und Philosophie
und Husserls Theorie der Verweltlichung⁶²*

War es die „Konkurrenz“ der Husserlschen Phänomenologie, die, neben der systematischen Erweiterung seiner „Universalmethode“, Natorp veranlasste, seine

⁶¹ Vgl. hierzu die einschlägige Studie von Christoph von Wolzogen: *Die Autonome Relation. Zum Problem der Beziehung im Spätwerk Paul Natorps. Ein Beitrag zur Geschichte der Theorien der Relation.* Würzburg/Amsterdam 1984.

⁶² Die Formulierung „große Vorahnung“ verwendet Husserl in einem Manuskript von 1926 in Bezug auf Natorps Entwurf einer „universalen Bewusstseinsbetrachtung“ (Hua XXXIV, 4).

Psychologie stillschweigend aufzugeben? Dies ist nicht zu entscheiden; jedoch hatte eine Phänomenologie als Bewusstseinswissenschaft für Natorp systematische Grenzen. Wie Holzhey schreibt: „Ebensowenig wie die philosophische Psychologie [Natorps] die grundlegende philosophische Disziplin ist, kann in Natorps Augen auch eine transzendente Phänomenologie Fundamentalphilosophie sein.“⁶³ Was die Fundamentaldisziplin betraf, was Natorps eigentliches Anliegen war, war Natorp selbst zu Neuem unterwegs, was eine konsequente Weiterentwicklung seines Einheitsgedankens ist, der in der Formel „*faktum = fieri*“ zu prägnantem Ausdruck kommt. Es ist hier kein bloßer „Methodenfanatismus“, der Natorp antreibt, wie Gadamer meinte,⁶⁴ sondern sein letztlich soziales, ja *politisches* Verständnis der transzendentalen Philosophie: die Einsicht, dass die Welt etwas ist, was vom Menschen in kulturellen Zusammenhängen gestaltet wird. Gestaltung, Formung: das ist das Gesetz der Welt, und die Methode der Philosophie arbeitet die Gesetzmäßigkeit der verschiedenen Formen der Gestaltung heraus und stellt sich damit als Teil des Kulturschaffens selbst, ihr dienend, in die Kultur hinein. Also ist die Methode das Absolute, aber das bedeutet nicht, dass Methode im Gegensatz oder in Opposition stünde zu Leben oder Wissenschaft, sondern alle menschlichen Aktivitäten sind Ausdrücke eines ursprünglichen Schaffens. Alles Schaffen schafft *Kultur*. Es ist die Aufgabe der transzendentalen Methode, „die Aufgabe der Philosophie streng auf das Faktum, vielmehr [!] das ewige Fieri des Kulturschaffens“⁶⁵ zu beziehen. Gegenüber Husserl, der sich von den Seinssetzungen des natürlichen Lebens desengagieren, „entwurzeln“ möchte, um es so erst zu verstehen, muss der Philosoph in Natorps Sinne eine „Flucht nach vorn“, in die Welt, machen. „Denn Philosophie vermöchte nicht zu atmen in dem ‚luftleeren Raume‘ des reinen Gedankens, in dem der bloße Verstand auf den Flügeln der Ideen sich emporschwingen möchte [...]; sie sucht das ‚fruchtbare Bathos‘ [...] der Erfahrung im weiten Sinne des Wortes, d.h. sie strebt sich fest einzuwurzeln in die gesamte schaffende Arbeit der Kultur: im theoretisch wissenschaftlichen ‚Buchstabieren der Erscheinungen‘; im praktischen Gestalten sozialer Ordnungen und eines menschenwürdigen Lebens innerhalb dieser auch für die Individuen; im künstlerischen Bilden, ästhetischer Lebensgestaltung; im innerlichsten Gestalten selbst des religiösen Lebens.“⁶⁶

Dieses Zitat ist ein emphatischer Ausdruck des Marburger Neukantianismus: Erst auf durch Rückbesinnung auf die Gesamtheit der menschlichen Kulturleistung vermag die Philosophie das ursprüngliche Leben zurückzugewinnen, aus

⁶³ „Zu den Sachen selbst!“ A.a.O. 18.

⁶⁴ Vgl. Die philosophische Bedeutung. A.a.O. XIII.

⁶⁵ Kant und die Marburger Schule. A.a.O. 211.

⁶⁶ Ebd. 197.

dem diese Sinnregionen menschlichen Lebens hervorgewachsen sind. Das „fruchtbare Bathos“, das auch Husserl für seine Philosophie in Anspruch nimmt,⁶⁷ ist freilich das konkrete Leben der Menschen, aber um dieses im Vollsinne zu erhalten, kann man es nicht trennen von dem, was es „leistet“. Erst die Einheit von Schaffen und Geschaffenem kann die Forderung nach Rückgewinnung dieses „fruchtbaren Bathos“ einlösen. Deshalb muss im Sinne der Konkretion des Lebens gerade die Kontinuität desselben mit den Kulturgestaltungen aufgezeigt werden. Diese Kontinuität betrifft die Einheit von Leben, Wissenschaft und Philosophie selbst, in Natorps hochgemuten Worten: „[D]as *Leben* des Menschen auf Erden [kann nicht anders] zu seinem Heil und zu seiner inneren Wahrheit [...] gelangen, als wenn es ganz mit Philosophie durchtränkt wird und eben damit Philosophie sich ganz in Leben wandelt. [...] Philosophie will allerdings Wissenschaft sein, nicht aber eine besondere eines besonderen Gegenstandes; vielmehr eben, was alle Sonderungen der vielen Wissenschaften gegenüber die Einheit der Wissenschaft ausmacht und begründet, das ist ihre eigentümliche Frage und Aufgabe. Hieraus ergibt sich nun die Forderung einer sehr engen *Einheit von Philosophie und Wissenschaft*, einer Einheit durch Wechselbeziehung.“⁶⁸ Erst in dieser engen Verklammerung von konkretem Leben, Wissenschaft und Philosophie kann dem ursprünglichsten Sinn von Idealismus entsprochen werden, dessen elementarste Forderung ist, das Leben nach der Idee, nach dem Geist zu gestalten. Das Leben wird „vergeistigt“, und das Denken, das in der Philosophie zu höchstem Ausdruck kommt, wird an das Leben zurückgebunden, indem es seine Kontinuität und Herkunft aus diesem reflektiert.

Fakta des Lebens, Kulturtatsachen, sind also nicht zu verstehen von einem kontemplativen Standpunkt außerhalb, sondern nur, wenn man, im wörtlichen Sinne, „mitmacht“, am Kulturbetrieb teilhat, wie Natorp selbst am eigenen Leib demonstriert hat in seinem öffentlichen Auftreten in politischen, pädagogischen und überhaupt zeitgeschichtlichen Debatten.⁶⁹ Durch dieses „Engagement“ ist auch Natorps Begriff von Idealismus motiviert. Dass es für uns keine Realität außer unseren Gedanken geben kann, ist für Natorp keine theoretische Fragestellung, sondern gerade sein Verständnis der *Aufgabe* des Idealismus: Idealismus heißt, der Idee zur Wirklichkeit zu verhelfen, d.h. zu zeigen, dass und wie das konkrete, dynamische Lebensprinzip zum Sein kommt: „Der echte Idealismus ist mitnichten der des eleatischen ‚Seins‘, [...] sondern der der ‚Bewegung‘, des ‚Wandels‘ der Begriffe nach Platons ‚Sophist‘, der ‚Begrenzung des Unbegrenz-

⁶⁷ Hua V, 155 ff. (vom „Nachwort zu meinen Ideen“ von 1930).

⁶⁸ Philosophie. A.a.O. 2 f.

⁶⁹ Vgl. oben, Fußnote 4.

ten‘, des ewigen ‚Werdens zum Sein‘ nach dem ‚Philebus‘.⁷⁰ Konkret heißt dies eben, dass der Idealismus eine gesellschaftliche Rolle annimmt, ein *Sozial-Idealismus* wird. „Als Kulturphilosophie aber wird uns der transzendente Idealismus zur *Lebensmacht*.“⁷¹ Bereits bei Natorp wird also die Kritik der Vernunft zur Kritik der Kultur umgedeutet. Kultur als neukantianischer Begriff für die menschliche Lebenswelt ist den Ideen zu unterstellen, die in ihr zum Ausdruck kommen sollen. „Transzendentaler Idealismus wird Lebensmacht“ ist die Formel, in der Natorps Einheitsgedanke der Methode zum Ausdruck kommt. Leben und System konvergieren, und ihr Einheitspunkt liegt im Unendlichen, ist nur im endlosen *fieri* selbst zu realisieren, ist aber im Sinne einer kantischen Idee stets der Menschheit als Aufgabe gestellt. Wie Stolzenberg feststellt, ist in Natorps letzter Vision „die für Natorps Philosophieren bisher grundlegende *Differenz* zwischen einer subjektiv und einer objektiv zu nennenden Begründung von Erkenntnis nun *aufgehoben*“,⁷² und wie man weiter sagen könnte, ist ebenso die Differenz zwischen Denken und Tun selbst aufgehoben. Was bleibt, ist die „autonome Relation“ selbst, die dem Unendlichen zugeeignet ist.

Wie sieht nun Husserls letzte Vision aus? Die von Natorp übernommene, oder von ihm zumindest angeregte Einsicht in den dynamischen Prozess der Weltkonstitution, wie sie die genetische Blickwendung bietet, lässt, wie gezeigt, die schroffe Trennung zwischen transzendentelem Leben und der Welt fragwürdig erscheinen. Im Sinne des transzendentalen Idealismus Husserls ist zwischen konstituierendem Leben und konstituiertem Sein nicht zu trennen, da sich transzendentes Leben stets „in die Welt zurücklegt“, sie konstituierend. Konstituierendes Leben und konstituierte Welt sind lediglich die beiden Endpunkte eines dynamischen Prozesses. Der Begriff hierfür ist „Verweltlichung des Transzendentalen“: „So ist eben die letztlich wahre, die transzendente Weltkonstitution, in welcher alles konstituierte menschliche, alles psychophysisch reale Sein und alles menschliche Leisten und alle Leistung sich so einordnet [...], dass in dem Strömen dieses weltkonstituierenden Seins und Lebens jedwedes Subjektive sich psychologisiert, als seelisch apperzipiert werden muss und so sich verweltlicht. Aber diese transzendente Weltkonstitution ist die des natürlichen Daseins und Lebens der transzendentalen Subjektivität, dessen Eigenheit es ist, dass darin alles und jedes thematisch verweltlicht bewusst ist und so die Subjektivität nur als weltliche.“⁷³

Im Sinne der durch die Reduktion erlangten transzendentalen Immanenz gibt es dann kein „Außen“, kein außerhalb dieser Relation existierendes Sein an sich;

⁷⁰ Kant und die Marburger Schule. A.a.O. 199.

⁷¹ Ebd. 219.

⁷² Ursprung. A.a.O. 240.

⁷³ Hua XXXIV, 399 (von 1932).

„Ichleben“ und Welt sind Momente *einer* Struktur. Wie Husserl prägnant in einem späten Manuskript schreibt: „Dieses Ichsein und Ichleben, in dem und durch dessen besondere Leistung und Leistungsstruktur ‚Welt‘ als für mich 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 Leistung Seinssinn empfangend nichts von ihm, dem absoluten Ich und Ichleben, 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.“⁷⁴

Das hat Konsequenzen sowohl für die natürliche Einstellung wie für die des Philosophen. Die natürliche Einstellung wird nun gefasst als lediglich ein „Modus der transzendentalen Subjektivität“,⁷⁵ die Husserl auch als Monade fasst, die im Modus der natürlichen, wie der transzendentalen Einstellung leben kann. Die Naivität, die die natürliche Einstellung auszeichnet, besteht lediglich darin, nicht die weltkonstituierenden Leistungen des eigenen Seins zu kennen, also gewissermaßen sich von dem lebenskonstituierenden Ursprung des eigenen Seins durch „Scheuklappen“ abzuwenden. Das transzendente Leben ist im ständigen Prozess der „Verweltlichung“, und das Leben in der natürlichen Einstellung ist lediglich der Kristallisationspunkt dieses einheitlichen Prozesses, in dem sich das transzendente Leben selbst wiederum in Anonymität hüllt.⁷⁶ Die regressive Tendenz in die Tiefen des transzendentalen Lebens in genetischer Analyse ist in Wahrheit der Gegenzug der *progressiven* Richtung, in der sich das transzendente Leben in die Welt „hineinlegt“, sich in ihr ausströmt, einer Welt, die sie selbst konstituiert. Für die Akte des Philosophen heißt das, dass auch er nicht anders als an der Konstitution teilhaben kann. Phänomenologie treiben ist nichts als eine „Fortkonstitution der Welt“⁷⁷ zunächst in der natürlichen Einstellung, sodann in Wissenschaft und schließlich in der transzendentalen Phänomenologie selbst. Der Sinn der Welt selbst liegt in der vollen Ausgestaltung der transzendentalen Phänomenologie, eine Aufgabe, die bekanntlich im Unendlichen liegt. Was in dieser Wissenschaft vom Transzendentalen aufgezeigt werden soll, ist, wie alles Seiendes seinen Ursprung in der leistenden Subjektivität, in ihrer Konkretion hat. Weltlich Seiendes ohne seinen Ursprung im Transzendentalen zu betrachten, wäre „abstrakt“ und ohne Leben. Nur diese Rückbindung an

⁷⁴ Zitiert bei Luft: „Phänomenologie“. A.a.O. 299.

⁷⁵ Hua XXXIV, 148.

⁷⁶ Vgl. Hua XXXIV, 399: „Oder auch das ist das Eigentümliche der transzendentalen Subjektivität als natürlich-menschliches und weltliches Dasein konstituierende, dass sie für sich selbst in diesem Stand notwendig verborgen, dass sie anonym ist.“

⁷⁷ Hua-Dok. II/1, 213.

das transzendente Leben kann die *wahre* Konkretion dieses Lebens zum Ausdruck bringen, weil sie ohne philosophische Aufweisung anonym bleibt. Die letzte Konkretion dieses Lebens ist für Husserl die lebendige Gegenwart, als vorichliches Leben selbst, aus dem der Lebenspuls strömt, aus dem die Welt ihren letzten Sinn erhält. Das Ziel ist eine „Synthesis von transzendentaler und natürlicher Weltbetrachtung, und ihr Vollzug ist eben ‚transzendentaler Idealismus‘“.⁷⁸ Die Welt, „als Welt, die von der Menschheit her ihr Antlitz hat“,⁷⁹ ist eben damit erst richtig verstanden, wenn sie als Leistungsgebilde transzendentalen Lebens aufgefasst und verstanden ist.

So ergibt sich also letztlich im Vergleich eine erstaunliche Konvergenz beider philosophischen Projekte. Ob nun „Einheit“ oder „Synthesis“ genannt, geht es beiden darum, falsche Dualismen aufzulösen und objektivierte Kulturleistungen ins Konkrete ihres schöpferischen Lebens zu integrieren. Um zusammen zu fassen: Natorps Einheitsmethode hatte den entschiedenen Sinn, das konkrete Leben, das *fieri*, zurückzugewinnen, bzw. zu zeigen, wie dieses *fieri* in allem *faktum* tätig ist. Die volle Realisierung des Faktums rückt damit in den Rang einer unendlichen Idee, das tätige Leben dieses *fieri* nimmt damit konsequenterweise eine religiöse Dimension an, sofern es als nie realisiertes den Zugang zum Ewigen eröffnet.⁸⁰ Natorps letzte Vision ist damit ausgesprochen mystisch.⁸¹ Bei Husserl geht es ebenso letztlich um die volle Realisierung der transzendentalen Wissenschaft als umfassender Aufklärung des Lebens selbst, vorgezeichnet als Aufgabe, welche ebenso im Unendlichen liegt. Husserl versucht gerade dieses konkrete Leben durch Rekonstruktion der passiven Genesen zu beschreiben, wobei die phänomenologische Beschreibung selbst eine unendliche Aufgabe ist und seinerseits ebenfalls einen Zugang zum „Göttlichen“ eröffnet. Im „absoluten Leben“ „wirkt als das allein endgültig Wirksame und in allem Wirken Wirkende der ‚Ewige‘, die Gottheit, gegen die alles ihm eingeborene Egoistische hinlebt. Jedes Einzel-Ich ein Strahl der Gottheit [...]“.⁸² Das Programm ist auch hier, zu zeigen, wie letztlich eine Welt im Vollsinn, als Kultur mit ihren mannigfaltigen Ausgestaltungen, für ein Subjekt zustande kommt. Das Ziel Husserls war also letztlich durchaus das gleiche wie bei Natorp, und es ist aus dieser Sicht verständlich, warum Husserl bei den Neukantianern stets kritisierte, sie hätten „zu hoch angesetzt“, sofern dies mehr als spekulative Deklaration sein soll, sondern „von der Pike auf“, anfangend bei der ersten Stufe des Bewusstseinslebens, der Passivität, durchgeführt werden muss. Bei beiden wird das Sein, das Faktum, an

⁷⁸ Hua XXXIV, 16 f.

⁷⁹ Hua XXXIV, 255. Vgl. auch ebd. 313.

⁸⁰ Vgl. Philosophische Systematik. A.a.O. 7.

⁸¹ Vgl. Philosophische Systematik. A.a.O. 408.

⁸² Hua XXXIV, 27.

das Urkonkrete, das Leben, zurückgebunden. Das Ergebnis wäre also, abgesehen von der verblüffenden Konvergenz der letzten Visionen, dass die wesentlichen Aufgabenstellungen der Husserlschen Phänomenologie – die Rückgewinnung des Lebens durch Reduktion auf das ursprüngliche Bewusstsein, die Betonung des dynamischen Charakters des Bewusstseins durch eine genetische Analyse, sowie die Realisierung der Aufgabe der Phänomenologie als im Unendlichen liegend – bei Natorp auf seine Weise im Rahmen seines Ansatzes bereits vorgebildet waren.

Beide Philosophen haben damit auf ihre Weise, die bei allen Differenzen auch in der Durchführung gravierende Unterschiede aufweist, die radikalsten Konsequenzen aus dem transzendentalen Idealismus als „Lebensmacht“ gezogen und damit eine „Übereinstimmung in den Hauptpunkten“ erreicht, die trotz unterschiedlicher „Arbeitsweisen“ die angedeuteten Differenzen letztlich doch relativieren. Beide artikulieren hierbei ein Verständnis von Philosophie, was weder als exklusiv kantisch oder phänomenologisch bezeichnet werden kann, sondern sich der „Urstiftungsidee“ der europäischen Philosophie, als theoretischer Wissenschaft *wie* als praktischer „Lebensmacht“, verpflichtet weiß. Natorp und Husserl haben damit ein Niveau erreicht, das von denjenigen, die sich später anschickten, das konkrete Leben, die „Existenz“, wiederzugewinnen, bei weitem unterboten wurde, sofern letztere glaubten, dies unter Geringachtung der „transzendentalen“ Fragestellung – der Philosophie als Wissenschaft, mit anderen Worten – tun zu können, die für Natorp und Husserl stets leitend war. Die Frage nach der konkreten Existenz von derjenigen der Philosophie als Wissenschaft *von* dieser Konkretion abzukoppeln würde sowohl für Natorp wie für Husserl zu größten Missverständnissen und Problemen führen, in denen sowohl Individualität von Leben als auch Universalität von Wissenschaft, deren Verhältnis nur von einem Dritten, der Philosophie, reflektiert werden kann, beidermaßen verloren gehen würden.⁸³

⁸³ Ich danke den Herausgebern der *Phänomenologischen Forschungen*, v.a. K.-H. Lembeck, sowie einem ungenannten Leser für hilfreiche Kommentare zur Druckfassung dieses Textes. Die ursprüngliche Version dieses Aufsatzes geht auf ein Vortragsmanuskript zurück, welches auf der Tagung „Neukantianismus im Diskurs“ im Herbst 2004 in Marburg vorgetragen wurde. Ich danke den Teilnehmern der Diskussion – hier insbesondere M. Ferrari, E.W. Orth, K.-H. Lembeck und J. Stolzenberg – für Ihre kritischen Gesprächsbeiträge. Schließlich danke ich dem Direktor des Husserl-Archivs in Leuven, Rudolf Bernet, für die Erlaubnis, aus Husserls unveröffentlichtem Nachlass zu zitieren.