

Marquette University

e-Publications@Marquette

Philosophy Faculty Research and Publications

Philosophy, Department of

2003

Die Konkretion des Ich und das Problem der Ichspaltung in Husserls phänomenologischer Reduktion

Sebastian Luft

Marquette University, sebastian.luft@marquette.edu

Follow this and additional works at: https://epublications.marquette.edu/phil_fac



Part of the [Philosophy Commons](#)

Recommended Citation

Luft, Sebastian, "Die Konkretion des Ich und das Problem der Ichspaltung in Husserls phänomenologischer Reduktion" (2003). *Philosophy Faculty Research and Publications*. 390.
https://epublications.marquette.edu/phil_fac/390

Die Konkretion des Ich und das Problem der Ichspaltung in Husserls phänomenologischer Reduktion.¹

Sebastian Luft (Atlanta)

Vorliegender Aufsatz behandelt einen wichtigen Aspekt innerhalb Husserls später Gedanken zur Reduktion: den der Ichspaltung. Unterschieden werden zwei Formen von Ichspaltung: eine, die als „natürliche“ bezeichnet werden kann und die im Rahmen der natürlichen Einstellung vorkommt. Die zweite und radikalere Form der Ichspaltung ist die Reduktion selbst, die das Ich in natürliches und transzendentes „aufspaltet“, – so scheint es zumindest zunächst. Die höherstufige Reflexion innerhalb der Reduktion jedoch enthüllt diese Spaltung als eine uneigentliche; denn für Husserl hat die Reduktion in Wahrheit den Sinn, das Ich erstmals in seiner vollen „Konkretion“ zu enthüllen.

The present paper deals with an important aspect within Husserl's late reflections upon the reduction: that of the splitting of the ego. Two forms of the splitting of the Ego will be distinguished. The first can be described as „natural“ and occurs within the natural attitude. The second and more radical form of splitting of the Ego is the reduction itself, which „splits“ it „apart“ into a natural and a transcendental Ego. Or so it seems at first. The higher-order reflection within the reduction, however, reveals this splitting to be an improper one; for, according to Husserl, the reduction has in truth the meaning of firstly revealing the Ego in its full „concretion.“

Le présent article aborde un aspect important des dernières réflexions de Husserl concernant la réduction: celui du clivage de l'ego (*Ichspaltung*). Deux formes du clivage de l'ego seront distinguées: la première peut être décrite comme „naturelle“ et survient au sein de l'attitude naturelle. La seconde forme, plus radicale, du clivage de l'ego est la réduction en tant que telle, qui „clive“ l'ego en un ego naturel et transcendantal. C'est du moins ce qui apparaît à première vue. La réflexion d'ordre supérieur au coeur de la réduction révèle ce clivage comme étant impropre, car, en vérité, selon Husserl, la réduction a pour tâche de révéler l'ego dans sa „concrétion“ la plus pleine.

Viele Themen gehören zum Problemkomplex von Husserls vielbehandelter Methode der phänomenologischen Reduktion. So viele, daß das eigentliche Absehen seines ganzen philosophischen Projekts, wofür die Reduktion geradezu als *pars pro toto* steht, leicht aus dem Blick gerät, – etwas, was dem Meister übrigens selbst mitunter unterlief. Erst am Ende seines wissenschaftlichen Lebens, das mit seinem biologischen nahezu zusammenfällt, rafft er sich nochmals dazu auf, eine Gesamtdarstellung seines philosophischen „Systems“ in der „Krisis“-Schrift zu geben, die aber wiederum unvollendet blieb (und darüber hinaus nur unvollständig veröffentlicht werden konnte) und sich, genau besehen, „lediglich“ als „eine [!] Einleitung in die transzendente Phänomenologie“ versteht. Immerhin versucht er hier, die Hauptintentionen seiner Phänomenologie themenhaft anklingen zu lassen, ohne sie jedoch ausführlich behandeln zu können.² Um bei der Reduktion zu bleiben:

¹ Berndt Goossens (Leuven) hat eine frühere Version dieses Textes nach Inhalt und Stil durchgesehen; ihm sei hierfür herzlich gedankt.

² Ein – bekanntes – Beispiel hierfür ist der § 51 der „Krisis der europäischen Wissenschaften“, 176 f.), der die Idee einer „Ontologie der Lebenswelt“ in kürzester Weise umreißt. Angesichts der

Deren Charakterisierung als der „größten existenziellen Wandlung [...], die der Menschheit als Menschheit aufgegeben“³ sei, bleibt damit, wie vieles andere, bloße Ankündigung, die sich als pathosgeladene Rhetorik eines im Alter an seiner Situation verzweifelten Philosophen *nur dann* ausnehmen kann, wenn man die dahinterstehenden (teils unveröffentlichten) Überlegungen Husserls nicht kennt. Bereits ein Blick in Husserls Korrespondenz ergibt ein anderes und sehr viel differenzierteres Bild. Wohl auch deswegen, weil er in bestimmten Briefen mit guten Bekannten, Schülern und Freunden zu tun hat, läßt er seiner Feder einen sehr viel freieren Lauf.⁴ Er läßt hier keinen Zweifel aufkommen, daß er die Reduktion für den weit-aus bedeutendsten Bestandteil seiner gesamten Philosophie ansieht, die ihrerseits als solche, wenn nicht das einzige, so doch das einzig wirksame Heilmittel gegen den drohenden (irrationalistischen) Ungeist seiner Zeit ist.⁵ Und ein Blick auf den philosophischen Nachlaß schließlich ermöglicht es, diese hehren Worte doch konkreter mit Inhalt zu füllen. Damit soll nicht gesagt sein, daß er diesem großen, selbstgesetzten Anspruch, die Philosophie zu revolutionieren und in der Verfolgung der durch sie neu vorgezeichneten Bahn die Menschheit zu erlösen, automatisch gerecht würde (darüber kann allein die Geschichte entscheiden), aber zumindest kann der Vorwurf zurückgewiesen werden, der spätere Husserl habe sich hinter Worthülsen verschanzt oder sei sich gar in „Trivialitäten“ ergangen⁶, die lediglich Blendwerk vor einer inhaltlichen Leere darstellten. – Wie dem auch sei, zu konsta-

Anzahl seiner Manuskripte zu diesem Thema (die ganze Signaturgruppe A VII, bestehend aus 31 Konvoluten, aus der noch wenig veröffentlicht wurde, ist diesem Thema gewidmet) kann man getrost sagen, daß die Behandlung desselben in krassestem Mißverhältnis zum Veröffentlichten steht.

³ Die Krisis der europäischen Wissenschaften, 140.

⁴ Vgl. Briefwechsel (Hua.-Dok. III). Exemplarisch wären etwa zu nennen die Briefe an seinen Jugendfreund G. Albrecht, vgl. Hua.-Dok. III/9, 3–134, sowie an seine Schüler R. Ingarden, D. Cairns u. a. und insbesondere an seine alten Göttinger Schüler und diejenigen aus der „Münchener Schule“, die seiner transzendentaler Wende skeptisch gegenüberstanden. Vgl. auch die aufschlußreichen Gesprächsprotokolle Cairns' in „Conversations with Husserl and Fink“, zum Beispiel Konversation am 20. November 1931, 43: „But it is his [Husserl's] conviction that the most important thing about his whole philosophy is the transcendental reduction.“

⁵ Denn die in dieser Zeit aufkommenden Strömungen wie Weltanschauungs- oder Lebens- und Existenzphilosophie, die sich als Restitutionsversuche „eigentlichen“ Menschentums, jedoch aus unwissenschaftlicher Haltung, verstehen, sind gerade die Zielscheiben seiner heftigsten Kritik. Husserls Argumentationsstrategie gegen sie verläuft so, daß sie, als einen wissenschaftsfeindlichen Irrationalismus propagierend, selbst Symptome der Krise der neuzeitlichen Wissenschaften sind. Vgl. hierzu F I 32, 109a (aus der Vorlesung „Natur und Geist“ SS 1927): „Die Reaktion der verschiedenen guten, aber auch zum Teil selbst verfehlten Lebensphilosophien gegen die rationalistische Wissenschaft hat ihren tiefsten Grund darin, daß man dessen höchst unbehaglich inward, daß die Rationalität des höchst abstrakten Denkens der exakten Wissenschaften doch nicht diejenige Rationalität, diese volle und letzte Verständlichkeit sei, die man von ihr erhofft und durch die man ein wahres und dann menschlich-ethisch fruchtbares Weltverständnis erhofft hatte.“

⁶ So etwa Heidegger in einem Brief an Jaspers vom 14.7. 1923: „[Husserl] pendelt hin und her und sagt Trivialitäten, daß es einen erbarmen möchte.“ (M. Heidegger/K. Jaspers, Briefwechsel 1920–63, 42)

tieren ist, daß „die Reduktion“ für Husserl sowohl der wichtigste Bestandteil und die weitreichendste Entdeckung seiner Philosophie, als auch die damit erfolgende Wende zur Transzendentalphänomenologie für Kritiker in- und außerhalb seines Schülerkreises Gegenstand der heftigsten Attacken war.

Wie bereits angedeutet, machen es die Fülle und die Verwobenheit der vom Meister in seinen späten Manuskripten behandelten Themen schwer, den roten Faden zu behalten, beziehungsweise die Hauptzüge und -intentionen klar zu erkennen. Wenn dies im Folgenden, und in bezug auf ein spezifisches Thema, versucht werden soll, so zwangsläufig unter der Gefahr, in der Vergrößerung ungenau oder unscharf zu werden, – eine Gefahr, die dem detailbedachten Husserl sicherlich übel aufstoßen würde. Andererseits kann ihm hierbei jedoch, möglicherweise entgegen seinem Willen, zum „Glück verholfen“ werden, wenn ein etwas forscher Durchblick durch die Hauptzüge seines philosophischen Anliegens gegeben wird und die Fluchtlinien dieses Horizonts sichtbar gemacht werden. Gleichzeitig kann nicht mit einem Mal und in der gebotenen Kürze alles gesagt werden, sondern es muß ein Aspekt herausgegriffen werden; ein solcher jedoch, der nicht zufällig ausgesucht ist, sondern ins Herz des Husserlschen Reduktionsgedankens führen soll: das Problem der Ichspaltung (1). Danach wird die für Husserl sich ergebende Konsequenz für sein Verständnis der Reduktion dargestellt, die sich im Begriffspaar von Abstraktheit und Konkretion des Ich kristallisiert (2).

1. Reduktion als radikale Ichspaltung

Selbst empfundene, vor allem darstellerische Mängel der rechten Einleitung in die Phänomenologie – also einer befriedigenden Darstellung von Epoché und Reduktion⁷ – in den „Ideen I“ von 1913 treiben Husserl zu Beginn der zwanziger Jahre dazu, eine neue Einleitung in seine Phänomenologie und phänomenologische Methode zu entwerfen.⁸ Eine Ursache seiner Unzufriedenheit (unter anderen⁹) dürfte si-

⁷ Epoché und Reduktion werden im folgenden als ein methodisches Verfahren behandelt und sollen nicht künstlich auseinandergehalten werden – eine Differenzierung, die vielleicht beim frühen Husserl Sinn ergibt, nicht aber beim späteren. Beim späten Husserl tritt der Gebrauch des Terminus Epoché ohnehin zurück zugunsten desjenigen der Reduktion, wohl auch deshalb, weil die Reduktion einen größeren Stellenwert als den der bloßen Methode angenommen hat und stellvertretend für das Charakteristische von Husserls Philosophie im Ganzen steht, während „Epoché“ noch eher mit erkenntnistheoretischem Beiklang behaftet ist.

⁸ Der erste Anheb dieser neuen Einleitung ist in den „Londoner Vorträgen“ von 1922 zu sehen, die in Kürze in „Husserl Studies“ (Hg. B. Goossens, Leuven) veröffentlicht werden. Husserls etwa gleichzeitig hiermit einsetzende Vertiefung der Konstitutionsanalyse von der statischen zur genetischen Analyse (vgl. Analysen zur passiven Synthesis, 336–345) mag zu diesem Neueinsatz beigetragen haben. Meines Wissens sind die Motive hierfür und der Zusammenhang zwischen statischer-genetischer Methode und neuer Einleitung in die Phänomenologie noch nicht hinreichend erforscht. Zum Übergang von statischer zu genetischer und schließlich „generativer“ phänomenologischer Methode vgl. A. Steinbock, Home and Beyond, 1–18, insbesondere 5 f. Ein anderer Grund für Husserls Unzufriedenheit mit der Darstellung der „Ideen“ ist die Ausblendung

cherlich die starke Orientierung am Cartesischen Zweifelsversuch¹⁰ in den „Ideen I“ (bis 1929 die einzige veröffentlichte Darstellung der transzendentalen Wende Husserls¹¹) gewesen sein, welcher nach erfolgter „Weltvernichtung“ als „Residuum“ ein inhaltlich leeres, punktförmiges Ego zurückbehält, beziehungsweise übrigläßt. Dieses scheinbar „reduzierte“ extensionslose *ego (cogito)* läßt sich nur schwer mit der postulierten „Sphäre“ des reinen Bewußtseins in Einklang bringen. Die neue Einleitung, wie sie im zweiten Teil der berühmten Vorlesung über „Erste Philosophie“ von 1923/24 vorgetragen wird¹², setzt konsequenterweise ein mit einer Expo-

der Zeitproblematik, die ihn von frühester Zeit an beschäftigte und in den Jahren 1917/18 (in den sog. „Bernauer Mansukripten“) seiner Meinung nach weit vorangebracht wurde.

⁹ Neben dem im Haupttext genannten Grund für Husserls Unzufriedenheit wäre auch zu nennen die Architektonik der „Ideen I“, die vor die berühmte „Fundamentalbetrachtung“ das Kapitel über „Tatsache und Wesen“ geschaltet hat. Dieser Abschnitt ist wohl in erster Linie für die Neukantianer geschrieben worden (Husserls stärkste und wichtigste Kritiker im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts) und kann daher, so Husserls spätere Einsicht, nur schlecht am Anfang einer Einleitungsschrift (noch dazu einer programmatischen) in die Phänomenologie stehen. Wie aus Husserls (letztlich nicht realisierten) Umarbeitungsversuchen der „Ideen“ von 1929 für die englische Übersetzung hervorgeht, hatte er wohl vor, dieses Kapitel ganz wegzulassen und direkt mit Ausführungen über transzendente Reduktion zu beginnen. Vgl. hierzu die Blätter aus dem „Gibson-Konvolut“, Ideen I/2, 627–51.

¹⁰ Ich übergehe hier die Frage, die mindestens zwei Forschergenerationen in der Nachfolge Husserls in Atem gehalten hat, ob nun Husserl (möglicherweise durch den Einfluß Heideggers) in seinem Spätwerk vom Cartesianismus „Abschied“ genommen habe oder nicht, und zwar hauptsächlich deshalb, weil ich die Frage letztlich nicht für entscheidbar halte: Der späte Husserl hat *sowohl* cartesianische *wie* „lebensweltliche“ Tendenzen (wenn man einmal mit diesem Begriff die Opposition benennen will). Um diese Frage befriedigend beantworten zu können, müßte man m. E. zunächst prüfen, ob Husserl überhaupt an einem solchen Abschied gelegen sein konnte. Daß sich ihm ein solches Abschiednehmen gewissermaßen „unter der Hand“ ereignet habe, halte ich für eine philosophisch unfaire Behandlungsweise. Im vorstehenden Zusammenhang ist die Entscheidung über diese Frage auch nicht von Belang.

¹¹ 1929 erschien „Formale und transzendente Logik“, die „Cartesianischen Meditationen“ erschienen erst zwei Jahre später, und noch dazu auf Französisch, und, wie bekannt, war Husserl mit der hierin gegebenen Darstellung später so unzufrieden, daß er sich nie durchringen konnte, sie auf Deutsch zu veröffentlichen, trotz äußerst umfangreicher Vorarbeiten dazu. Es war wohl auch hier der Cartesianische Ansatz, der ihm nicht mehr behagte, weshalb keine noch so umfangreiche Umarbeitung den prinzipiellen Ansatz der „Cartesianischen Meditationen“ hätte „umbiegen“ können. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist auch, daß Husserls Schüler – v. a. seine engen Mitarbeiter Becker und Heidegger – Husserl dazu rieten, erst eine prinzipielle Einleitung in die Phänomenologie zu veröffentlichen, anstatt, wie eigentlich geplant, eine Reihe von kleineren Detailuntersuchungen im „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“ – dem phänomenologischen Publikationsorgan – herauszugeben. Über Husserls Publikationspläne bezüglich des „großen systematischen Werks“ Ende der 20er und in den 30er Jahren informiert ausführlich die Einleitung des Herausgebers von Husserliana XV: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III, Iso Kern.

¹² Die Vorlesung „Erste Philosophie“ setzt ein mit einer kritischen Ideengeschichte; dieser Teil ist veröffentlicht in Husserliana VII. Der für den vorstehenden Zusammenhang interessante Teil über die „Theorie der phänomenologischen Reduktion“ ist die Fortsetzung der Vorlesung nach der Weihnachtspause; vgl. Erste Philosophie II, 3.

sition des phänomenologischen Begriffs der Welt (des sog. „natürlichen Weltbegriffs“ im Anklang an Avenarius), der als Korrelat zur Generalthese der natürlichen Einstellung vorgestellt wird¹³ – hierin natürlich direkt auf „Ideen I“ anspielend –, welche im schlichten Affirmieren des Seins der Welt („Die Welt ist.“) besteht.¹⁴ So kommt erstmals die Korrelation von Welt und Bewußtsein zur vollen Deutlichkeit und die Rede von der „transzendentalen Subjektivität“ in ihr Recht. Ist aber Welt mehr als nur die Summe alles (materiell oder ideell) Seienden, nämlich eine geschichtliche Welt aus Tradition, mit Kultur, Gütern und Werten etc. – kurz eine *Lebenswelt* –, so ist damit einhergehend klar, daß die Grenzen der transzendentalen Subjektivität eine Erweiterung erfahren müssen. Subjektivität erweist sich in Wahrheit als eine *Intersubjektivität*. Die Disziplin hierfür kann füglich auch keine Ego-logie sein, sondern muß eine entsprechende Erweiterung erfahren. Prätranszendente Vorstufe hiervon – denn wir befinden uns ja immer noch auf der Stufe der *Einleitung in die Phänomenologie* – ist für Husserl die sogenannte „intentionale Psychologie“¹⁵, eine Disziplin, die das Gesamtfeld des Psychischen in den Blick nehmen und dann, wenn transzendental „gereinigt“, identisch mit der transzendentalen Phänomenologie im universalen Sinn sein soll.

Wird so der Bereich oder die Sphäre des Psychischen über das *ego cogito*, das ich je selbst bin, expandiert, stellt sich die naheliegende Frage, ob nicht die Disziplin der Ego-logie – was Phänomenologie als Bewußtseinsphilosophie in erster Instanz ist – und das hierzu gehörige eigene, philosophierende Ego im Zuge der intersubjektiven Reduktion auf der Strecke bleiben; ob die Phänomenologie des Ego also gewissermaßen in der Phänomenologie der Intersubjektivität „aufgehoben“ wird. Welche Bedeutung kann dieses Ich überhaupt noch haben, wenn es lediglich eine

¹³ Der Vollständigkeit halber sollte erwähnt werden, daß Husserl bereits in der Vorlesung „Grundprobleme der Phänomenologie“ aus dem Wintersemester 1910/11 eine Einleitung in die Phänomenologie über den natürlichen Weltbegriff durchführt (vgl. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I, 79–194, bes. 91–138). Wenn sich die obige Darstellung vor allem auf die Vorlesung von 1923/24 bezieht, so deshalb, weil ihr in bezug auf die phänomenologische Reduktion und die Etablierung des „unbeteiligten Zuschauers“ größere Bedeutung zukommt.

¹⁴ Erste Philosophie II, 36 ff.

¹⁵ Bezüglich der Frage, inwiefern die intentionale Psychologie nur solipsistisch oder bereits intersubjektiv ausgerichtet ist und wie ihr Verhältnis zur Phänomenologie zu charakterisieren sei, bleibt Husserl schwankend. Vgl. etwa A V 5, 40a (von 1930): „Was die phänomenologische Psychologie anlangt, so kann sie verstanden werden als allgemeine Wissenschaft vom Seelischen in der Welt und zwar im doppelten Sinn als eidetische Phänomenologie der Einzelsubjektivität und Intersubjektivität und als allgemeine Erfahrungswissenschaft. Was hier in letzterer Hinsicht in Frage kommt, müßte erst gründlich durchdacht werden.“ Entscheidend bei der Unterscheidung von intentionaler Psychologie und transzendentaler Phänomenologie scheint mir zu sein, daß die transzendente Phänomenologie eine „mundane“ Variante oder Entsprechung haben kann und muß; denn hätte sie das nicht, so könnte sie sich nicht verweltlichen, hätte also, mit anderen Worten, keine Beziehung zur faktischen Welt, beziehungsweise keine Position in ihr. Die Phänomenologie wäre sonst in der Tat eine Wissenschaft im Elfenbeinturm und nicht, was sie ja emphatischerweise sein soll, eine Wissenschaft *von der Welt*. Diese gedankliche Figur (die Gegenüberstellung von transzendental – mundan) taucht in modifiziertem Sinn wieder auf in der Frage nach Konkretion beziehungsweise Abstraktheit des philosophierenden Ego, siehe unten, 2. Teil.

„Schichte“ innerhalb des Gesamtgebiets des Transzendentalen ist? Welche Rolle *kann* dem philosophierenden Ego noch zukommen in der Phänomenologie als eidetischer Wissenschaft von der transzendentalen (Inter-)Subjektivität? Die bis zuletzt virulenten Probleme des philosophierenden Ego gehören zu den zentralen Anliegen des späten Husserl, und sie fungieren unter dem Titel des berüchtigten „unbeteiligten Zuschauers“. ¹⁶ Eine Frage unter anderen muß also lauten, wie das konkrete Ego zu charakterisieren und ob es überhaupt noch relevant ist, oder ob es sich in der transzendentalen „Welt“ gewissermaßen „auflöst“. Auch wenn das Transzendente eine Sphäre des „Ineinander“ ist – ebenso wie auch der „Geist“ als Kollektivbegriff für alle miteinander zusammenhängenden, historisch interagierenden „kognitiven“ Leistungen von vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Menschen fungiert –, so ist doch Husserls Begriffswahl hierfür charakteristisch: Das konkrete Ego ist eine *Monade*, ein Einzelnes also, auch wenn es, transzendental gesehen, in Wechselwirkung mit einem Monaden-All steht. Es gilt also, in der rechten Darstellung des Transzendentalen als *intersubjektiver* Sphäre, die „primordiale“ Eigenheit des Ego gerade zu *sichern*. Bei aller – völlig richtigen – Betonung der Intersubjektivität pocht Husserl noch in der „Krisis“ auf der „Undeklinierbarkeit“ des „Ur-Ich, des ego meiner Epoché“ ¹⁷. Offensichtlich ist also diese Etablierung – und „Erhaltung“! – des Philosophierenden ein eigenes Problem. Die rechte Fassung dieses Ego des Philosophierenden bedarf also aufgrund der notwendigen Rückbezogenheit der Phänomenologie auf sich selbst einer eigenen Untersuchung *über* der „normalen“ und ersten transzendentalen „Elementarlehre“, also einer transzendentalen „Methodenlehre“ ¹⁸, oder wie Husserl auch sagt: einer „Phänomenologie der Phänomenologie“ ¹⁹.

Denn Philosophieren als Tätigkeit eines Individuums ist nicht lediglich ein theoretisch-wissenschaftliches Unternehmen neben anderen, sondern ein (nicht *nur* wissenschaftliches) Tun aus *radikaler Selbstbesinnung und -verantwortung*. ²⁰ Auf die Individualität des Philosophierenden (oder „Phänomenologisierenden“, wie Husserl sich auch ausdrückt) zu insistieren, heißt nichts anderes, als dieses Selbst, das man je ist, im Vollzug der nach innen gewandten Vereinzelung in die radikale Ver-

¹⁶ Die Frage nach dem philosophierenden Subjekt wird bereits *en passant* in den „Ideen I“ (vgl. § 64, 137) gestellt, ohne ihm hier jedoch eine besondere Stellung einzuräumen. Der Phänomenologe, heißt es hier, verfare „nicht anders als jeder Eidetiker, zum Beispiel der Geometer. In ihren wissenschaftlichen Abhandlungen sprechen die Geometer nicht selten von sich und ihrem For-schen; aber das mathematisierende Subjekt gehört nicht mit in den eidetischen Gehalt der mathematischen Sätze selbst“ (ebd.).

¹⁷ Die Krisis der europäischen Wissenschaften, 188.

¹⁸ Die Applikation der Begriffe Elementar- und Methodenlehre für die „erste“, naiv-gerade Phänomenologie und höherstufige Phänomenologie stammt von Husserls Assistenten Fink, vgl. E. Fink, VI. Cartesianische Meditation, 13 f.

¹⁹ B II 5, 1a (aus dem Jahre 1930); vgl. auch E. Fink, VI. Cartesianische Meditation, 13.

²⁰ Vgl. Erste Philosophie II, 5: „Wer überhaupt Philosoph im höchsten Sinne werden will, gemäß der *Platonischen* und *Cartesianischen Idee* einer universalen Wissenschaft aus absoluter Rechtfertigung, muß es ursprünglich durch solche Selbstbesinnungen werden, muß es werden auf solchen Wegen rationaler Selbstgestaltung und Selbsterkenntnis.“

antwortung zu rufen – und das heißt, sich selbst zu ihr aufzurufen. Erst in dieser transzendentalen Rückwendung ist die „Welt“ des Transzendenten zu entdecken, und dieses Transzendentale ist letztlich nichts als der Inbegriff der „geistigen“ Vermöglichkeiten aus universaler Vernunft (die nicht *menschliche* Vernunft ist, aber vom Menschen realisiert werden kann und muß). Weshalb soll dann aber der Philosophierende gerade „*unbeteiligter Zuschauer*“ werden, und ist nicht auch der Biologe, der einem Experiment beiwohnt, daran unbeteiligt? Wissenschaftler sein bedeutet doch *per se*, eine beobachtende Rolle einzunehmen und im Lichte „reiner Theorie“ die Dinge sich selbst vor dem prüfenden und unvoreingenommenen Auge entfalten zu lassen. Ist aber Phänomenologie im ursprünglichsten Sinn ihrer Aufgabenstellung Bewußtseinsanalyse, so ist doch in diesem Fall (und in *dieser* Hinsicht nicht anders als bei der Psychologie) das Objekt der Analyse mit dem Subjekt des Analysierenden identisch (auch insofern, als ich zu eidetischen Allgemeinheiten des Bewußtseins nur durch meine Selbsterfahrung Zugang habe). Sollen die Ergebnisse einer solchen Analyse mehr sein als bloß autobiographische und zufällige, sollen sie nämlich wissenschaftlichen, also „objektiven“ Charakter haben, muß der Bereich dieses zu Untersuchenden auf rechte Weise delimitiert werden, und das bedeutet hier: in rechter Weise vom *Subjekt* der Analyse geschieden werden. Die entscheidende Frage ist, wie solche bewußtseinsmäßige Selbstausslegung und Introspektion mit gleichzeitig objektiv-wissenschaftlichem Anspruch methodisch zu rechtfertigen ist. Das Problem taucht bereits auf der Stufe der Psychologie (als mundaner Wissenschaft) auf, um sich auf derjenigen der Phänomenologie noch zu verschärfen.

Hierzu ist zunächst zu klären, was Husserl mit dem Begriff „unbeteiligter Zuschauer“ meint. Wenn er in immer wieder erneuten Versuchen Anstalten macht, die natürliche Einstellung zu inhibieren, so hat er vor allem den negativen Aspekt derselben im Blick, daß der natürlich Eingestellte *naiv* ist, und das heißt, naiverweise an das objektive Sein der Welt „glaubt“, daß er, korrelativ, nichts weiß von der subjektiven Beteiligung bei der Erfahrung von der objektiven Welt; denn Objektivität besagt, phänomenologisch formuliert, *durch Subjektivität geleistete* Objektivität. Das ist der Kern von Husserls transzendentaler Konstitutionstheorie. Die natürliche Einstellung ist immer schon intentional „verschossen“ auf die Welt und Seiendes in ihr und ist blind gegenüber der Tatsache, daß Welt aus subjektiver Leistung konstituiert ist, mit anderen Worten Welt nur Welt-für-uns sein kann.²¹ Anders formuliert: Jedes Verhalten in natürlicher Einstellung ist in diesem prägnanten Sinn *beteiligt* an der Weltkonstitution. In dieser spezifischen Weise spricht Husserl von der „Unbeteiligtheit“ des phänomenologisch eingestellten Zuschauers: Er ist nicht

²¹ Dies ist die, ein wenig stark formulierte, Variante von Husserls transzendentalem Idealismus, der, wie er stets betont, nichts zu tun habe mit einem Idealismus im Sinne Berkeleys; einer Position also, die das reale Sein der Welt leugnen würde (vgl. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, 88 ff.). Kritiker haben Husserl allerdings vorgeworfen, daß die Konstitutionstheorie, wie sie vor allem in der Endgestalt der Phänomenologie in ihrer genetischen und geschichtlich-inter-subjektiven Dimension konzipiert wird, in der Tat auf einen solchen Idealismus hinauslaufen würde.

beteiligt an der Weltkonstitution wie der natürlich Eingestellte (jedenfalls nicht in dessen naivem Sinn), sondern hat sich durch Epoché der Generalthesis der natürlichen Einstellung enthoben.²²

Wie ist nun dieses „Enthobensein“ zu verstehen? Die Gegenbewegung zum intentionalen in die Welt „Verschossensein“ ist, auch ohne eine ausgearbeitete Theorie der Intentionalität vorauszusetzen, bereits in der Tradition bezeichnet als *Reflexion*.²³ Obwohl eine von der Welt ab- und „nach innen“ gewandte Denkbewegung, kann auch sie nicht anders als intentional sein, wenn im Rahmen der von Husserl nie prinzipiell in Zweifel gezogenen Intentionalitätstheorie alles Verhalten prinzipiell ein Verhalten-zu ist. Es muß also in einer *phänomenologischen* Reflexionstheorie deutlich gemacht werden, daß nicht jedes intentionale Verhalten seinssetzend ist (also beteiligt im Sinne der Generalthesis), daß, mit anderen Worten, *nicht jede* Reflexion phänomenologische Reflexion im Sinn der Reduktion ist. Denn selbstverständlich gibt es auch in der natürlichen Einstellung „Reflexion“, etwa wenn man über ein Ereignis, vom alltäglichen Getriebe des Tuns und Machens zurücktretend, nachsinniert oder *sich* fragt (das *Reflexiv*-Pronomen sagt es bereits), wie es mit diesem oder jenem stehe. Die „natürliche“ und phänomenologische Form der Selbstbezüglichkeit müssen also streng voneinander getrennt werden.

Husserl charakterisiert Reflexion näher als Ichspaltung.²⁴ Hier gibt es sozusagen eine triviale und eine gewichtigere Variante. Die triviale und in gewissem Sinn alltägliche Form von Ichspaltung tritt in der natürlichen Reflexion ein, wenn ich im beschriebenen Sinn „über mich nachdenke“ und, statt intentional auf „etwas“ gerichtet zu sein, mich selbst zum Thema meiner Intentionen mache. Reflexion ist also eine Selbstobjektivierung. Ich verobjektiviere dabei „mich selbst“, ein früheres „Selbst“, das heißt einen „Teil“ von mir (eine von mir gehegte und nun fragwürdig

²² In ähnlichem Sinn spricht Husserl vom „uninteressierten“ Zuschauer, der angesichts der Tatsache, daß alles natürliche Verhalten situationshaft an etwas „interessiert“ ist und somit das Sein desjenigen, woran man interessiert ist, affirmiert, an nichts „interessiert“ ist, sondern in der Einstellung reiner *theoria* sich allen situationshaften Zusammenhängen und ihren Teilinteressen abgewendet hat. Da aber dieser Begriffsgebrauch implizieren könnte, daß der Zuschauer an der Welt nicht interessiert ist – das ist er ja gerade in emphatischem Sinne! –, tritt er in der weiteren Behandlung dieses Problems eher in den Hintergrund.

²³ Obwohl sich der Begriff selbst erst spät im philosophischen Sprachgebrauch eingebürgert hat, ist er der Sache nach bereits in der Antike bekannt (vgl. Art. „Reflexion“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8, Sp. 396–405, insbes. Sp. 396 u. 401 f.) und sachlich gesehen vergleichbar mit dem augustinischen *in te (ipsum) redi*, das von Husserl auch mit Vorliebe zitiert wird (vgl. etwa Cartesianische Meditationen, 183) als Charakteristikum der phänomenologischen Analyse.

²⁴ Allerdings ist auch nicht jede Ichspaltung Produkt einer Reflexion im hier vorgestellten prägnanten Sinn, das ist im Bereich des „reinen Denkens“, welches der rein theoretischen Selbsterkenntnis dient. Husserl spricht auch von einer Art „ethischen“ Ichspaltung, wenn das Ich sich durch eine neue, vernunftmotivierte Willenssetzung von seinem „alten“ Ich abspaltet. Vgl. FI 28, 204b: „Mit der Setzung meines wahren Ich durch die von meinem kategorischen Willen vollzogene Stiftung ist also alsbald Ichspaltung da, eine Verdoppelung des Ich, wobei reines und sündiges und faktisches Ich in Widerstreit sind.“

gewordene Meinung und dergleichen), und etabliere in dieser Selbstobjektivation mir selbst gegenüber ein *neues* „Selbst“, das zwar in Personalunion mit dem alten Ich steht, aber dennoch „über“ jenem angesiedelt ist. Jede Reflexion besteht also (wie jeder Akt aus Noesis und Noema) aus einem reflektierten und reflektierendem „Ich“, wobei das reflektierte Ich aktuell Thema ist, das reflektierende für sich hingegen *actualiter* nicht. Diese zwei Ich bezeichnet Husserl als *patentes* und *latentes* Ich.²⁵ Jedes latente Ich aber kann wieder durch eine erneute Reflexion *patent* (gemacht) werden, wobei dies durch ein wiederum latentes Ich vollzogen wird usw. *in infinitum*. Dieses „immer wieder“ der Reflexionsmöglichkeit, die Iteration, wie Husserl es nennt²⁶, zeugt zwar von der bewußtseinsmäßigen Vermöglichkeit, immer wieder sich selbst objektivieren zu können, „bringt aber nichts Neues“ zur Erkenntnis hinzu, weshalb dieser Regreß zwar ein *infiniter*, aber gleichzeitig nicht „gefährlich“ ist. Diese Ichspaltung führt also ins Leere, aber in eine unausfüllbare Leere innerhalb der Unendlichkeiten der bereits vorgegebenen, konstituierten Psyche. Weil „Ichleben“ eben in dieser Hinsicht immer schon „*Sich-immerfort-intätigem-Verhalten-spalten*“²⁷ ist, gibt es an diesem Befund also nichts Besonderes. Diese Art der Reflexion führt, so Husserls Schlußfolgerung, nicht über die natürliche Einstellung hinaus, sondern ist eine getreue phänomenologische Beschreibung dessen, was im „tätigen Leben“ immer schon vor sich geht, wobei das Bemerkenswerte hierbei eben nicht so sehr das Spalten und der Spaltungsprozeß, sondern das bei alledem hindurchgehende *Einheitsbewußtsein* des Ego ist. Das Ich spaltet sich also immer in die verschiedensten Zustände und Situationen mit ihren „Situationswahrheiten“, aber ist dabei stets *ein* Bewußtseinsstrom, der von Phase zu Phase verschiedene „Richtung“ annehmen kann, aber ein einziger, in „lebendiger Gegenwart“ verlaufender Fluß ist.²⁸

Vor diesem Hintergrund kann Husserl nun die „starke“, phänomenologische Reflexionstheorie vorstellen, die erst den Einstieg ins Transzendente ermöglicht. Was diese von jener „natürlichen“ Variante unterscheidet, ist zunächst auf die einfache Formel zu bringen, daß in der natürlichen Reflexion zwar ein Reflexionsich auftritt, aber kein eigentlicher „unbeteiligter Zuschauer“ etabliert wird; denn beide Ich, das *patente* und *latente*, stehen noch auf dem Boden der natürlichen Einstellung, insofern auch das jeweils reflektierende, obwohl es scheinbar „über“ dem *patenten* steht, den Seinsglauben nicht inhibiert. Sonst könnte es nämlich nicht in ungebrochener „Personalunion“ mit dem früheren Ich stehen. Wenn ich über ein früheres „Ich“ reflektiere, so läßt sich immer Identitätsdeckung herstellen; die Metapher des „Über“-dem-früheren-Ich-„Stehens“ ist also streng genommen der Sachlage unangemessen. Um ein Beispiel zu geben: Ich kann, während ich einer

²⁵ Erste Philosophie II, 90.

²⁶ Vgl. etwa B II 4, 7a. Zu diesem Punkt vgl. die Diskussion bei K. Held, *Lebendige Gegenwart*, 71–78, sowie zu Reflexion im ganzen ebd. Kap. II.C (79–93).

²⁷ Erste Philosophie II, 91.

²⁸ Zur Lehre von der Lebendigen Gegenwart vgl. im ganzen die nach wie vor unübertroffene Darstellung bei K. Held, *Lebendige Gegenwart* (1966).

Melodie zuhöre, gleichzeitig „über“ diese Melodie (und die sich bei mir einstellenden Gedanken etc.) reflektieren. Damit aber höre ich nicht auf, die Melodie zu hören – auch wenn ich ihr nicht aufmerksam zuhören mag, sondern „meinen Gedanken nachhänge“. Obwohl hier also eine Ichspaltung in hörendes und über Hören reflektierendes Ich statthat, so gehören doch beide Ich zur Einheit eines Bewußtseinsstroms. Nicht nur sind also beide Ich hier „beteiligt“ im Sinn der oben gebrauchten Terminologie; auch von einem echten „Zuschauen“ kann hier eigentlich keine Rede sein, insofern dieses eine tatsächliche Differenz zwischen zwei radikal verschiedenen „Bewußtseinsweisen“ implizieren würde, die nicht, wie in natürlicher Reflexion, eine in Wahrheit nie gebrochene Identitätssynthese kaschiert.

Daß also erst das Nichtmitmachen der Generalthesis den „unbeteiligten Zuschauer“ im eigentlichen Sinn etabliert, hat nun einen konkreteren Sinn, den man *ex negativo* folgendermaßen bestimmen kann: Während die natürliche Reflexion sich lediglich „sprunghaft“ „über“ das geradehin verschossene Leben „erhebt“ und damit ihr (unbewußterweise) verhaftet bleibt, hat sie (was in korrelativer Betrachtungsweise das Gleiche besagt) in Wahrheit noch nicht die natürliche Einstellung verlassen. Anders gesagt: Die phänomenologische Reflexion ist erst dann „echt“, und das heißt nicht mehr natürlich eingestellt, wenn sie in radikaler Ichspaltung einen echten Zuschauer *über* (im nun wörtlichen Sinn) der natürlichen Einstellung etabliert.²⁹ In welcher Weise die phänomenologische Reduktion eine *radikale* Ichspaltung bedeutet, ist nun verständlich: Die Epoché als Seinsinhibierung des *gesamten* natürlichen Lebens ist nicht eine Spaltung *innerhalb* dieses natürlichen Lebens selbst, sondern als radikaler *Bruch* mit diesem natürlichen Leben gleichzeitig eine Ab-Spaltung von ihm. Der hierdurch etablierte Zuschauer im eigentlichen Sinn hat nun das *gesamte* natürliche Leben, freilich ins Transzendente gewendet, zum Thema. Aber um genau zu sein: es ist sein *eigenes* natürliches Leben, das er im thematischen Blick hat und welches er in seiner Konstitution nun zu erforschen beginnt, und von wo aus er schließlich erst Zugang zu intersubjektiver Leistung gewinnen kann. Die Reduktion als radikale Ichspaltung legt erst die Gesamtheit dieses Lebens in natürlicher Einstellung als dem Grundmodus des Lebens in der konkreten Lebenswelt frei. Wenn gesagt wurde, daß natürliche Reflexion nicht die natürliche Einstellung verlassen habe, so ist dies gleichbedeutend damit, daß sie eben nicht die Gesamtheit des natürlichen Lebens zu erschauen befähigt ist, weil sie nur Einzelreflexion „über“ eine jeweilige Situation anstellt und nie die „Allsituation“, wie Husserl auch mitunter das natürlich eingestellte Leben bezeichnet³⁰, in den Blick bekommt.

²⁹ Vgl. den emphatischen Gebrauch der Vokabel „über“ in der folgenden Passage aus „Die Krisis der europäischen Wissenschaften“, 153 (Sperrung wurde durch Kursivierung ersetzt): „Es ist [durch die Reduktion, sc.] eine Einstellung erreicht *über* der Geltungsvorgegebenheit der Welt, *über* der Unendlichkeit des Ineinander der verborgenen Fundierungen ihrer Geltungen immer wieder auf Geltungen, *über* dem ganzen Strom des Mannigfaltigen, aber synthetisch Vereinheitlichten, worin die Welt Sinngehalt und Seinsgeltung hat und neu gewinnt. Mit anderen Worten, wir haben damit eine Einstellung *über* dem universalen Bewußtseinsleben.“

³⁰ Vgl. B II 4, 44a.

Demgegenüber eröffnet die Reduktion als Epoché von der Generalthesis und als radikale Einstellungsänderung die Sphäre der transzendentalen Subjektivität. Daß diese immer schon die Welt konstitutionstheoretisch „zustandebringt“, ist es, was in der natürlichen Einstellung verborgen bleibt, da sie gewissermaßen immer „von sich weg“ lebt in Richtung auf Welt. Erst dieser Bruch mit der natürlichen Einstellung macht das Korrelationsapriori von Welt und transzendentaler Subjektivität sichtbar, beziehungsweise interpretiert Welt, wie sie „in Wahrheit“ ist, nämlich als transzendentalsubjektives Leistungsgebilde. Die Welt ist aber „die wahre Welt“ und objektiv, nicht nur Welt für mich. Objektivität bedeutet: sie ist Welt für „jeder-mann“.³¹ Welt als Konstitutions-Produkt aufzufassen, heißt also, sie als Leistung nicht nur je meiner Konstitution, sondern auch der anderer Subjekte zu verstehen. Nur so kann Welt mehr als eine primordiale „Privatwelt“³², nämlich im vollen Sinne *objektive Welt für jedermann* sein. Als solche ist sie aber auch eine geschichtliche Welt, und das heißt im Sinne der Konstitutionstheorie, daß sie (geworden) ist, was sie nun ist, aus früheren transzendentalen Leistungen, die stets neue „Urstiftungen“ getätigt haben und tätigen, die sich ihrerseits sedimentieren und somit als Gesamtprozeß die „transzendente Geschichte“ der Welt bedeuten. Als Leistungen gehen sie freilich in die reale Welt ein und werden Teil der mundanen Geschichte in ihrer Faktizität und Konkretion. Diese transzendente Genesis hört auch bei der Gegenwart nicht auf, sondern wird in Zukunft weiterlaufen. Der in der Welt „terminierende“ transzendente Leistungsprozeß erweist sich in seiner universalsten, die zeitlichen Horizonte überblickenden Betrachtungsweise als Teleologie. Welt ist selbst also in dieser phänomenologischen Betrachtungsweise dasjenige, wohinein alle transzendentalen Leistungen letztlich eingehen. Sie ist damit relativ auf das transzendente Bewußtsein, aus dem alle Leistungen entströmen. Anders gesagt: Da aus diesem alles, was letztlich weltlich wird, entspringt, ist es das *Absolute*; insofern es aber notwendigerweise in der Welt seine „Terminierung“ findet, tritt es auf „verweltlicht“, d. i. als Faktizität, welche aber wiederum ihren geschichtlich-teleologischen Verlaufsprozeß hat. So ist Husserls fast schon berühmt zu nennender Ausspruch zu verstehen, worin seine phänomenologische Weltinterpretation gipfelt und gleichzeitig eine Idee der – von ihm nie ausgeführten, lediglich angedeuteten – phänomenologischen Metaphysik gegeben wird: „Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins.“³³

³¹ Vgl. Cartesianische Meditationen, 160 ff.: § 58.

³² Obwohl es für die Konstitution der objektiven Welt von größter Bedeutung ist, ihre Konstitution zu scheiden von derjenigen, gemäß der Welt allein Welt „für mich“ ist. Ein Teil der Reduktionsproblematik ist daher die Reduktion auf die primordiale Sphäre als tiefste Stufe der „Abbau-analyse“, von der aus erst Welt im Vollsinn „aufgebaut“ werden kann. Zur primordialen Reduktion vgl. Cartesianische Meditationen, §§ 44–48.

³³ Erste Philosophie II, 506; vgl. hierzu im Ganzen den Beilagentext, woraus das obige Zitat entnommen ist „Phänomenologische Reduktion und absolute Rechtfertigung“, ebd. 497–506. Die Phänomene Geschichte und Faktizität sind die Hauptthemen der späteren Arbeiten Landgrebes gewesen, die Husserls Metaphysikverständnis auszuführen und mit den großen Systemen des Deutschen Idealismus ins Gespräch zu bringen suchen. Vgl. hierzu die Beiträge vor allem in den

In diesem kurzen Durchblick durch die Fluchtlinien der konstitutiven Dimensionen ist jedoch unversehens der unbeteiligte Zuschauer ganz aus dem Blick geraten, und das nicht zufällig, denn es sollte ja gerade die Gefahr deutlich gemacht werden, daß dieser gewissermaßen „übersehen“ würde im Zuge der vollen Durchgestaltung der Konstitutionstheorie. Nach dieser kurzen Darstellung der Phänomenologie „erster Stufe“ – also derjenigen, die selbst „geradehin“ das Transzendente erforscht – stellt sich also die Frage erneut: „Wo“ befindet dieser Zuschauer sich nun eigentlich, und kann noch von einem Zuschauer als Einzelem und Konkretem gesprochen werden, wenn sich die Grenzen der Transzendentalität in eine soeben skizzierte geschichtlich-intersubjektive Dimension entfaltet haben?³⁴ Wenn Husserl von der Einstellung des Zuschauers auch als „transzendentaler Einstellung“ spricht, was kann damit eigentlich gemeint sein, wenn doch die Grenzen der Transzendentalität die des primordialen und statischen Konstituierens überschreiten? Und doch sei mit der Reduktion der unbeteiligte Zuschauer mit einem Mal „da“ und durch Seinsinhibierung sogleich „etabliert“.³⁵ Wie das zu verstehen ist, sei nun Thema.

2. Absolute Reflexion und Konkretion des Ich

Im gleichen Maße, wie Husserl in der reifen Gestalt der Konstitutionstheorie die genetischen („generativen“) und intersubjektiven Dimensionen des Transzendenten auszuschreiten bemüht ist³⁶, ist er interessiert, die Fundierungsstufen nach ihrer Tiefe auszuloten; der Weg der Analyse verläuft also sowohl horizontal wie auch vertikal. Bekanntlich gelangt er bei der „vertikalen“ Untersuchungsrichtung als unterster Stufe an den zeitlichen Urstrom der „lebendigen Gegenwart“ des letztfungierenden Ego. Dieses Ich, das in seiner „Konkretion“ „undeklinierbar“ ist, ist nichts anderes als diejenige Dimension, die der phänomenologische Zuschauer in sich selbst in tiefstmöglicher Introspektion entdeckt.³⁷ Ohne ein „Reduktionsich“

beiden „Klassikern“ der Husserlforschung „Der Weg der Phänomenologie“ (1963) und „Faktizität und Individuation“ (1982). Die hier vorliegende Interpretation schuldet den landgrebeschen Überlegungen sehr viel. Zum Begriff des Absoluten bei Husserl vgl. auch R. Boehm, Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie, 72–105: Das Absolute und die Realität.

³⁴ Übergangen ist hier, daß für Husserl der Philosoph selbst in die Generationenkette von Forschern eingliedert ist; jedoch dispensiert dies nicht davon, zunächst eine „statische“ Deskription des Phänomenologisierenden zu geben.

³⁵ Genau genommen etabliert das anfangende philosophierende Ich *sich selbst* als dieser Zuschauer; vgl. Erste Philosophie II, 109: „Etabliere ich mich hier als reflektierendes Ich, und als rein phänomenologisch interessiertes, so besagt das: ich betätige mich in völliger Uninteressiertheit für die intentionale Objektivität *als seiende*.“

³⁶ Der Übergang von statischer zu genetischer Phänomenologie vollzieht sich bei Husserl etwa zu Beginn der 20er Jahre; vgl. Anm. 8. Kommt zu dieser Erweiterung die von primordial zu intersubjektiv hinzu, kann Husserl später auch von der „generativen“ Dimension der konstitutiven Phänomenologie sprechen. Zu einer systematischen Darstellung der „generativen Phänomenologie“ vgl. A. Steinbock, Home and Beyond, 170–270.

³⁷ Husserl hat diesen Weg auch in Anklang an das antike Paradigma der „Mütter der Erkenntnis“ als „Gang zu den Müttern“ bezeichnet; vgl. auch K. Held, Lebendige Gegenwart, 86 f. u. 87 Anm.

kann es keine Analyse geben, und wenn diese Feststellung nicht trivial sein soll, so kann man doch mit Recht fragen, in welcher Weise hier von „Ich“ gesprochen werden darf, nachdem alle „Ich“ der natürlichen Einstellung der Klammer unterworfen wurden und die nun erfolgte Einstellungsänderung radikaler als alle natürlichen Reflexionen zu sein beansprucht. Das phänomenologisierende Ego ist aber auch ein Ich (*ich* bin es ja selber!); was unterscheidet es also vom natürlich eingestellten Ich?

Der unbeteiligte Zuschauer hat gegenüber dem natürlichen Ich dessen kontinuierlich gültigen Seinsglauben inhibiert. Das bedeutet, daß sein Reflektieren nicht einzelnes zum Thema hat, sondern das gesamte Ichleben.³⁸ Der Zuschauer hat also einen ganz neuen Horizont vorgegeben: War dem Ich vor der Reduktion der Horizont der Welt (allerdings selbstverständlich und unthematisch) vorgegeben, so ist nun für den Zuschauer der Horizont des eigenen Ich, das Welt hat, ausdrückliches Thema. So wird es verständlich, daß Husserl von einem „*eigenen Ichleben*“ sprechen kann, das statt der natürlichen die *transzendente Welt* zum Thema hat.³⁹ Es kann deshalb rechtmäßig von einer „Welt“ geredet werden, weil das phänomenologische Thema Bewußtsein ist, aber Bewußtsein *notwendig* Bewußtsein-von-Welt ist. Welt ist aber nach der Reduktion verstanden als konstituierte Welt. Dadurch verliert sie, das ist das Entscheidende, ihre Konkretion nicht, sondern die konkrete Welt wird so erst *richtig verstanden*, nämlich als *konstituierte Konkretion*. Das gleiche gilt nun für das Reduktion übende Ich. Wird durch Reduktion erst der Zuschauer als über dem natürlichen stehendes Ich etabliert, so kann erst dieses Ich in seiner Funktion als Zuschauer dieses phänomenologisierende Tun der Konstitutionsforschung leisten. Aber hört durch Reduktion das natürliche Ich auf zu „sein“? Was geschieht mit diesem „ersten“ Ich in der Reduktion – ist es gewissermaßen verschwunden, „wegreduziert“?

Auch mit der Reduktion wird die Personalunion beider Ichs (vor und nach der Einklammerung) nicht aufgehoben. Aber ist das Verhältnis beider „Ichs“ vergleichbar mit latentem und patentem Ich in der Reflexion? Was für eine Art von Identität beziehungsweise Differenz ist *hier* nun zu konstatieren? Es stellt sich heraus: Im Vollzug der Reduktion trifft die Dichotomie von Spaltung und Deckung nicht zu; denn der Phänomenologe hört ja zu keinem Moment auf, leiblich lokalisierter Mensch zu sein. Er sitzt weiter an seinem Schreibtisch, ist Familienvater, Bürger ei-

³⁸ Hat jede intentionale Erfahrung die Struktur von Kern und Horizont, so muß man natürlich auch zugestehen, daß die natürliche Reflexion einen Horizont um den punkthaft wahrgenommenen Gegenstand der Reflexion hat. So gesehen kann man den Unterschied beider Reflexionstypen auch so bezeichnen, daß die phänomenologische Reflexion eben um diesen Horizont weiß, die natürliche hingegen nicht.

³⁹ Der Begriff „transzendente Welt“ darf freilich nicht so verstanden werden, als ob diese „Welt“ eine Vorgegebenheitsstruktur wie die „wirkliche“ Welt hätte; diese wird durch die Arbeit des Zuschauers erst hervorgebracht, aber in ihrer Horizontalität. „Welt“ ist hier mit Rücksicht auf die Horizonthaftigkeit des Transzendentalen verwendet und nicht bezüglich seiner Konstitution. Husserl spricht in bezug auf den ontologischen Status des Transzendentalen auch von „Vor-Sein“; vgl. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III, 613 Anm 1.

nes Landes etc.⁴⁰ Auch wenn er sich momentan (im Augenblick „seiner“ Reduktion) den faktischen Verwicklungen in den „Netzen der Lebenswelt“ enthoben hat, kann er oder sie nicht umhin, wieder in das Alltagsleben „zurückzukehren“, sei es, daß Ermüdungserscheinungen eintreten, oder (um es ein bißchen drastischer zu formulieren) ihn ein Krieg oder andere außerordentliche Ereignisse in die Verantwortung ziehen. Dies rührt an die Frage nach dem eigentümlichen „Doppelleben“ des Phänomenologisierenden, die Husserl viel beschäftigt hat und auch unter dem Begriff der „Verweltlichung“ fungiert.⁴¹

Das bedeutet nun in bezug auf die Verhältnisbestimmung beider Ich, daß im *phänomenologisierenden* Tun eigentlich nicht von einem „Gegenüber“ wie bei latentem und patentem Ich gesprochen werden kann; denn ist das natürliche Ich als solches konstituiert als psychophysische Einheit, sind beide in der Reflexion durch Spaltung beteiligten Ichs bereits konstituiert und, darüber hinaus, genau genommen auch nicht im Vollsinne als „Ich“ anzusprechen. Das für sich selbst latente Reflexionsich ist lediglich ein künstlich herauspräpariertes „Ich“, das nach der Reflexionstätigkeit zu sein aufhört. Es hat nach dieser Tätigkeit keinen „Bestand“ mehr, im doppelten Sinn des Wortes: Es existiert nur während der Dauer seiner Tätigkeit *und* es bildet gerade deshalb auch kein eigenes Ichleben aus, wenn Ichleben ein Mindestmaß einer Habitualität und eines eigenen Seinsstils enthält, den man üblicherweise „Charakter“ nennt. Demgegenüber „bringt“ sich der phänomenologisierende Zuschauer selbst „hervor“ durch den Akt radikaler Reflexion in der Reduktion. Aber es ist dasselbe Ich, welches nun „in“ sich einen bisher unbekanntem Horizont transzendentalen Lebens entdeckt. Sein Ichleben ist also nach wie vor „da“, hat aber durch den Bruch mit der natürlichen Einstellung (als seinem „ursprünglichen“ Seinsstil) eine neue Lebensweise angenommen; es hat – und dies ist überhaupt nicht im übertragenen Sinn zu nehmen – seinen „Charakter verändert“. Kann die natürliche Einstellung als *naiv* bezeichnet werden, was genau dieses Nichtwissen um die Welt als Konstitutionsprodukt meint, so hat der neu etablierte Zuschauer diese Naivität abgelegt und sieht die Welt als das, was sie „wirklich“ ist, nämlich als aus transzendentalen Leistungen konstituierte. Jedoch ist auch der Phänomenologie Treibende zu Anfang seiner Tätigkeit (sogleich nach Eintritt ins Transzendente) *naiv* in Hinblick auf sich selbst. Er bedarf also wiederum einer neuen Reflexion auf sein eigenes Tun als Phänomenologisierender, um die Art seiner Tätigkeit zu verstehen. Das Verhältnis von *naiv* und „kritisch“ (wenn man einmal so die Haltung des Phänomenologen bezeichnen möchte) ist also vergleichbar mit latent und patent nur *in dem Sinne*, daß auch der Phänomenologe „erster Stufe“ noch sich selbst gegenüber *naiv* ist und der Aufklärung durch sich selbst bedürftig ist.⁴²

⁴⁰ Vgl. Die Krisis der europäischen Wissenschaften, 139.

⁴¹ Zur Theorie der Verweltlichung vgl. ebd. 212 f. (§ 59), sowie VI. Cartesianische Meditation, 187 ff. Vgl. auch ebd. 93 ff.; diese Passage ist von Husserls letztem Assistenten E. Fink verfaßt und gibt eine ausführlichere Darstellung der Verweltlichung, allerdings in einer kritischen Behandlungsart.

⁴² Husserl spricht von der Phänomenologie erster Stufe als einer „ersten, in ihrer Art selbst noch mit einer Naivität behafteten Phänomenologie (der apodiktischen Naivität)“ (Cartesianische Me-

In dieser Analyse des phänomenologisierenden Tuns selbst erkennt der Zuschauer, daß er selbst *in sich* dieses transzendente „unbekannte Reich“ entdeckt, das er zwar durch konstitutive Analyse erst schrittweise „kennenlernt“, welches er aber durch dieses Kennenlernen nicht selbst produziert. Diese neue Sphäre wird durch das analysierende Tun erst *enthüllt*, aber sofern dieses Enthüllen ein Durchforschen der eigenen Psyche als transzendental reduzierter bedeutet, thematisiert der Phänomenologisierende damit erst sein wahres Sein, was für Husserl nichts anderes als ein durch und durch von Vernunft durchwaltetes Subjekt ist. Dieses Enthüllen ist also genau genommen ein Freilegen dessen, was der Zuschauer als natürliches Ich selbst immer schon war, was ihm aber im Zustand der natürlichen Einstellung nicht bewußt war. Die Reduktion ist in Wahrheit eine Freilegung und Erweiterung des eigenen (ureigenen) Ichlebens. Das natürlich eingestellte Ich bezeichnet Husserl so auch als „schlafende Monade“, die noch nicht „zu sich selbst“ erwacht ist. Die Reduktion kann Husserl daher auch als „Einbruch“⁴³ charakterisieren, und zwar im ganz wörtlichen Sinn der Metapher: Könnte man die natürliche Einstellung als einen in sich geschlossenen Lebensbereich auf dem Grund der Generalthesis bezeichnen, so ist die Reduktion ein Einbrechen in diesen Boden und vergleichbar mit der Entdeckung einer neuen Dimension gegenüber der bereits vorgegebenen („konstituierten“) Dimensionalität. In den Worten Iso Kerns:

„Diese Einstellungsänderung [in der Reduktion, sc.] ist kein *Verlust* irgendeiner Positivität, sondern, im Gegenteil, sie ist ein *Gewinn*, eine ‚Ausweitung‘, da jetzt die Positivität in ihrer Korrelation zur Subjektivität, das heißt als ein im subjektiven Leben sich objektiv Darstellendes oder Konstituierendes gesehen wird. Mit anderen Worten, das ‚Thema‘ der objektiven Einstellung ist im ‚Thema‘ der neuen universalen Einstellung enthalten. Dieses neue Thema ist aber nicht zusammengesetzt aus zwei ‚Themen‘ (aus einem objektiven und aus einem subjektiven), vielmehr ist das objektive ‚Thema‘ intentional im subjektiven ‚Thema‘ [...] impliziert. Die Einstellungsänderung ist zu vergleichen mit einem Übergang von der zweiten in die dritte Dimension des Raumes, die die zweite Dimension in sich schließt.“⁴⁴

Die Enthüllung des Transzendenten als neuer Dimension kommt also für den Zuschauer einer Selbstenthüllung gleich; denn das Ich entdeckt „in sich“, was es im eigentlichen Sinn ist, wovon es aber nichts wußte. In diesem Sinne ist die durch Reduktion enthüllte neue Dimension eine Bereicherung, sei es um eine neue Dimension oder ein neues „Plus“ an Wissen über das eigene Selbst. Das Ich, das in der natürlichen Einstellung immer „von sich weg“ lebte, kommt durch die Reduktion erst eigentlich zu sich selbst. Es ist nun verständlich, weshalb Husserl so sehr daran

ditionen, 178). Allerdings ist auch hier wiederum (zumindest in Finks Darstellung in der „VI. Cartesianischen Meditation“) von einer Ichspaltung die Rede, und zwar in der Spaltung des unbeteiligten Zuschauers von seinem transzendentalen Leben. Im Verlauf des Haupttexts wird hoffentlich deutlich werden, daß so zu reden durchaus nicht im Sinne Husserls ist.

⁴³ Die Krisis der europäischen Wissenschaften. Ergänzungsband, 77.

⁴⁴ I. Kern, Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion Edmund Husserls, 328.

liegt, diese Form von Reflexion von der natürlichen zu unterscheiden; denn es kann, ja darf bei der recht verstandenen Reduktion von keiner Ichspaltung im bisherigen Sinn die Rede sein. Wenn die Metapher vom Bruch angemessener ist, kann man sagen: Nicht spaltet sich das Ich gleich einer „Zellteilung“ in zwei Elemente, sondern die Reduktion bricht den in sich geschlossenen Seinsstil der natürlichen Einstellung, die eigentlich nie über sich hinauskommt, auf und öffnet das Ich für sich selbst zu einer neuen Dimension. Im emphatischen Sinne ist daher die Reduktion konzipiert als weitestgehende Selbsterkenntnis des Menschen, oder wie es Husserl auch einmal formuliert: Die in der höherstufigen Selbstkritik geforderte Aufgabe ist „Selbstgestaltung des Ich durch absolute Reflexion zum absolut echten Menschen“.⁴⁵

Hinsichtlich des phänomenologisierenden Ich ist nun der gleiche Befund festzustellen wie bei der phänomenologischen Enthüllung der *Welt* als Faktizität, die aber als solche Faktum des absoluten Seins ist: Welt ist erst als aus phänomenologischer Einstellung beschriebene absolut erkannt; auch sie ist um eine neue Dimension erweitert worden; diese neue Dimension schließt aber die alten Dimensionen in sich. Es handelt sich bei dieser Konzeption also nicht um eine Welt als faktische mit einer transzendentalen Hinterwelt im Rücken. Was durch die Betrachtungsweise der Konstitutionsanalyse enthüllt wird, ist die *eine* Welt, die eben *als* faktische um eine neue Dimension erweitert wurde und deswegen in ihrer Faktizität erst richtig verstanden wird. Sie ist sie selbst geblieben, aber um ein „transzendentes Mehr“ erweitert. Als Inbegriff von Transzendentelem, das in die Welt „einströmt“ und in ihr „terminiert“, und dieser selbst ist Welt das Absolute, aber als Absolutes absolute Faktizität.⁴⁶ Soweit ist hier nichts Neues. Dieses Absolute wird aber *nur*, und das ist das Entscheidende, durch die *Selbstenhüllung* des Ich verstehbar, beziehungsweise *transzendente Welterkenntnis ist gleichzeitig Selbsterkenntnis*. Das konkret lebende Ich wird in gleicher Weise um sein transzendentes „Mehr“ erweitert, hört aber dadurch nicht auf, faktisches zu sein, auch wenn diese Faktizität nun für es einen neuen Sinn angenommen hat. In dieser Hinsicht kann man den berühmten, in der Einleitung zitierten Vergleich der Reduktion mit der religiösen Bekehrung verstehen: Wie der religiös Gewordene zwar in die *gleiche* Welt hineinlebt, sie aber nun anders versteht (etwa als „Schöpfung Gottes“), nimmt der phänomenologisch „Umgewendete“ die Welt und sich selbst „anders“ wahr, nämlich erweitert um den

⁴⁵ A V 5, 16b (aus den 30er Jahren).

⁴⁶ Vgl. hierzu auch R. Boehm, Zum Begriff des Absoluten bei Husserl, 72 ff. Boehm gibt hier eine sehr detaillierte Darstellung der verschiedenen Begriffe des Absoluten bei Husserl. Wichtig ist, daß die im vorliegenden Zusammenhang gebrauchte Bedeutung des Absoluten nichts mit absoluter Gegebenheit zu tun hat, und auch kein Fundierungsverhältnis gemeint ist (die ersten Stellen, wo bei Husserl die Rede von „absolut“ auftaucht). Das hier in Rede stehende Verständnis wird bei Boehm unter Punkt 6 (ebd. 92 ff.) behandelt; mir scheint jedoch, daß Boehms Explikation des Absoluten aus der Perspektive Hegels und Heideggers der Sache Husserls eher schädlich als hilfreich ist, obwohl diese Überlegungen des späten Husserl zweifellos in einer noch weitestgehend unerforschten Beziehung zum Deutschen Idealismus stehen. Diesen Gedankensträngen nachzugehen, ist hier jedoch nicht der Ort.

transzendentalen Horizont. Der sich selbst durch absolute Reflexion seines „tiefsten Seins“ bewußt Gewordene erkennt sich selbst „neu“, durchschaut aber auch gleichzeitig damit sein früheres Sein als „Weltkind“.⁴⁷

Die Konkretion des Ich macht also nicht einer Abstraktion in einem phänomenologischen „Elfenbeinturm“ Platz, sondern die Reduktion enthüllt erst den vollen Sinn dieser Konkretion. Generell gilt: „Das Ich ist nicht etwas für sich und hat Bewußtsein nicht als etwas außer sich, neben sich; es ist als Ich-Mensch, es ist konkret als bewußtseinsmäßig Weltlebendes und auf die Welt als identisch im Fortströmen des mannigfaltigen Bewußtseins ‚bezogen‘, in gewisser Weise ‚gerichtet‘.“⁴⁸

Dieser allgemeine Stil des konkreten intentionalen Lebens kann nun nicht geändert werden, auch nicht durch Reduktion, die zwar das ganze Leben ändert hinsichtlich seines erkenntnismäßigen Gehalts, aber nicht bezüglich der Natur seines Aktlebens, das immer ein „ich-menschliches“ bleibt. Ist gemäß der Konstitutionstheorie alles Aktleben ein Konstituieren, so muß dies folglich auch für das phänomenologisierende Tun gelten. So „unbeteiligt“, wie es zunächst den Anschein hat, ist der Zuschauer eigentlich nicht, wenn auch er eine „Tätigkeit“ ausübt, die auf den ersten Blick grundverschieden ist von allem „weltlichen“ Tun, genau besehen es aber selbst auf *modifizierte* Weise fortsetzt. Das ursprünglich aus der Wahrnehmungsanalyse bekannte Modell von durch Bruch sich wiederherstellender Einstimmigkeit gilt auch hier: Dieses Konstituieren, welches nicht mehr auf dem Boden der natürlichen Einstellung steht, ist ein „Fortkonstituieren“ seiner selbst und damit der Welt. In Husserls Worten:

„Der Phänomenologe entdeckt den wahren Sinn der Welt. Während dieser doch schon vorgegebene, vorbekannte Welt als vermeintlich konkrete hat. Entdeckend in der jeweiligen transzendentalen Gegenwart ist der Phänomenologe sich transzendental fortkonstituierend und in sich der Welt durch Einlegen des Enthüllten ins Psychische neuen Sinn gebend in der egologischen Selbstzeitigung und Zeitlichkeit der Welt mit dem verzeitlichten Ego.“⁴⁹

Ist dieses Fortkonstituieren in Wahrheit eine fortlaufend zunehmende Freilegung des Ich selbst, das Welt und Selbst in Konkretion enthüllt, so ist dieser Prozeß nicht eine „Aufhebung“ der Konkretion, sondern gerade deren volle Entfaltung. Die unerkannte Konkretion wird zur erkannten, und damit erst sie selbst. In die-

⁴⁷ In diesen Zusammenhängen (also in den Versuchen der Charakterisierung der Reduktion) strotzt Husserls Terminologie nur so von religiösen Anspielungen, um dem Pathos der „Erneuerung“ Ausdruck zu verleihen. Hier kann eine Bewertung dieser Redeweise nicht geleistet werden, aber es soll doch deutlich werden, daß sie mehr als bloße Rhetorik ist und im Gegenteil einen konkreten Sinn hat.

⁴⁸ B III 8, 4a (aus dem Jahre 1930).

⁴⁹ So Husserl in: E. Fink, VI. Cartesianische Meditation, 213 f. Das Zitat stammt aus einem Forschungsmanuskript Husserls mit der Aufschrift „ad ‚VI.‘ Meditation“ (vgl. ebd. 234) und ist von ca. Dezember 1933 oder Januar 1934. In engem inhaltlichen Zusammenhang damit kritisiert Husserl auch seinen Begriff des „unbeteiligten Zuschauers“; vgl. ebd. 192.

sem Licht ist die „frühere“ Konkretion eine niedere Schicht der vollenthüllten Konkretion oder, wie Husserl verblüffenderweise sagen kann, „abstrakt“:

„Das natürliche Dasein in der synthetischen Leistung des vordem verborgenen (das Ich der Natürlichkeit als Einheit von Mannigfaltigkeiten konstituierenden) Lebens ist dann in der Konkretion der transzendentalen Subjektivität eine abstrakte Schichte. Natürliche Lebensform ist dann erkannt als eine beschränkte Form.“⁵⁰

Für die Konstitutionsforschung gilt daher, so fährt Husserl dann fort:

„Die neue, schon transzendente Erfahrungssphäre hat selbst wieder ihren Horizont des sie transzendental konstituierenden Subjektiven, einen höheren anonymen und transzendentalen Horizont. Für die nun mögliche Enthüllung desselben gilt offenbar dasselbe und so iterativ. Nur durch die Vermöglichkeit des transzendentalen Ich, des Vermögens dieser Iteration bewußt zu werden in ihrer Unendlichkeit, sie im Und-so-weiter einheitlich zu überschauen, dazu die Wesensform dieser Unendlichkeit in der Vermöglichkeit zu erfassen und zu fixieren [...], nur dadurch gewinne ich meine voll-konkrete transzendente Subjektivität als Horizont, als Horizont also nicht einer in einem einzigen Schritte zu vollziehenden transzendentalen Reflexion, sondern in iterativer und der Möglichkeit der Iteration mit ihrer Wesensform im Und-so-weiter und Immer-wieder erfahrenden gewiß werdenden Reflexion [...].“⁵¹

Daraus schließlich ergibt sich für Husserl:

„Das transzendente Ich, konkret verstanden als transzendente Subjektivität, ist eben die enthüllte Konkretion, die das natürliche menschliche Subjekt und darin die menschliche Person in ihrer Abstraktion mit befaßt und durch transzendente Reduktion in dieser Konkretion sichtlich gemacht hat. Das transzendente Ich als Pol und als Substrat der Allheit der Vermögen ist sozusagen die transzendente Person, die durch die phänomenologische Reduktion zur Urstiftung kommt [...].“⁵²

In diesen zuspitzenden Formulierungen kommt wohl am besten Husserls eigentliche mit der Reduktion verfolgte Absicht zum Ausdruck. Auf provozierende Weise wird die Verhältnisbestimmung von natürlichem und philosophischem Ich, welches traditionellerweise als „abgehoben“ und, eben, *abstrakt* gegenüber der Faktizität des Ich der „durchschnittlichen Alltäglichkeit“ bezeichnet wurde, auf den Kopf gestellt – und ineins damit der unaufhebbare Gegensatz beider beseitigt. Das sich stets strömend fortkonstituierende Leben kann nicht anders als in Konkretion verlaufen; der durch Bruch mit der ursprünglichen Lebensweise sich inaugurierende neue Seinsstil stellt wiederum eine neue Einstimmigkeit her, die den alten Zustand als unvollständig und daher abstrakt erkennt. Erst der Phänomenologe ist im eigentlichen Sinn als „voller Mensch“ zu bezeichnen, als derjenige, der durch radikale Re-

⁵⁰ B III 8, 10a (von September/November 1930).

⁵¹ Ebd. 10b.

⁵² Ebd. 11b.

flexion, die den Bruch mit der natürlichen Einstellung voraussetzt, sein radikales Menschentum entdeckt hat, das erst den Weg zu wahrer Autonomie und Selbstgesetzgebung aus aufgeklärter Vernunft (wenn auch als im Unendlichen liegenden Ideen) ermöglicht. Erst ein solches Ich kann schließlich in dieser neueröffneten Dimension für sein Tun Rechenschaft ablegen und dafür Verantwortung übernehmen, die deswegen „absolut“ genannt werden kann, weil sie keiner anderen Instanz mehr Antwort schuldig ist. Zuletzt kann und *muß* sich das Ich aus dieser Haltung im eigentlichen Sinne „verweltlichen“, in die Welt „zurücklegen“, die es aber in Wahrheit nie verlassen hat. Die Reduktion führt so *in concreto* zur Welt; als transzendental „erwacht“ kommt das welt-verlorene Weltkind, wenn man so reden darf, erst wahrhaft „zur Welt“. – Die Theorie der Verweltlichung kann hier als Aufgabe nur angedeutet werden. Zieht man aber in Betracht, daß Husserls Problembewußtsein über die rein solipsistisch begrenzten Ichprobleme – in deren Grenzen sich diese Darstellung weitgehend hielt – hinausgeht in Richtung auf Intersubjektivität und Geschichte als universalste Dimensionen philosophischer Reflexion, kann man absehen, welche Konsequenzen dies für eine transzendentalphänomenologische Theorie der Geschichte haben müßte, deren Vergleich mit den Systemen Hegels und des späten Schelling noch aussteht. Doch das kann nicht mehr Thema dieser Darstellung sein.