

II. Edmund Husserl – Die Intentionalität als Engagement des Bewusstseins

Die Darstellung der Philosophie Bergsons hat die vorliegende Untersuchung durch die Klärung des ontologischen Freiheitsbegriffs bereichert. Die Freiheit ist in der Bewegung des Lebens fundiert und entgeht dadurch jeder kausalistischen Grundlegung. In dem, wie wir uns in der Welt verhalten, sind wir grundsätzlich frei, und diese Freiheit ist der Ausdruck des Lebens durch uns. Dennoch ist die Freiheit immer eine Freiheit der Situation, die von uns verlangt auf sie zu reagieren. Diese Art der Freiheit bleibt in ihrem negativen Sinne beschränkend, stellt sich aber unter einem ganz besonderen Aspekt als positive dar: Die Situation wird von uns in der je eigenen Art und Weise freiheitlich »verwirklicht«, so dass eine Dialogizität zwischen uns und der Situation und damit der Welt, in der und zu der wir uns verhalten, ihr Fundament bildet. Dieser Austausch findet allerdings, und das sieht Bergson von seinem Ausgangspunkt aus so nicht, auf einer Ebene des Sinns und der Bedeutung des Gegebenen für uns statt. Die Phänomenologie Husserls setzt nun dort an, wo sich die Welt als unsere je eigene bewusste Welt gibt. In welcher Weise die Situation, d. h. die Welt in ihrer Offenheit an Möglichkeiten, sich uns als »sinnvoll« konstituieren kann, soll durch den »Rückgang auf die Phänomene« geklärt werden. Auf der Suche nach der Klärung und der Genese eines Engagementbegriffs wird von diesem Ansatzpunkt aus ein entscheidender Schritt getan. Es soll nun gezeigt werden, dass die Phänomenologie als Bewusstseinsphilosophie grundsätzlich das Engagement des Menschen zum Thema hat. Denn Bewusstsein ist *per se* engagiert.

Das Werk Husserls bietet in seiner scheinbar unendlichen Fülle eine Vielzahl von möglichen Ansatzpunkten seiner Darstellung. Die folgende Darstellung soll sich allerdings auf die für das Thema sinnvoll erscheinenden Werke beziehen und weniger einen vollen, kaum zu leistenden Überblick über die Phänomenologie Husserls geben. Dabei sollen zuerst einmal die methodischen Grundvoraussetzungen der

Phänomenologie erörtert werden (1.), um dann auf den für das Vorhaben maßgebenden Charakter der Transzendentalität (2.) und der Bedeutung von Lebenswelt und Horizont (3.) in der späteren Philosophie Husserls zu kommen. Auf dieser Grundlage wird sich der entscheidende Aspekt der *Intentionalität als Engagement* erst zeigen (4.).

1. Der Ausgangspunkt der Phänomenologie

Die vorherrschende rationale Grundeinstellung des Menschen zur Welt ist die, dass er die Welt als objektiv abgeschlossenes Seiendes, von ihm Getrenntes und ihm gegenüber Gestelltes versteht. Diese Einstellung wird traditionell im philosophischen Paradigma des cartesianischen Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* dargestellt. Die Phänomenologie Edmund Husserls will, nicht ohne methodische Anleihen an Descartes, diesen Dualismus dahingehend überdenken, dass die Beziehung zwischen den Gegenständen und dem Bewusstsein, in der die Welt ihre Geltung erst findet, neu gefasst wird. Der Ausgangspunkt dazu ist letztlich wie schon bei Bergson die Evidenz der unmittelbaren Gegebenheit der Erfahrung für das Bewusstsein. Gefragt wird aber nun nach dem Ursprung des Selbstverständnisses, mit dem wir die Welt als unsere Welt nehmen. Die damit entstehende transzendente Philosophie versteht sich durch diesen Rückgang auf die Konstitution von Welt überhaupt als eigentlich strenge Wissenschaft, die an die Wurzeln unserer Welterfahrung rührt und dadurch als philosophische Grundlegung apodiktischer Qualität fungieren soll. »Das Sein der Welt auf Grund der natürlichen Erfahrungsevidenz darf nicht mehr für uns selbstverständliche Tatsache sein, sondern selbst nur ein Geltungsphänomen«¹, und als solches muss es untersucht werden.

Die oben erwähnte Grundeinstellung ist das, was Husserl die *natürliche Einstellung* des Menschen zur Welt nennt. Sie vernachlässigt, wie gesagt, die Bedeutung der Welt für das Bewusstsein bzw. deren Konstitution, die den Gegenstand phänomenologischer Untersuchungen darstellt. Nach Husserl ist nämlich »[...] alles im weitesten Sinne Gegenständliche [...] nur denkbar als Korrelat möglichen

¹ Husserl, E., *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*. [CM] Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995, 19.

Bewußtseins, näher: eines möglichen ›ich denke‹ und somit beziehbar auf ein reines Ich.«²

Was hier in Zusammenhang mit dem »reinen Ich« als Grundsatz beschrieben wird, ist eine Ausformulierung der Bewusstseinsstruktur, die der Phänomenologie als Fundament dient: der Intentionalität. Der von Brentano in leichter Veränderung übernommene Intentionalitätsbegriff sagt vorerst nichts weiter aus, als dass das Bewusstsein notwendig immer ein Bewusstsein von etwas ist bzw. dass alles Gegenständliche uns notwendig als Korrelat unseres Bewusstseins oder zumindest als ein mögliches solches erscheint. Der Phänomenologe will nun diese Strukturen nicht nur untersuchen, sondern vor allem durch die Untersuchung Schlüsse über die Wesensstruktur objektiver Konstitution überhaupt ziehen. Und das Wesen der Dinge ist es, das im Mittelpunkt besonders der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* steht. Die Methode, der sich der Phänomenologe dabei zunächst bedient, ist die eidetische Reduktion. Sie ist als Methode der Wesensanschauung zu verstehen, als der Weg, mit dem die eidetische Phänomenologie von der natürlichen Einstellung abstrahieren und »das Wesen in seiner ›leibhaften‹ Selbstheit erfassend«³ den Rückgang auf eine Sicht der Welt machen will, die durch keine Voreingenommenheiten bzw. Vorurteile beeinflusst ist.

Der entscheidende methodische Schritt der Phänomenologie, der sie zur Klärung der fundamentalen Konstitutionsverhältnisse führen soll, ist die transzendente Reduktion, die zur Epoché führt. Die Epoché ist eine Haltung der »Enthaltung« und zwar der Enthaltung aller philosophischen Lehren, die über das Wesen der Dinge etwas aussagen wollen. Nur so kann auf das Fundament zurückgeblickt werden. Gleichzeitig will sie sich »nach den Sachen selbst richten bzw. [...] sie in ihrer Selbstgegebenheit befragen und alle fachfremden Vorurteile beiseite tun«.⁴ Was bedeutet dies aber genau für die Methode der Phänomenologie?

Anstatt in der natürlichen Einstellung zu verbleiben, will sie

² Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. [Hua IV] Husserliana IV. Haag: Nijhoff, 1952, 101.

³ Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. [Ideen I] Tübingen: Niemeyer, 2002, 12.

⁴ Ideen I, 35.

das, was sich dem Bewusstsein zeigt, von dem befreien, was sich ihm in der Konstitution beimengt. Der Gegenstand, so wie er sich mir darstellt, zeigt sich mir nur so, wie ich ihn in eben dieser ihn bezeichnenden Weise wahrnehme. Aus der natürlichen Einstellung heraus ist der Gegenstand für mich ein Seiendes, das sich mir darbietet und dessen Wesen darin besteht, dass ich ihm begegne und es mir zu Nutzen machen kann. In der Epoché dagegen zeigt sich der Gegenstand in ganz anderer Weise. Sie stellt eine völlig andere Einstellung dar und bedeutet insofern auch eine völlig andere Weise, die Welt zu sehen. Husserl selbst sagt im dritten Teil seiner späten *Krisis-Schrift*⁵:

»Vielleicht wird es sich sogar zeigen, daß die totale phänomenologische Einstellung und die ihr zugehörige Epoché zunächst wesensmäßig eine völlige personale Wandlung zu erwirken berufen ist, die zu vergleichen wäre zunächst mit einer religiösen Umkehrung, die aber darüber hinaus die Bedeutung der größten existentiellen Wandlung in sich birgt, die der Menschheit als Menschheit aufgegeben ist.«⁶

Worin besteht aber diese Macht der Epoché, »eine völlige personale Wandlung zu erwirken«? Was genau sieht der Phänomenologe bzw. worin besteht die Erkenntnis, die er durch die phänomenologische Methode erlangt?

a. Die Epoché als die phänomenologische Einstellung zur Welt

Die Intentionalität ist das Grundprinzip phänomenologischer Methode. Das Bewusstsein ist immer auf etwas bezogen, sonst könnte es kein Bewusstsein von ... sein. Das Bewusstsein drängt also immer auf seine Erfüllung in einer Notwendigkeit, die es davon abhält ein schlichtes Nichts zu sein.⁷ Es ist notwendig immer schon mit der Welt verbunden, weil es immer auf sie bezogen ist.

⁵ Mit dem Ausdruck »Krisis-Schrift« ist im Allgemeinen die Schrift *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* gemeint. Ich zitiere hier aus der Gesamtausgabe der *Husserliana*, Band VI, hrsg. v. Walter Biemel, 2. Auflage, Den Haag, Nijhoff, 1962 [Hua VI].

⁶ Hua VI, 140.

⁷ Vgl. die Argumentation und die dadurch entstehenden Folgen für die Phänomenologie Jean-Paul Sartres weiter hinten S. 130-187.

Ausgangspunkt jeglicher Wahrnehmung ist die Empfindung. Die ungegenständlichen Vorgegebenheiten der Empfindung werden in meinem Bewusstsein an ein Objekt gebunden. Die gegebenen hypothetischen Momente werden in ihrer Mannigfaltigkeit gebündelt und dem Gegenstand, z.B. dem Buch, zugeordnet. Das Bewusstsein »Buch« tritt so durch den Vollzug eines sinnverleihenden Bewusstseinsaktes, der Noesis, auf, und das Buch wird zum »sinnvollen« Gegenständlichen für das Bewusstsein. Dem Bewusstsein ist somit das Sein des Gegenstandes, seine »Dinghaftigkeit« im Ganzen gegeben. Phänomenologie als Methode widmet sich den Gegenständen des Bewusstseins in der Weise, wie sie sich ihm wirklich darstellen, ohne Zufügung an das Erscheinende, allein im Modus des momentanen Gegebenseins. Das jeweilige Noema, die Sinneinheit für das Bewusstsein, ist damit Resultat einer Synthesis der Noesen in der Einheit eines Gegenstandsbewusstseins, wie Husserl es nennt, d.h. es ist der in der Sinngebung der Bewusstseinsvollzüge intentional enthaltene Gegenstand. »Jedes Noema hat seinen »Inhalt«, nämlich seinen ›Sinn‹, und bezieht sich durch ihn auf ›seinen‹ *Gegenstand*.«⁸ Es ist dieser noematische Sinn, der den Sinn des konkreten Gegenstandes im konkreten intentionalen Erscheinen ausmacht.

Um sich nun diesen Sinn thematisch vorzunehmen, gilt es die »Thesis der natürlichen Einstellung« zu umgehen, sie »außer Aktion zu setzen«⁹, um dem Sinn sozusagen zuvor zu kommen. Husserl nennt dies die »Einklammerung«, das »universale Außergeltungsetzen [...] aller Stellungnahmen zur vorgegebenen objektiven Welt«.¹⁰ Wohlgemerkt bleibt die Sinnvernetzung der natürlichen Einstellung im Grunde erhalten. Sie wird nur beiseite gestellt, denn das Augenmerk soll sozusagen an ihr vorbei auf das gerichtet werden, was sich uns tatsächlich phänomenal darbietet. Eben dies ist vorerst als Methode zu verstehen, doch was tatsächlich dabei gewonnen wird, ist das Kernstück phänomenologischer Philosophie – die Epoché.

Bei der Epoché handelt es sich also zunächst einmal um ein methodisches Prinzip der Phänomenologie. So gilt es in der Epoché gemäß der Einklammerung, sich »*hinsichtlich des Lehrgehaltes aller vorgegebenen Philosophie vollkommen des Urteils zu enthalten*

⁸ Ideen I, 267.

⁹ Vgl. Ideen I, 54.

¹⁰ CM, 22.

und alle [...] Nachweisungen im Rahmen dieser Enthaltung [zu] vollziehen.«¹¹ Der philosophische Schritt, der hinter der Epoché steckt, ist die transzendente Reduktion. Durch sie wird das Phänomen auf dasjenige reduziert, was sich in der Noesis abspielt – die Aufdeckung des noematischen Sinns des Gegenstands.

»Die transzendente Reduktion übt ἐποχή hinsichtlich der Wirklichkeit: aber zu dem, was sie von dieser übrig behält, gehören die Noemen mit der in ihnen selbst liegenden noematischen Einheit, und damit die Art, wie Reales im Bewußtsein selbst eben bewußt und speziell gegeben ist.«¹²

Im Gegensatz zur natürlichen Reflexion steht die transzendente Einstellung den »voreiligen Erklärungen« skeptisch gegenüber. Man kann sogar sagen, dass der Phänomenologe in der Einstellung der Epoché der Welt nie so begegnet, dass er sie als vollständig konstituiert annimmt bzw. dass er auch das, was er wahrnimmt, in seiner Vollständigkeit zu überblicken versucht. Denn die Epoché als transzendente Reflexion ist eine Reflexion auf die Konstitutionsleistungen des Bewusstseins, die als solche selbst Gegenstand einer phänomenologischen Betrachtung *ad infinitum* wird. Deshalb kann Husserl auch in seinen *Ideen I* davon sprechen, dass das Bewusstsein immer ein phänomenologisches Residuum bleibt.¹³ Andererseits bedeutet das auch, dass das Bewusstsein, das hier gemeint ist, nicht jenes sein kann, das z. B. die Psychologie zum Gegenstand hat.¹⁴ Denn dieses Bewusstsein gehört ja auch zur Welt, da es ein Objekt des psychologischen Ich ist, desjenigen Ich, welches das Bewusstsein als Gegenstand betrachtet. Das Ich allerdings, das in der phänomenologischen Reduktion übrig bleibt, ist das »reine Ich«, nämlich das Ich, das sich jeder Objektivierung prinzipiell entzieht, weil es ihr als die Bedingung seiner Möglichkeit zugrunde liegt.

In der späten *Krisis*-Schrift macht Husserl genau dies der Philosophie Descartes' zum Vorwurf: Wenn man auf ein Ego als den letzten Grund alles Wissens rekurrieren will, so muss man doch die-

¹¹ Ideen I, 33.

¹² Ideen I, 204.

¹³ Vgl. Ideen I, 59 und 94.

¹⁴ Gegen die empirische Psychologie gerichtet schreibt Husserl z. B.: »Uns ist die Frage nach der empirischen Genesis gleichgültig, uns interessieren die Erlebnisse nach ihrem gegenständlichen Sinn und ihrem deskriptiven Gehalt.« *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, hrsg. v. Martin Heidegger, 3. Auflage. Tübingen: Niemeyer, 2000, 7 [Vorles.].

ses Ego zwangsläufig aus der psychologischen Sicht herausnehmen. Das *ego cogito* Descartes' ist für Husserl immer noch weltliches Ich, da es als ein solches objektiv zum Bewusstseinsgegenstand genommen wird. Die Fundierungsebene des »reinen Ich« wird nicht erreicht. Das transzendente Ich¹⁵ der Phänomenologie will aber gerade die Ebene der Verobjektivierung durch die transzendente Reduktion in den Blick rücken, sie als Phänomen behandeln und in der Einstellung der Epoché ins Verhältnis zum »reinen« (*unweltlichen*) Ich setzen.¹⁶ In der für das späte Werk Husserls so charakteristischen Programmatik der Phänomenologie bedeutet das:

»Mit dem bloßen Entschluß zur Epoché, zur radikalen Enthaltung von allen Vorgegebenheiten, allen Vorgeltungen von Weltlichem, ist es nicht getan; die Epoché muß ernstlich vollzogen *sein* und *bleiben*. Das Ego [wohlgemerkt nicht das »reine Ich«, M. G.] ist nicht ein Residuum der Welt, sondern die absolut apodiktische Setzung, die nur durch die Epoché, nur durch die »Einklammerung« der *gesamten* Weltgeltung ermöglicht und als einzige ermöglicht wird.«¹⁷

Das reine bzw. transzendente Ich der Phänomenologie ist damit als nicht objektives nicht der Welt zugehörig. Das heißt, dass die Epoché für den Phänomenologen nicht nur methodisch, sondern auch als fundamentale Perspektive der transzendentalen Reflexion selbst den Ausgangspunkt darstellt, von dem allein er überhaupt die Phänomenalität der Phänomene in ihrem Grunde zum Thema haben kann, denn sie schließt letztendlich alle Phänomene mit ein.

»Die objektive Welt, die für mich ist, die für mich je war und sein wird, je sein kann mit allen ihren Objekten, schöpft [...] ihren ganzen Sinn und ihre Seinsgeltung, die sie jeweils für mich hat, aus mir selbst, aus mir als dem transzen-

¹⁵ »Wichtige in der erkenntnistheoretischen Problematik gründende Motive rechtfertigen es, wenn wir das »reine« Bewußtsein, von dem soviel die Rede sein wird, auch als *transzendentes Bewußtsein* bezeichnen [...]«, Ideen I, 59.

¹⁶ Vgl. Hua VI, 83f.: »Descartes macht sich nicht klar, daß das Ego, *sein durch die Epoché entweltlichtes Ich*, in dessen funktionierenden cogitationes die Welt allen Seinsinn hat, den sie je für ihn haben kann, *unmöglich in der Welt* als Thema auftreten kann, da *alles Weltliche eben aus diesen Funktionen* seinen Sinn schöpft.«

¹⁷ Hua VI, 81. Zur genaueren Unterscheidung der Epoché als Urteilsenthaltung, die hier als methodische Epoché charakterisiert wurde und der in dieser Passage dargestellten Epoché, »die zum Bewusstsein ihrer eigenen Tragweite gekommen ist«, vgl. Orth, E. W., Edmund Husserls »Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie«. *Vernunft und Kultur*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999, 119ff.

dentalen Ich, dem erst mit der transzendental-phänomenologischen ἐποχή hervortretenden.«¹⁸

Der für das Anliegen der vorliegenden Arbeit entscheidende Punkt ist, dass die transzendental-phänomenologische Reduktion ein Ich aufdeckt, das jeder Objektivierung voraus liegt. Denn schon hier wird eine Präreflexivität, d.h. auch ein vorobjektivierender Zugang zur Welt, zum Thema, der zum Ursprung von Bedeutung und Sinn führt. Eben eine solche Seins- und Sinnsetzung entspringt erst aus ihm. Diese immanente Seinsregion steht notwendig in Beziehung zur transzendenten, räumlich-zeitlichen Welt. Das reine, transzendente, immanente Ich »nulla ›re‹ indiget ad existendum«¹⁹ und entzieht sich vergleichbar dem *moi fondamental* Bergsons jeglicher Kausalität und Begrifflichkeit, es ist »[...] völlig leer an Wesenskomponenten, es hat gar keinen explikablen Inhalt, es ist an und für sich unbeschreiblich: reines Ich und nichts weiter.«²⁰

Das Sein der Welt ist durch die Struktur der Intentionalität notwendig ein Sein für ein aktuelles Bewusstsein. »Zwischen Bewusstsein und Realität gähnt ein wahrer Abgrund des Sinnes«²¹, der allein durch die Konstitutionsleistung, also durch die intentionale Verbindung des Ich mit der Welt im Sinngebungsprozess überbrückt wird. Bewusstsein ist immer notwendig auf Welt bezogen – das heißt nicht allein, dass Bewusstsein immer notwendig einen Inhalt hat, sondern auch und viel fundamentaler, dass es Welt durch seine Intentionalität erst setzt. Daraus folgt umgekehrt für Husserl das Programm seiner transzendentalen Phänomenologie:

»So wie das reduzierte Ich kein Stück der Welt ist, so ist umgekehrt die Welt und jedes weltliche Objekt nicht Stück meines Ich, nicht in meinem Bewusstseinsleben als dessen reeller Teil, als Komplex von Empfindungsdaten oder Daten reell vorfindlich. Zum eigenen Sinn alles Weltlichen gehört diese Transzendenz, obschon es den gesamten es bestimmenden Sinn, und mit seiner Seinsgeltung, nur aus meinem Erfahren, meinem jeweiligen Vorstellen, Denken, Werten, Tun gewinnt und gewinnen kann – auch den eines evt. evident gültigen Seins, eben aus meinen eigenen Evidenzen, aus meinen begründenden Akten. Gehört zum eigenen Sinn der Welt diese Transzendenz irreellen Beschlossenseins, so heißt dann das Ich selbst, das Welt als geltenden Sinn in sich

¹⁸ CM, 27.

¹⁹ Ideen I, 92.

²⁰ Ideen I, 160.

²¹ Ideen I, 93.

trägt und von diesem seinerseits notwendig vorausgesetzt ist, im phänomenologischen Sinne transzendental; die aus dieser Korrelation erwachsenden philosophischen Probleme transzendental-philosophische.«²²

Diese »Transzendenz irreellen Beschlossenseins« geht über die Subjekt/Objekt-Beziehung hinaus auf die Ebene, auf der dieser Dualismus als ein »konstitutives Ergebnis« geltend gemacht wird, »das an seinem Platz und in seiner Zeit zu rechtfertigen ist«.²³ Dass wir die Welt als Welt für uns wahrnehmen, bedarf einer phänomenologischen Grundlegung, die nur durch die Epoché erlangt werden kann. So kommt Husserl auch zu dem Schluss seiner *Cartesischen Meditationen*: »Man muß erst die Welt durch *ἐποχή* verlieren, um sie in universaler Selbstbesinnung wiederzugewinnen.«²⁴ Die Welt wird damit in ihrem Objektsinn beschnitten und zum Phänomen gemacht:

»[J]ede Meinung über ›die‹ Welt hat ihren Boden in der vorgegebenen Welt. Gerade dieses Bodens habe ich mich durch die Epoché enthoben, ich stehe *über* der Welt, die nun für mich in einem ganz eigenartigen Sinne zum *Phänomen* geworden ist.«²⁵

Die Welt als Phänomen zu verstehen – das bedeutet sie in ihrer Konstitution durch das transzendente Ich aufzudecken und die Beziehung zwischen beiden als Transzendenz vom Ich als Zentrum aus zu begreifen. Das wiederum verweist darauf, dass Welt nur als Geltungsphänomen zu verstehen ist, d. h. als ein Phänomen, dessen Geltung und Evidenz in den transzendentalen Konstitutionsleistungen selbst begründet liegen. Mit der Epoché geht es Husserl um die Klärung der phänomenologischen Perspektive auf dieses Phänomen:

»Ich als natürlich eingestelltes Ich bin auch und immer transzendentales Ich, aber ich weiß darum erst durch Vollzug der phänomenologischen Reduktion.

²² CM, 28.

²³ Merleau-Ponty, M., »Der Philosoph und sein Schatten«, in: Ders., *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*. [AG] Hrsg. v. Christian Bermes, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003, 243–274, hier 248. Merleau-Ponty bezieht sich hier allerdings auf einen inhaltlich vergleichbaren Aspekt der *Ideen II*.

²⁴ CM, 161.

²⁵ Hua IV, 155. Vgl. dies in Bezug zur Spaltung des Ich bei Husserl in: Luft, S., »Die Konkretion des Ich und das Problem der Ichspaltung in Husserls phänomenologischer Reduktion«, in: Kühn/Staudigl (Hrsg.), *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003, 31–50, hier 40: »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.«

Durch diese neue Einstellung sehe ich erst, dass das Weltall, und so überhaupt alles natürlich Seiende, für mich nur ist als mir mit seinem jeweiligen Sinne geltendes, als *cogitatum* meiner wechselnden und im Wechsel miteinander verbundenen *cogitationes*, und nur als das halte ich es in Geltung.«²⁶

Während oben die Frage nach der Bedeutung der Epoché und ihrer Macht »eine völlige existentielle Wandlung zu erwirken« im Mittelpunkt stand, so zeigt sich nun: Die Epoché deckt das Fundament der Geltung weltlicher Phänomene auf. Die Evidenz der bewussten Welt ist damit die Grundlage phänomenologisch-wissenschaftlicher Aussagen. Die Sicht des Phänomenologen wird in der Epoché »frei« für das Wesen, und das bewirkt, dass er die Welt in ihrer Unmittelbarkeit als Bewusstseinsstatsache zu sehen lernt. Hier wird deutlich, dass phänomenologische Philosophie sowohl Methode als auch Gegenstand ihrer selbst sein muss und bei Husserl ganz wesentlich durch Entwicklungs- und Reflexionsstufen charakterisiert ist. Da die Phänomenologie als Philosophie eine nicht enden wollende Reflexion auf die Phänomenalität der Welt und damit auch auf sich selbst als Phänomenologie der Phänomenologie bedeutet, ist sie stets auf sich selbst reflektierend und aufbauend – »ein endloser Dialog, endlose Meditation«.²⁷ Der Anfang dieser endlosen Reflexion ist schon in der Idee der Phänomenologie als Methode gesetzt. Durch die methodischen Schritte der Reduktion wird die »natürliche« von der »transzendental-philosophischen« Einstellung unterschieden. Die Reduktion liefert dadurch der Reflexion den Zugang zur Ebene der Konstitution durch das reine Ich, in dem keine weitere intentionale Struktur aufgedeckt werden kann. Die dadurch gewonnene Einsicht, das Ergebnis der Reduktion also, zeigt einen Gegenstandsbereich auf, der die weitere Untersuchung bis in das Spätwerk Husserls leiten soll.

²⁶ CM, 39. In dieser Hinsicht kann Husserl auch von einer personalen Wandlung bzw. religiösen Umkehrung sprechen. Vgl. Luft, a. a. O., 46 f.: »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 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‹.«

²⁷ Merleau-Ponty, M., *Phänomenologie der Wahrnehmung* [PhW], 18. Vgl. auch ebd.: »Die Unvollendung der Phänomenologie, ihr beständig inchoaktiver Charakter sind nicht Zeichen des Scheiterns, sondern unausweichlich, sofern ihre Aufgabe ist, das Geheimnis der Welt und das Geheimnis der Vernunft zu enthüllen.«

War die Untersuchung vorerst auf die Explikation des intentionalen Verhältnisses zwischen »Ich« und »Gegenstand« bezogen, so stellt sich in den *Cartesischen Meditationen* heraus, dass die leere Einheit eines »Ichpols« dem nicht gerecht wird, was sich uns selbst als eindeutig »gefühlte« Ichheit zeigt²⁸: Identität, Personalität, der Andere müssen in die Untersuchung aufgenommen werden. Die Phänomenalität dieser Aspekte des Ichs verweist zugleich auf eine komplexere Bedeutung der Welt für die Konstitution. Die Explikation der Intentionalität als evidenzstiftender Akt, der in Bezug auf die immer hintergründige Welt die Transzendenz des *ego cogito* als Ergebnis der phänomenologischen Analyse erarbeitet, weist schon hin auf die kritische Beschränkung der Untersuchung auf das Bewusstsein, sowie auf die damit möglicherweise verbundenen Einschränkungen einer vermeintlich universalen Phänomenologie. Die Transzendentalität bleibt zwar in Husserls Philosophie die unhintergebar letzte Konstitutionsstufe, die die objektive Welt begründet. Doch wird sie in der späteren Philosophie Husserls um ihre lebensweltliche Einbettung erweitert. Die Weiterentwicklung bis zur *Krisis*-Schrift liegt explizit darin, dass Husserl zwar den »cartesischen Weg« zur Phänomenologie des transzendentalen Ego aus den Ideen weitergehen will, die durch ihn gewonnenen Erkenntnisse und damit die Phänomenologie selbst allerdings aus einem lebensweltlich-phänomenologischen Zirkel heraus neu betrachtet.²⁹ Die Epoché soll in ihm erst einen Ort finden, der ihr »selbst ihren letzten Sinn und Wert verschafft«.³⁰

Im Dargestellten finden sich schon an dieser Stelle die fundamentalen Ansatzpunkte, mit denen eine Philosophie des Engagements in Husserls Denken verortet werden kann. Dabei liegt hier zunächst der Schwerpunkt auf der bewusstseinsmäßigen Bindung an die Welt, in der wir notwendig sind. Diese ist nur mittelbar, da das Bewusstsein über den Seinssinn und dem »Wie des Gegeben-seins« des reinen Ich erst auf die Welt als Phänomenalität Bezug

²⁸ Vgl. Hua VI, 157 f.: »Ich bemerke nebenbei, daß der viel kürzere Weg zur transzendentalen Epoché in meinen »Ideen [...]«, den ich den »cartesischen« nenne [...] den großen Nachteil hat, daß er zwar wie in einem Sprunge schon zum transzendentalen ego führt, dieses aber, da jede vorgängige Explikation fehlen muß, in einer scheinbaren Inhaltsleere zur Sicht bringt, in der man zunächst ratlos ist, was damit gewonnen sein soll [...].«

²⁹ Vgl. S. 112.

³⁰ Hua VI, 157.

hat.³¹ Der Schlüsselbegriff hierfür ist die Intentionalität, die den Grundstock aller Phänomenologie bildet. In der Grundstruktur der Intentionalität liegt schon, dass das Bewusstsein immer schon an die Phänomene, und die Phänomene der Welt, per notwendigen Inhalt gebunden ist. Durch die Methode der Reduktion und die Einsichten der Epoché wird diese Struktur zum Gegenstand der Analyse, die auf die Transzendenz des Ich zur Welt hin stößt. In der Transzendenz liegt der Grundprozess des Bewusstseins gelegen, von dem aus überhaupt Objektivierung und Sinngebung ausgehen kann – die Konstitution. Damit geht Husserl an das Fundament der Beziehung zwischen mir und der Welt. Die Konstitution, als die Setzung, durch die uns etwas überhaupt erst als Objekt und zugleich und unmittelbar auch als Etwas im Sinnzusammenhang erscheint, ist ein grundlegender Aspekt unseres Engagements in der Welt. Diese Form bewusstseinsmäßigen Engagements reicht allerdings noch nicht an die Basis dessen, was das Wesen des Weltumgangs ausmacht. Die Transzendenz ist, wie Husserls Philosophie auch in ihrer Entwicklung immer genauer zeigt, nur die Struktur eines Zusammenhangs, der durch die Phänomenologie zum einen in seinen Einzelaspekten aufgedeckt werden kann, der allerdings auch auf Weiteres verweist, wie nun schrittweise gezeigt werden soll.

b. Der Ichpol als Ausgangspunkt der Konstitution

War das Erste Buch der *Ideen* als »Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie« gemeint, so werden in den *Ideen II* die Ergebnisse der Analyse konstitutiver Prozesse daraufhin angewandt, wie genau sich einzelne Objektivationen vollziehen. Für das Anliegen der vorliegenden Arbeit erscheint es insbesondere wichtig, das Engagement des Ichs als Ichpol in der Welt zum einen auf seine konstitutionsanalytischen Grundlagen hin darzustellen und zum anderen, mit Merleau-Ponty im Hintergrund, auf die Rolle der Leiblichkeit für diese bei Husserl einzugehen.³²

³¹ Es wird die Kritik Jean-Paul Sartres sein, die zeigt, dass dieses reine Ich nicht zu denken ist. Deshalb spricht er von einer *Transzendenz des Ego*, d.h. davon, dass jegliche Intentionalität ein Bezug zum Außen, zur Welt ist. Das Ego selbst ist demnach »in der Welt« und nicht in irgendeiner Weise im Bewusstsein. Vgl. dazu die Ausführungen auf S. 130ff.

³² Die *Ideen II* (Volltitel: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologi-*

Schon allein die Rede vom reinen Ich als »Ichpol« weist auf eine gewisse Eingebundenheit des reinen Ich in sein Umfeld hin. Ein Pol ist doch nur als ein solcher zu verstehen, wenn man ihn in einem Zusammenhang mit dem sieht, zu dem er Pol ist. So auch beim reinen Ich der Phänomenologie. Hier ist die Rede vom Ich als Ichpol in dem Sinne, dass das reine Ich das Zentrum seiner Welt, d. h. seiner Weltkonstitution ist. Husserl beschreibt die Weise, in der das Ich auf die Objekte zugreift, sie dadurch als Objekte konstituiert und so verfügbar macht, als eine Wechselseitigkeit von Strahlen:

»Im gewissen allgemeinen Sinn richtet sich zwar überall das Ich auf das Objekt, aber im besonderen Sinn geht mitunter ein vom reinen Ich vorschießender Ichstrahl auf das Objekt hin, und kommen von diesem gleichsam Gegenstrahlen entgegen.«³³

In dieser Darstellung steckt der Versuch, das zu beschreiben, was in der Struktur der Intentionalität schon liegt – das Gerichtetsein auf die Welt durch das Bewusstsein gleichzeitig mit einer »Empfangsbereitschaft« für die Dinge der Welt. Es zeigt sich hier ganz deutlich die Überbrückung von rationalistischen und empiristischen Auffassungen, die entweder der konstitutiven Macht des Bewusstseins oder der objektiven Welt die Priorität im Erkenntnisprozess zuschreiben. Wenn das Ich von dem, was es affiziert, angegangen wird, es dieses allerdings »für sich« erst konstituiert, so ist die Brücke zwischen diesen Philosophien geschlagen. Weiter unten im zitierten Text fährt Husserl wie folgt fort:

»Das reine Ich lebt nicht nur in einzelnen Akten als vollziehendes, tätiges, leidendes; frei und doch objektiv angezogen geht es von Akt zu Akt fort, es erfährt Reize von den im »Hintergrund« konstituierten Objekten, ohne ihnen gleich Folge zu leisten, läßt sie sich steigern, an die Bewußtseinspforte klopfen [...].«³⁴

Nicht zuletzt sind es in diesem Werk Husserls die noch nicht als Objekte konstituierten aber schon erfahrenen Dinge, die die Einbettung der Aktivitäten des *cogito* erst ausmachen. Sie stellen für die

sehen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution = Hua IV) wurden zu Lebzeiten Husserls nicht veröffentlicht. Dennoch hatten sie gerade auf Merleau-Ponty enormen Einfluss, der am Husserl-Archiv Löwen die Möglichkeit hatte, in dieses Manuskript und weitere unveröffentlichte Schriften Husserls Einblick zu nehmen. Vgl. die Bemerkungen im Literaturverzeichnis der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., 523.

³³ Hua IV, 98.

³⁴ Ebd.

»Jedes cogito mit allen seinen Bestandstücken entsteht oder vergeht im Fluß der Erlebnisse. Aber das reine Subjekt entsteht nicht und vergeht nicht, obwohl es in seiner Art »auftritt« und wieder »abtritt«. Es tritt in Aktion und tritt wieder außer Aktion. Was das ist und was es überhaupt selbst ist und leistet, erfassen wir, bzw. erfaßt es im Selbstwahrnehmen, das selbst eine seiner Aktionen ist, und eine solche, die absolute Zweifellosigkeit der Seinerfassung begründet.«³⁶

Das Erlebnis bleibt als letztbegründende Stufe der reinen Subjektivität stehen. Das reine Ich ist das Absolute nur als Strom der Bewusstseinsakte. Die Selbsterscheinung des Flusses bezeichnet genau die vorobjektive Ebene, die als Präreflexivität die Verbundenheit zur Welt thematisiert. Die Rede vom immanenten Strom bzw. Fluss verweist allerdings direkt auf die Zeit als Ursprung ihrer selbst. Die Konstitution und deren Objektivationen haben damit im Sinne einer Subjektivität Erlebnischarakter.³⁷

Die Intentionalität, die dem Ich/Welt-Verhältnis für Husserl zugrunde liegt, ist in der Weise ihrer »Erfüllung« nicht ohne einen gewissen Rahmen möglicher Erfassung, in dem sie sich »festlegen« kann. Husserl selbst spricht von einem »Feld der Intentionalität«.³⁸ Dieses Feld ist ein Feld der Objektivationsmöglichkeiten im Sinne des Hintergrundes und »Horizontes« der Gegenstände bzw. der Welt. In ihm findet Intentionalität statt, so wie man sagen könnte, dass es den Bereich umgrenzt, in dem das Bewusstsein sich »aufhält«. Das meint nicht nur, dass das rein optische Wahrnehmungsfeld dieses Feld absteckt, sondern dieses Feld ist ein Feld der Sinnesverknüpfungen, das sich primär aus der Bewusstseinsimmanenz her aufbaut und in jedem Akt, also mit jedem reinen Subjekt des Bewusstseinsaktes ein neues oder zumindest in neuer Formation ist. Der ganze Bereich der unvollzogenen, »im Hintergrund schlafenden«, Noesen gehört dazu, wodurch sich dieses Feld der Intentionalität als ein »Feld der Freiheit« für das Ich gibt.³⁹ Diese Freiheit im Feld der Intentionalitäten ist eine Freiheit, die sich auf die zu konstituierende Realität bezieht, zu der ja mehr als die Gegenstände der Welt außer mir gehören. Denn jede

³⁶ Hua IV, 103. Vgl. den darauf folgenden »§24. »Wandelbarkeit« des reinen Ich«. Vgl. dazu auch den entscheidenden Satz in der Zeitphilosophie Merleau-Pontys, auf dessen näherer Erläuterung und Zusammenhang im Laufe dieser Arbeit noch eingegangen wird: »Wir müssen die Zeit als Subjekt, das Subjekt als Zeit begreifen.« (PhW, 480).

³⁷ Auf die Bedeutung der Zeitlichkeit soll in einem späteren Zusammenhang noch eingegangen werden. Vgl. S. 99 ff.

³⁸ Hua IV, 106.

³⁹ Vgl. Hua IV, 109.

Auffassung eines Aktualitätsfeldes beinhaltet notwendig auch die eines realen »Ich-Menschen«, der im Akt der Welt begegnet:

»[...] für alle Erfahrung von raum-zeitlicher Objektivität ist die Miterscheinung des erfahrenden *Menschen*, aber allerdings auch die apperzeptive Beziehung auf die seiner wirklichen oder möglicher Mitmenschen (oder Mit-Animalien) vorausgesetzt.«⁴⁰

Das reale Ich, der wirklich vorkommende Mensch, der ich bin, ist als transzendent vom reinen Ich gesetztes Objekt zu verstehen. In genau diesem Sinne ist ein entscheidender Aspekt, der nun in die vorliegende Untersuchung mit einbezogen werden muss, die Leiblichkeit des Menschen. Denn zum realen Ich gehört phänomenologisch wesentlich, dass es als leibliches in der realen Welt vorkommt. Husserl bestimmt den (Eigen-)Leib als ein vom reinen Ich gesetztes Objekt, das die Realität, wie sie dem empirischen Menschen als Welt begegnet, entscheidend mitkonstituiert.⁴¹ Er kommt zu einer Charakteristik des Leibes, die er dahingehend einteilt, dass der Leib ja zum einen »von Innen« wahrgenommen werden kann und zum anderen in der »Außeneinstellung« erscheint.⁴² In der Inneneinstellung erscheint der Leib zunächst einmal als ein »freibewegliches Organ« in einer ganz speziellen und ihm wesenhaften Unmittelbarkeit, in der ich, bzw. das Ich, ihn bewegen kann.⁴³ Weiterhin ist er Träger all meiner Empfindungen und damit »dank der Verflechtungen, die sie mit dem gesamten übrigen Seelenleben eingehen, [...] mit der Seele eine konkrete Einheit bildend«.⁴⁴ Von Seiten der Immanenz her ist der Leib als eine mit dem Ich eng verwobene Einheit gegeben – »ein Grundstück der realen Seelen- und Ichgegebenheit«.⁴⁵

Die Außeneinstellung zeigt noch weitere Merkmale auf: Vergleicht man den Leib mit anderen »Körpern«, d. h. materiellen Dingen, so stellt sich schnell heraus, das er immer notwendig das »Hier« meines Weltverhältnisses ist. Er ist der »Nullpunkt« aller Orientierungen und als solcher bleibt er für mich, da ich ihn nie voll optisch

⁴⁰ Hua IV, 110.

⁴¹ Die folgenden Aspekte sollen die Betrachtungen zum Leib kurz darstellen. Zur philosophischen Weiterführung dieser Darstellungen bei Merleau-Ponty vgl. das entsprechenden Kapitel.

⁴² Vgl. Hua IV, §§35–42, 143–161.

⁴³ Vgl. auch CM, 99: Der Leib als »[...] das einzige, ›in« dem ich unmittelbar ›schalte und walte« [...].«

⁴⁴ Hua IV, 161.

⁴⁵ Hua IV, 157.

erfassen kann, immer »ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding«.⁴⁶ Das Besondere des Leibes liegt des Weiteren darin, dass dadurch, dass er das Zentrum der von mir erfahrenen Raumwelt ist, er auch in seiner Funktion immer der Umschlagspunkt zwischen immanenter Sphäre des Ich und der »Außenwelt« darstellt. Eben darin liegt, dass die Charakteristika immer in »Kompräsenz« auftreten. Die Innensphäre und die Außensphäre und das, was den Leib in der jeweiligen ausmacht, sind nicht voneinander zu trennen. Dies ist ein wichtiger phänomenologischer Schritt in Richtung eines »fungierenden Leibes«, wie er besonders bei Merleau-Ponty untersucht wird. Allerdings sind die beschriebenen Untersuchungen Husserls zum Leib zwar als eine phänomenologisch grundlegende Arbeit am Leibphänomen zu sehen, sie gehen aber doch immer noch zu sehr vom konstituierten Leib aus und setzen ihn damit einem Gegenstand gleich. Das jedoch ist er – wie Merleau-Ponty später zeigt – nicht, betrachtet man einmal, in welchem Zusammenhang die Welt sich überhaupt erst als durch unseren Leib hindurch »erzeugt« erfahren lässt. Die Funktion des Leibes als transzendente wird zugunsten einer Analyse des Leibes als »Ding besonderer Art«⁴⁷ oder »merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding« übergangen, und der Dualismus von Dingwelt und Subjekt bleibt aufrechterhalten.⁴⁸ Bei Husserl »hat« der Mensch (unter anderem) einen Leib. Dieser spielt zwar eine entscheidende Rolle bei der Konstitution der Welt, dennoch ist er dem Bewusstsein »hinzugefügt«. Merleau-Pontys Philosophie wird später diesen Dualismus darin aufheben, dass der Mensch den Leib nicht »hat«, sondern dass er ganz wesentlich leiblich »ist«.

An dieser Stelle lässt sich das bisher Gesagte folgendermaßen rekapitulieren: Husserls Rückgang auf das reine transzendente Ich ist durch die Struktur der Intentionalität immer schon auf Welt be-

⁴⁶ Hua IV, 161.

⁴⁷ Hua IV, 158.

⁴⁸ Vgl. zu diesem Punkt B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt/M. 2000, hier vor allem 30–42, wo der Autor nicht nur eine sehr prägnante philosophiegeschichtliche Darstellung der Untersuchungen zum »Sonderfall Leib«, sondern auch innerhalb dieser Darstellung eine systematische Auflistung von Eigenschaften des Dings »Leib« gibt. Im Weiteren wird dort der fungierende Leib im Sinne »einer besonderen Existenz und einer besonderen Struktur, in der zugleich die Struktur der Welt hervortritt« (42), selbstverständlich mit Merleau-Ponty als Leitfaden, zum Thema gemacht.

zogen. Diese Struktur ist ein wechselseitiges, durch Strahlen beschriebenes und durch sie auch auf den Ichpol bezogenes Verhältnis. Jegliche Konstitution erfolgt von diesem Pol aus. Der Leib nimmt innerhalb der konstituierten Sphäre die »Sonderstellung« ein, bei der Konstitution der Realität in seiner Eigenart als »unvollkommen konstituiertes Ding« weder voll zur Welt, noch voll zu mir zu gehören. In Bezug auf die Idee eines Engagements in der Welt, ist dies ein wichtiger und grundlegender Ansatzpunkt. Husserls reines Ich bildet zwar den Mittelpunkt des Verhältnisses, doch zum einen ist dieser Mittelpunkt immer als Mittelpunkt von ... zu verstehen und so nicht ohne die (Um-)Welt, zum anderen ist dieser Punkt nicht ohne Ausdehnung, da er notwendig auch das »Ding besonderer Art«, den Leib, bezeichnet. Zum dritten ist die Wechselseitigkeit dieses phänomenologisch differenziert ausgearbeiteten Zentrums der Weltkonstitution das beide vorherigen Aspekte verbindende Element. Der Ichpol steht durch die Vermittlung seines Leibes in der Realität und zur Welt – ist in ihr *engagiert*. Problematisch bleibt allerdings die Beziehung des Ichs als Pol der Konstitutionsleistungen zur Welt. Mit der Konstitution allein ist erst die eine Ebene der Phänomenalität, die Objektivation, angesprochen. Die Ebene der Sinn-genese dessen, was konstituiert wurde, fehlt jedoch noch ganz und wird erst mit dem aufgegriffen, was Husserl die immanente Transzendenz nennt.

2. Die Bedeutung transzendentaler Genesis

a. *Der Horizont in transzendentaler Genesis*

In den *Cartesischen Meditationen* zeigt sich, dass das reine Ich als Ichpol, das heißt als Zentrum des Aktlebens betrachtet, als Grundlage einer Phänomenologie der Sinnstiftung allein zu kurz greift. In den Mittelpunkt tritt hier das, was als Sinnumgebung unser gesamtes Verstehen von Welt überhaupt möglich macht. Diese Form von Transzendentalität kann in ihrer Struktur nicht durch das Bild eines Pols, eines Zentrums erfasst werden. Vielmehr wird die Wechselseitigkeit, die in den *Ideen II* durch »Aktstrahlen« angedacht und verbildlicht wurde, um eine dritte Dimension erweitert, indem der genetische Charakter von Sinnkonstitution, wie er sich in den Habitualitäten eines personalen Ego zeigt, hinzu kommt. Die Untersuchung des transzendentalen Ego, so könnte man sagen, erweitert

die des transzendentalen bzw. reinen Ich um das Feld dessen, was sich ihm durch sein Leben hinzufügt.⁴⁹ In den Mittelpunkt muss also das empirische Ich treten, das Ego, wie es sich der Reflexion empirisch als die eigene Person gibt. Die Untersuchung wird so zu einer transzendentalen Ego-logie, d. h. zur »Enthüllung meiner selbst als transzendentes Ego in meiner vollen Konkretion, also mit allen darin beschlossenen intentionalen Korrelaten«.⁵⁰

Das, was hier mit der »vollen Konkretion« gemeint ist, umschließt neben dem Phänomen des Ego ebenfalls das, was sich ihm als seine Welt gibt – und zwar »Welt« verstanden als der Horizont dessen, was überhaupt in der Bedeutung eines »Etwas« erscheint.⁵¹ In unserem intentionalen Bezug zur Welt ist die transzendente Struktur, die es uns überhaupt erst möglich macht, Gegenstände als Objekte zu identifizieren, schon angelegt. Die Synthesisleistung des Bewusstseins, die Leistung, mögliche Erscheinungsweisen desselben Gegenstandes zusammenzufassen, um ihn in konkreter Erscheinungsweise zu erkennen, ist in ihrer Grundstruktur die Identifikation dieser möglichen Erscheinungsweisen miteinander und mit dem momentanen intentionalen Gehalt des Bewusstseins.

»Die Existenz einer Welt, und so die des Würfels hier, ist vermöge der ἐποχή »eingeklammert«, aber der eine und selbe erscheinende Würfel ist als solcher dem strömenden Bewußtsein kontinuierlich »immanent«, deskriptiv »in« ihm, wie auch deskriptiv in ihm ist »ein und dasselbe.«⁵²

Es wird, noch bevor der Horizont in den *Cartesianische Meditationen* thematisch wird, deutlich, worauf es Husserl hier ankommt. Die Synthesisleistung des intentionalen Bewusstseins ist nicht allein ein Akt, sondern besteht wesentlich darin, dass der Gegenstand schon vorher »in ihm [d. h. dem Bewusstsein, M. G.] selbst als Sinn be-

⁴⁹ Vgl. die Einleitung von Elisabeth Ströker zu den *Cartesianischen Meditationen*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995; insbes. XIX. Vgl. auch A. J. Steinbock, der die Entwicklung des husserlschen Denkens von statischer über den »genetic turn« hin zu generativer Phänomenologie aufzeigt: »The parameters of genetic phenomenology, be it concerned with passive or active genesis, are the individual life.« (»Generativity and the Scope of Generative Phenomenology«, in: D. Weldon (Hrsg.), *The new Husserl: A Critical Reader*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 2003, 289–325, hier 307.

⁵⁰ CM, 40.

⁵¹ Es war von Seiten der Konstitution schon früher mit Husserl auf den Horizont verwiesen worden, der allerdings als solcher noch nicht thematisiert wurde. Vgl. oben S. 85.

⁵² CM, 44.

geschlossen«⁵³ liegt. Und, was noch viel grundlegender ist: diese Synthesisleistung in der Intentionalität ist keine Leistung, die sich nur auf einen bestimmten Gegenstand richtet, sondern sie bezieht sich auf die Gesamtheit dessen, was sich uns überhaupt als Welt darstellt. In ihrer Einheit liegt die Möglichkeit von Objektivation und damit auch unseres Verhaltens zur Welt überhaupt begründet. Weit entfernt also davon, sich auf ein konkretes *cogitatum* zu beziehen und damit einen Akt zu bezeichnen, wie man es aus schematischen Darstellungen neuzeitlicher Erkenntnistheorien kennt, bezieht sich die allgemeine Synthesis hier auf ein gesamtes, ein universales *cogitatum*:

»Das universale *cogitatum* ist das universale Leben selbst in seiner offen unendlichen Einheit und Ganzheit. Nur weil es immer schon als Gesamteinheit erscheint, kann es auch in der ausgezeichneten Weise aufmerkend-erfassender Akte betrachtet und zum Thema einer universellen Erkenntnis gemacht werden.«⁵⁴

Die »offen unendliche Einheit« wiederum verweist nun auf den Horizont dessen, was sich innerhalb dieses Rahmens zeigen kann. Der Horizontbegriff deutet zum einen auf die Potentialitäten auf Seiten des Gegenstandes hin, die sich bei jedem Bewusstsein mitgeben. Dies meint nicht allein die Tatsache, dass der Gegenstand uns mit seiner Rückseite auch immer gegeben ist.⁵⁵ Für die Phänomenologie bedeutet das auch, dass der Gegenstand, so wie er sich mir im Moment in seiner Vollständigkeit gibt, sich auch potentiell von einer anderen Seite geben könnte und immer noch derselbe Gegenstand bliebe. Sie, die Phänomenologie, hat damit ein neues Feld eröffnet, um das sie ihre Untersuchungen erweitern bzw. das sie zumindest immer in ihre Betrachtungen mit einbeziehen muss:

»Die Horizonte sind vorgezeichnete Potentialitäten. Wir sagen auch, man kann jeden Horizont nach dem, was in ihm liegt, befragen, ihn auslegen, die jeweiligen Potentialitäten des Bewusstseinslebens enthüllen. Eben damit enthüllen wir aber den im aktuellen *cogito* stets nur in einem Grade der Andeutung implicite gemeinten gegenständlichen Sinn. Dieser, das *cogitatum qua cogitatum*, ist nie als ein fertig Gegebenes vorstellig; er klärt sich erst durch diese Auslegung des Horizontes und der stetig neu geweckten Horizonte. Die Vorzeichnung selbst

⁵³ Ebd.

⁵⁴ CM, 45.

⁵⁵ Vgl. Ströker, E., *Husserls transzendente Phänomenologie*. Frankfurt/M.: Klostermann, 1987, 100.

ist zwar allzeit unvollkommen, aber in ihrer Unbestimmtheit doch von einer Struktur der Bestimmtheit.«⁵⁶

Zwei Aspekte müssen hier fest gehalten werden: Zum einen zeigt Husserl, dass durch die »Ausweitung« des Horizonts dieser nie als abgeschlossen verstanden werden kann, jegliche Auslegung sich also stets in Andeutungen erschöpft. Zum anderen ist der Gegenstand aber immer doch in der »Struktur der Bestimmtheit«, d. h. als vollkommen Gegebenes gesetzt, obwohl die Horizonthaftigkeit eine vollkommene Bestimmung eigentlich nicht zulassen kann. Die Überwindung dieser Diskrepanz liegt darin, dass die Intentionalität wesentlich immer in den Potentialitäten ihrer Erweiterung und Aktualisierung steht. In der gleichen Weise, wie der Horizont sich stetig selbst affiziert, erweitert und rückwirkend modifiziert, ist die Intentionalität korrelativ dazu in ihrer eigenen endlosen Entwicklung begriffen. So wie das Feld der Intentionalität sich genau in der Weite des Horizontes erstreckt, so wie sich diese Erstreckung damit stetig selbst weitertreibt, indem sich die genetischen Strukturen in dem gleichen Maße in sie einmengen, genau so kann man davon sprechen, dass der Horizont als der »Zweck« der Intentionalität – also als das, worauf sie »hinläuft« – sich selbst tangential affiziert. Damit ist genau beschrieben, wie sich durch die genetische Dynamik des Lebens das Feld der Intentionalität stets ändernd in die Welt hineinorganisiert und ebenso, wie diese Organisation selbst diese Dynamik erst vorbereitet und möglich macht. Der Horizont des Menschen ist damit in seiner Potentialität das, was die Intentionalität auszufüllen versucht. Man könnte diesen Aspekt – seiner Eigendynamik wegen – dadurch beschreiben, dass man sagt: *Die Intentionalität »lebt«*.⁵⁷ Sie befindet sich immer in einem Prozess des Bezugs zu ihren Potentialitäten, also letztlich zu sich selbst, d. h. sie ist wesentlich Horizontintentionalität im Eigenvollzug, indem sie durch den Horizont und in ihm erst das Bewusstsein jeglicher Gegenständlichkeit sein kann.

»So gehört zu jedem Bewusstsein als Bewußtsein von etwas die Wesenseigenheit, nicht nur überhaupt in immer neue Bewußtseinsweisen übergehen zu können als Bewußtsein von demselben Gegenstand, der in der Einheit der Synthesis

⁵⁶ CM, 47.

⁵⁷ Diese These soll den Überlegungen im Folgenden als Leitfaden dienen. Inwiefern sie innerhalb der Phänomenologie Husserls Geltung behalten kann, oder nicht, wird im Laufe des Kapitels noch zu zeigen sein.

ihnen intentional einwohnt als identischer gegenständlicher Sinn; sondern es zu können, ja es nur zu können in der Weise jener Horizontintentionalitäten. Der Gegenstand ist sozusagen ein Identitätspol, stets mit einem vorgemeinten und zu verwirklichenden Sinn bewußt, in jedem Bewußtseinsmoment Index einer ihm sinngemäß zugehörigen noetischen Intentionalität, nach der gefragt, die expliziert werden kann.«⁵⁸

Der Gegenstand als Identitätspol unterliegt damit allerdings auch dieser »Unvollkommenheit« des intentionalen Horizonts. Ist dann aber die Explikation des Horizonts und seiner unendlichen Verweisung ein Stein im Weg phänomenologischer Exaktheit? Die Antwort hierzu liegt darin, dass das, worauf der Horizontbegriff verweist, in den *Cartesischen Meditationen* in der Transzendenz des Bewusstseins begründet liegt. Darin unterscheiden sich die *Cartesischen Meditationen* von früheren Schriften. Das *cogitatum* ist nicht mehr als abgeschlossen zu sehen, sondern in einem lebendigen Zusammenhang:

»Intentionale Analyse ist geleitet von der Grunderkenntnis, dass jedes *cogito* als Bewußtsein zwar im weitesten Sinne Meinung seines Gemeinten ist, aber daß dieses Vermeinte in jedem Momente mehr ist (mit einem Mehr Vermeintes), als was im jeweiligen Moment als explizit Gemeintes vorliegt.«⁵⁹

Die Aufgabe der Phänomenologie lautet demgemäß:

»[...] sie macht das im Sinn des *cogitatum* Beschlossene und bloß unanschaulich Mitgemeinte (wie die Rückseite) klar durch Vergegenwärtigung der potentiellen Wahrnehmungen, die das Unsichtliche sichtlich machen würden.«⁶⁰

Es geht Husserl darum, in der Analyse die »in strenge Begriffe faßbare Typik«⁶¹ der Intentionalität, insofern ihre Inhalte unterschiedlich sind, aufzuzeigen. Die Phänomenologie will, wohl wissend um die begriffliche Unzulänglichkeit bei der Bestimmung intentionaler Inhalte, die Horizonthaftigkeit als fundamentalen Unterbau bewußtseinsmäßigen *Lebens* einbeziehen, um die Einheit beider, der intentionalen Inhalte und ihrer Horizonte, in ihrer Bedeutung aufzudecken. Damit bezieht sie sich auf das Konkrete der Ausfüllung

⁵⁸ CM, 48. Der Schluss des Absatzes lautet: »Das alles ist der Forschung [d.i. wohl der Phänomenologie, M. G.] konkret zugänglich«, womit Husserls Anspruch der exakten Wissenschaft einmal mehr aufleuchtet.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ CM, 50.

⁶¹ CM, 52.

einer abstrakten Struktur, um als genuin phänomenologisches Anliegen auf das Geschehen im Jetzt Bezug zu nehmen.

Dieser Anspruch verweist die Phänomenologie zurück auf die Wahrnehmung und die synthetisierenden Akte, die sich innerhalb der Horizonte aufhalten. »Wie kann uns die Welt als einheitliches Phänomen gegeben sein?« – dies stellt sich als die leitende Frage. Innerhalb der *Cartesianischen Meditationen* wird sie durch die Transzendentalität des Ego beantwortet. Aber die Beantwortung dieser Frage wird auch in der späteren *Krisis*-Schrift eine wesentliche Rolle spielen. Dort, im dritten Teil, steht der Horizont der Welt im Mittelpunkt der Betrachtungen. Die anfängliche Forderung der Phänomenologie, die Welt als Phänomen zu verstehen, erweist sich immer mehr als ein Verweis auf unsere Verankerung in ihr bzw. in ihrem Sinn für uns. Mit der Lebenswelt wird die Problematik des Welthorizonts in der *Krisis*-Schrift aufgenommen und neu durchdacht. Aufbauend auf die Einsichten der *Cartesianischen Meditationen*, d. h. auf der Erkenntnis der Welt als »Universalfeld aller wirklichen und möglichen Praxis, als Horizont«⁶², kommt die Dimension der Geschichtlichkeit hinzu, die die Untersuchung dieses Universalfeldes in ein neues Licht rückt:

»[...] jeder eröffnete Horizont weckt neue Horizonte, und doch ist das unendliche Ganze in seiner Unendlichkeit strömender Bewegung auf Einheit eines Sinnes gerichtet, aber freilich nicht so, als ob wir ihn ohne weiteres ganz erfassen und verstehen könnten; sondern die Weiten und Tiefen dieses gesamten Sinnes in seiner unendlichen Totalität gewinnen, sobald man sich der universalen Form der Sinnbildung einigermaßen bemächtigt hat, axiologische Dimensionen: es eröffnen sich die Probleme der Totalität als die einer universalen Vernunft.«⁶³

Die Welt ist in der Erfahrung als Einheit gegeben. Dieses Gegebensein hat den Charakter der Evidenz und zwar derselben Evidenz, die uns bei jeder Erfahrung sagt, dass das, was wir erfahren, wirklich als dieses Eine erfahren wird. Wie kann aber die Welt, die sich doch notwendig in verschiedenste Horizonte ausweitet und aus ihnen erst konstituiert, als eine einzige evident erfahren werden?

Die Erfahrung der Welt, so Husserl dazu, wird immer von einer Vielzahl von potentiellen Evidenzen begleitet – d. h. von Evidenzen,

⁶² Hua VI, 145.

⁶³ Hua VI, 173. Wie angekündigt soll hier zunächst nur die Tendenz zur Entwicklung in der *Krisis*-Schrift angedeutet werden.

die sich immer im Raum des Möglichen aufhalten, die zur Bedeutung der Wirklichkeit die Sicherheit ihrer Möglichkeit beitragen – diese Evidenzen können sich aber wesensmäßig nie zu einer vollen abgeschlossenen Evidenz der Erfahrung der einen Welt fügen. Hierin ist das Sein der Welt unserem Bewusstsein wesensmäßig und notwendig transzendent. Diese Wesensmäßigkeit lenkt die Untersuchung zurück auf das Bewusstsein als das, »[...] in dem jedwedes Transzendente als von ihm Unabtrennbares sich konstituiert und das speziell als Weltbewußtsein in sich unabtrennbar den Sinn Welt und auch ›diese wirklich seiende‹ Welt trägt.«⁶⁴

Die Welt ist in diesem Sinne eine »Korrelatidee zur Idee einer vollkommenen Erfahrungsevidenz«.⁶⁵ Genau wie diese kann jene niemals als abgeschlossen, sondern muss stets als Prozess innerhalb der Erfahrungshorizonte des Bewusstseins zum Thema werden. *Die Verbundenheit von Welt und Bewusstsein ist bei Husserl in der Transzendentalität des Bewusstseins selbst verankert. Welt ist immer schon als Erfahrungshorizont da und bleibt innerhalb von potentiellen Horizonten immer im Bewusstsein bevor, während und nachdem sie als Welt erfahren wird. Das transzendente Ego ist das, was es ist, immer nur mit Bezug auf Gegenstände bzw. Welt – es ist immer weltbezogen. Diese gesamte dynamische Struktur wird durch den Begriff »Intentionalität« bezeichnet.*

Aber wie muss man sich ein solches transzendentes Ego vorstellen, das immer in potentiellen Horizonten der Welt begegnet, und wie kann sich für ein solches überhaupt stetig Wirklichkeit konstituieren? Tritt hier nicht das Problem auf, dass das Ich sich zum einen als identisches und zum anderen als sich änderndes erfährt? Diese Erfahrung ist doch schließlich in voller Evidenz gegeben. Dieses Problem ist es, das die phänomenologische Untersuchung bis zu den letzten möglichen Fundamenten ihrer Untersuchung bringen muss. Das Ich, das sich in jedem Moment als ein selbst gegenwärtiges setzend erkennt, erkennt sich als in der genannten Weise geteilt. Bei der Reduktion dieser Selbstgegenwärtigung stößt die Phänomenologie auf die fundamentale Bedeutung der Zeit.⁶⁶ Von anderer Seite

⁶⁴ CM, 63f.

⁶⁵ CM, 64,

⁶⁶ Vgl. auch S. 99ff. In seiner bekannten Studie *Lebendige Gegenwart* (Den Haag: Nijhoff, 1966) geht Klaus Held dieser Frage als der »Frage nach der Seinweise des transzendentalen Ich am Leitfaden der Zeitproblematik« nach und kommt dabei auf das »Rätsel der lebendigen Gegenwart«, das die Uneinigkeit von *nunc stans*-Bewusstsein

nämlich, und das liegt im jetzigen Zusammenhang näher, stellt sich das Ich bzw. das Selbst immer als einer »transzendentalen Genesis« unterworfen dar, die seinen immanenten Wandel und die sich entwickelnde Weise seines Weltzugangs bestimmt. Dabei geht es um die Art und Weise, wie das Ich in der ihm ganz eigenen Weise seinen Weltzugang gestaltet. Oder vielmehr ganz aus der Sicht des Phänomenologen selbst: es geht darum, *wie ich mein Weltzugang bin*. Das empirische Ego hat einen Willen, unternimmt Wertungen, sieht Potentialitäten auf seine ganz eigene Weise. »Sind auch die Überzeugungen im allgemeinen nur relativ bleibende, haben sie ihre Weisen der Veränderung [...], so bewährt das Ich in solchen Veränderungen einen bleibenden Stil, einen personalen Charakter.«⁶⁷

Die Genesis dieses Charakters ist eine transzendente Genesis, d. h. dass der Weltzugang und damit das transzendente Ego selbst sich in einer nicht enden wollenden Entwicklung befindet. Die Weise, wie wir zur Welt sind, ist durch unseren immanenten Charakter bestimmt, der sich in der Transzendenz unseres Weltzugangs, die er selbst mit begründet, immer weiter ändert und doch charakteristisch bleibt. Das Ich ist damit nicht allein Pol seiner Akte, sondern gleichzeitig Substrat von Habitualitäten. Aus diesem Wechselverhältnis heraus ergibt sich, dass in der Untersuchung der Konstitution des transzendentalen Ego für das Ich selbst, die Konstitution von Welt überhaupt mit begründet liegt. Aus der Immanenz des Ich heraus ergibt sich die Transzendenz der objektiven Welt. Was in den *Ideen II* als ein Feld der Intentionalität erschien⁶⁸, bekommt nun durch die genetische Ausrichtung seinen Horizontcharakter. Der Horizont, der sich immer in der Ferne zeigt, das heißt, der sich auch mit der Genesis des Ichs immer weiter ausweitet, muss als ein »dynamisches« Feld der Intentionalität verstanden werden – ein Feld, dass sich nicht allein auf den Akt des Bewusstseins im »Jetzt« bezieht, sondern darüber hinaus die Eigenheit des Ichs in der personalen Ent-

und Bewusstsein der lebendigen Gegenwart des Ich darstellt. Vgl. ebd., X, 79 ff. und 94 ff. Vor anderem Hintergrund widmet sich Paul Ricœur der Bedeutung dieser Unterscheidung, die er treffend als diejenige zwischen der *idem*-Identität und der Identität im Sinne eines *ipse* darstellt. Das Selbst wird zum einen als das Gleiche, Identische und immer da Gewesene erfahren (also als *idem*) und zum anderen als ein sich wandelndes Selbst, dessen Wesen eben dieser Wandel ist (*ipse*). Vgl. vor allem das Vorwort in Ricœur, P., *Das Selbst als ein Anderer*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1996, 9–38.

⁶⁷ CM, 69.

⁶⁸ Vgl. Hua IV, 106 und in der vorliegenden Arbeit S. 85.

wicklung mit einbezieht. »Das Ego konstituiert sich für sich selbst sozusagen in der Einheit einer ›Geschichte‹.«⁶⁹ Diese Geschichte ist die Ausformung einer Genesis des transzendentalen Ego in Form von Habitualitäten:

»Daß für mich eine Natur ist, eine Kulturwelt, eine Menschenwelt mit ihren sozialen Formen usw. besagt, daß Möglichkeiten entsprechender Erfahrungen für mich bestehen – als für mich jederzeit ins Spiel zu setzende, in gewissem synthetischen Stil frei fortzuführende, ob ich gerade solche Gegenstände wirklich erfahre oder nicht; in weiterer Folge, daß ihnen entsprechende andere Bewußtseinsmodi, vage Meinungen und dgl., Möglichkeiten für mich sind und daß ihnen auch Möglichkeiten zugehören, sie durch Erfahrungen vorgezeichneter Typik zu erfüllen oder zu enttäuschen. Darin liegt eine fest ausgebildete Habitualität – eine aus einer gewissen, unter Wesensgesetzen stehenden Genesis erworbene.«⁷⁰

Zur Genesis gehört zum einen die *aktive* Genesis, in der das Ich mit seinen Akten neue Gegenstände ursprünglich zu konstituieren vermag. Dazu gehören Akte der praktischen wie auch der logischen Vernunft, aus denen sich neue Konstitutionen ergeben. Das Ich setzt sich die Ergebnisse seiner Synthesisakte auf dem Grund schon konstituierter Gegenstände. Zum anderen spielt die *passive* Genesis eine ungleich wichtigere Rolle für das transendentale Ego. Sie ist die Bewegung von Synthesen, die sozusagen im Hintergrund unser Verständnis von Welt überhaupt erst begründen.

»Was uns im Leben sozusagen fertig entgegentritt als daseiendes bloßes Ding (von allen ›geistigen‹ Charakteren abgesehen, die es z. B. als Hammer, als Tisch, als ästhetisches Erzeugnis kenntlich machen), das ist in der Ursprünglichkeit des ›es selbst‹ in der Synthesis passiver Erfahrung gegeben. Als das ist es vorgegeben den mit dem aktiven Erfassen einsetzenden ›geistigen‹ Aktivitäten.«⁷¹

⁶⁹ CM, 78.

⁷⁰ Ebd. Diese Aussagen über das Wesen des Weltumgangs sind, wie Husserl sofort sieht, Aussagen einer eidetischen Betrachtung des transzendentalen Ego. Eidetische Intuition und phänomenologische Reduktion gehen Hand in Hand in der transzendentalen Phänomenologie. Letztere ist wesentlich eidetisch. Vgl. CM, 74: »Die eidetische Phänomenologie erforscht also das universale Apriori, ohne das ich und ein transzendentales Ich überhaupt nicht ›erdenklich‹ ist, oder, da jede Wesensallgemeinheit den Wert einer unzerbrechlichen Gesetzmäßigkeit hat, sie erforscht die universale Wesensgesetzlichkeit, die jeder Tatsachenaussage über Transzendentales ihren möglichen Sinn (mit dem Gegensatz Widersinn) vorzeichnet.«

⁷¹ CM, 81. Vgl. erläuternd dazu auch Held, K., »Einleitung«, in: Edmund Husserl, *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*. Hrsg. v. K. Held, Stuttgart: Reclam, 1986, 39f.; und ebenfalls Tengelyi, L., »Husserls Begriff des Horizontes«, in: Elm, R.,

Das aus dem Horizont und der Horizontintentionalität sich speisende passive Verstehen weltlicher Zusammenhänge, wie z. B. die Erfahrbarkeit von Dingen überhaupt, die Gewissheit von Dinghaftigkeit überhaupt, versetzt das Ich »in« die Welt. Es macht das Ich zu einem sich verhaltenden Ich im Sinne eines in den Möglichkeiten transzendentaler Horizontalität lebenden. »Alles Bekannte verweist auf ein ursprüngliches Kennenlernen; was wir unbekannt nennen, hat doch eine Strukturform der Bekanntheit, die Form Gegenstand, des näheren die Form Raumding, Kulturobjekt, Werkzeug usw.«⁷²

Genau diese passive Synthesis ist es, die bei Merleau-Ponty eine bedeutende Rolle spielt. In der Explikation der passiven Genesis bzw. in der Aufweisung der Bedeutung einer passiven Synthesis für jede weitere Art von Synthesis liegt der Grundstock für wesentliche Ausgangspunkte weiterer phänomenologischer Betrachtungen, die sich auf eine Unmittelbarkeit des Weltumgangs beziehen, die notwendigerweise in einer solchen Passivität wurzeln muss.⁷³

Horizonte des Horizontbegriffs. Hermeneutische, phänomenologische und interkulturelle Studien. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004, 137–162, hier insb. 153 f.

⁷² CM, 82. Dieses passive Verstehen verweist auf eine fundamentale Gewissheit und Gewohnheit unseres Weltumgangs, die Husserl mit seinem Programm nicht erfassen kann. Vgl. dazu die abschließenden Betrachtungen, Seite 124 ff., und in seiner aus unserer Sicht hervorragenden Analyse Rolf Kühn, *Husserls Begriff der Passivität: zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie*. Freiburg [u. a.]: Alber, 1998, z. B. 61: »Was sich passiv erfüllt, entzieht sich dem direkten intentionalen Blick und ist nicht selbst Gegenstand der bewußt-transzendentalen Konstitutionstätigkeit des Ego von Welt. In dieser Hinsicht muß eine letztlich stets auf solche Konstitutionserhellung ausgerichtete Phänomenologie wie die husserlsche die Lebenselbstgebung verfehlen, denn noch diesseits der passiven Synthesen »geschieht« sie in einem absoluten Sinne, indem sie als Ego (Mich) – sowie »in« diesem – ankünftig wird. Aber das »Paradox« ist eben, wie bei der passiven Affektion, daß in diesem Ankünftigwerden oder »Ereignis«, das zugleich Rezeptivität ist, das Leben und die Affektion nicht als etwas je »Fremdes« entgegengenommen werden. Was empfangen wird, trägt zugleich und stets den Charakter der Ich-Zugehörigkeit und damit radikaler Subjektivität.«

⁷³ Darin wird auch der programmatische Leitfaden wieder aufgenommen, der in der weiteren Literatur eine grundlegende Rolle spielt: »Der Anfang ist die reine und sozusagen noch stumme Erfahrung, die nun erst zur reinen Aussprache ihres eigenen Sinnes zu bringen ist.« (CM, 40) Vgl. dazu Merleau-Pontys Deutung und Einbezug dieser Stelle in seine Phänomenologie in *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., 12 und weiter auf 257; des Weiteren: Meyer-Drawe, K., »Welt-Rätsel. Merleau-Pontys Kritik an Husserls Konzeption des Bewußtseins«, in: *Phänomenologische Forschung* (1996), Band 30, 194–221, hier insbes. 209; Toadvine, T., »Merleau-Ponty's Reading of Husserl: A Chronological Overview«, in: Ders. [et al.] (Hrsg.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002, 228–286, hier insb. 240; und Taminiaux, J., »Über Erfahrung, Ausdruck und Struktur: Ihre Entwicklung in der Phänome-

Das hier Gesagte liegt dem zugrunde, worum es in der vorliegenden Arbeit wesentlich gehen soll. Zum einen ist es die Intentionalität, die sich schon sehr früh als das wesentliche Grundverhältnis des Menschen zu Welt herausgestellt hat. In den Betrachtungen zu den *Cartesischen Meditationen* kam gegenüber den *Ideen* hinzu, dass sie in ihrer Horizonthaftigkeit bzw. durch eine passive Genesis bestimmt ist. Diese neue Dynamik der Intentionalität, die in dem Ausspruch »Die Intentionalität lebt« zusammengefasst werden sollte, zeigt auf eine neue Dimension der Thematik der vorliegenden Arbeit: die immanente Transzendenz. »Immanente Transzendenz« bedeutet *nicht mehr* als das, was in unserer Betrachtung implizit schon oft Thema war: die Noemata gegenständlicher Welt sind als transzendente immer »außerhalb« des Bewusstseins anzusiedeln, obwohl ihre Bedeutung im Bewusstsein selbst, d.h. in seiner Immanenz, schon durch die der Intentionalität vorgelagerten horizonthafte Synthesen vorbereitet ist. Doch das heißt konkret *nicht weniger*, als dass die Intentionalität, dieses Paradigma der Phänomenologie, den erkenntnistheoretischen Dualismus von Erkennendem und Erkanntem um die Dimension transzendentaler Horizonthaftigkeit erweitert. Intentionalität ist immer schon beides, Immanenz und Transzendenz, als Bewegungen, die unsere Auffassung von Welt wesentlich bilden. Sie ist mehr als eine Beziehung zwischen zwei Entitäten, sie ist der Grundstock für das, was sich in Absetzung zum reinen Ich im personalen Ich niederschlägt. In dem, was durch Charakter, Stil und Habitualitäten bezeichnet wird, wird deutlich, dass jedes Ich sein spezifischer Weltzugang ist.⁷⁴

Das Folgende soll nun den Blick in Richtung zweier Themen zu wenden, die die Darstellung immer schon begleiteten und die in ihrer großen Bedeutung für die Phänomenologie nicht zu unterschätzen sind: die Intersubjektivität und die Zeit.⁷⁵

nologie Merleau-Pontys«, in: R. Grathoff und W. Sprondel (Hrsg.), *Maurice Merleau-Ponty und das Problem der Struktur in den Sozialwissenschaften*. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag, 1976, 95–107.

⁷⁴ Dieser Selbstbezug, der auf das Eigene im Weltzugang rekurriert, ist es letztlich, der über die Fundamentalontologie Heideggers zur Existentialphänomenologie z. B. Jean-Paul Sartres und letztlich auch Merleau-Pontys führt.

⁷⁵ In Anbetracht der gebotenen Zuspitzung auf das Thema soll die sich das Folgende nicht der umfangreichen Literatur widmen, sondern stützt sich vielmehr auf das, was für die Darstellung hier sinnvoll erscheint: d.h. zunächst die *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* bezüglich der Bedeutung der Zeit und die *Cartesischen Meditationen* bezüglich der Bedeutung der Intersubjektivität.

b. *Immanente Transzendenz – die Bedeutung der Zeit*

Die Zeit ist indirekt schon oft thematisiert worden. Zuletzt war es die passive Genesis, die die Untersuchung indirekt auf das Phänomen der immanenten Zeit als die Grundlegung dessen verwies, was sich uns als unser empirisches Ich gibt, als unsere persönliche Geschichte. Durch die Entwicklung unseres Weltumgangs innerhalb unserer Geschichte spielt die Dimension immanenter Zeitlichkeit die entscheidende Rolle für die Phänomenologie. Unser Leben erscheint dem Bewusstsein immer als eine Gesamtheit von Synthesen, die sich nicht anders verstehen lassen als in der immanenten Zeitlichkeit konstituiert, »[...] dergemäß alle je reflexiv vorzufindenden Erlebnisse des Ego als zeitlich geordnet als zeitlich anfangende und endende, als gleichzeitig und nacheinander sich darbieten müssen – innerhalb des ständigen und unendlichen Horizontes der immanenten Zeit.«⁷⁶

Anders ausgedrückt: Reflektieren wir über unser Leben, zeigt es sich immer als eine Einheit und zwar als eine Einheit von verschiedenen »Lebensphasen«, die wir zusammenfügen zu dem, was wir unser Leben nennen. Dies verweist unweigerlich auf eine immanente Zeitlichkeit und zwar auf das Nacheinander bzw. einfach auf eine Folge und Richtung von »Leben«. Aus diesem Zeitempfinden heraus wird unser gesamtes Bewusstsein von Zeit konstituiert. Alles Wahrgenommene zeigt sich nicht nur in einem Jetzt der Wahrnehmung, sondern erlangt seinen Sinn erst durch den in der passiven Genesis konstituierten Hintergrund, der wiederum aus Synthesen vergangener Erfahrungen und Wahrnehmungen aufgebaut ist. In den *Ideen II* schreibt Husserl:

»Alle meine Erlebnisse, auf die ich hinblicke, sukzessive und koexistierende, haben die Einheit eines Zeitflusses. Was immanent einem Zeitflusse angehört, hat seine wahrnehmbare, adäquat erfassbare Einheit. Die Einheit der Immanenz ist die Einheit eines stetigen Flusses, in dessen Zusammenhang sich alle immanente Dauer und Veränderung konstituiert. Alle Dauereinheiten, sie sich im kontinuierlichen Flusse der immanenten Zeit aufbauen, schließen sich zusammen zur Einheit des beständig werdenden und wachsenden monadischen Bewußtseinsstroms mit dem ihm zugehörigen reinen Ich. Dabei fixiert sich dieses reine Ich durch ein beliebig bestimmtes cogito, es erstreckt sich darin auf die gesamte Sphäre des im Sinne idealer Möglichkeit von ihm absolut immanent

⁷⁶ CM, 45.

Wahrnehmbaren, Erinnerbaren, Erwartbaren, ja selbst Phantasierbaren nach allen zeitlichen Modi.«⁷⁷

In den *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* von 1905 hatte Husserl das Problem der Zeit schon aufs Genaueste untersucht. Er zeigt dort, inwiefern die Phänomenologie der Immanenz des Bewusstseins unweigerlich eine immanente Zeit zum Vorschein bringt, die für es konstitutiv ist. Alle Empfindung hat seinen Anfang in einem Jetzt, dessen Empfindungsinhalt als Urimpression einem stetigen Wandel unterworfen ist. Husserls klassisches Beispiel dafür ist das Tonempfinden:

»[...] stetig wandelt sich das leibhafte Tonjetzt in ein Gewesen, stetig löst ein immer neues Tonjetzt das in die Modifikation übergegangene ab. Wenn aber das Tonjetzt, die Urimpression, in Retention übergeht, so ist diese Retention selbst wieder ein Jetzt, ein aktuell Daseiendes. Während sie selbst aktuell ist (aber nicht aktueller Ton), ist sie Retention *von* gewesenem Ton.«⁷⁸

Wir haben es also im immanenten Bewusstsein mit mehreren Zeitdimensionen zu tun, zum einen dem Jetzt, das in immer weiteren Abschattungen immer mehr in die Retention gelangt – wie ein »Kern eines Kometenschweifs«⁷⁹ –, und zum anderen bilden (um weiter mit dem Bild zu sprechen) die Einzelteile des »Kometenschweifs« selbst wiederum neue Kerne zu neuen »Kometenschweif«en. Retentionale Inhalte werden selbst zu Inhalten von Retentionen nächster Stufe. Im Falle des Tons hat dies eine noch weitere Bedeutung, wenn man ihn als Ton einer Melodie verstehen will. Aus den Retentionen heraus stellt sich für das Bewusstsein eine Grundlage her, auf der ein weiteres Jetzt überhaupt nur gedacht werden und als ein solches jetzt erscheinen kann:

»In dem Bewußtsein direkt anschauender Erfassung eines Zeitobjektes, z.B. einer Melodie, ist wahrgenommen der jetzt gehörte Takt oder Ton oder Tonteil und nicht wahrgenommen das momentan als vergangen Angesehene. Die Auffassungen gehen hier kontinuierlich ineinander über, sie terminieren in einer Auffassung, die das Jetzt konstituiert, die aber nur eine ideale Grenze ist. Es ist ein *Steigerungskontinuum* gegen eine ideale Grenze hin [...].«⁸⁰

⁷⁷ Hua IV, 120.

⁷⁸ Vorles., 24. Vgl. auch das Zitat S. 85, wo Husserl sagt, die reine Subjektivität »trete auf bzw. ab« (Hua IV, 103).

⁷⁹ Vgl. Vorles., 25.

⁸⁰ Vorles., 33.

Das, was oben als Fluss der immanenten Zeit bezeichnet wurde, ist also nicht nur ein ständiges Fließen in dem Sinne, dass es unfassbar und ohne innere Verbindung außer seiner Richtung, der »Vergangenheit«, ist. Der Fluss ist wiederum Bedingung der Möglichkeit seiner selbst, insofern er das Jetzt der Urimpression überhaupt als solches zur Empfindung bringen lässt. Es herrscht eine Vielzahl von Verweisungszusammenhängen, die sich nicht allein mit der Metapher des Flusses denken lassen. Das Jetzt der Empfindung bzw. der Wahrnehmung ist immer ein Neues. Allerdings verliert das vergangene Jetzt nichts, sondern es wird einfach zum Vergangenen, während ein neues Jetzt einen neuen Punkt schafft, der im immanenten Zeitempfinden »in die Zeit zurücksinkt«⁸¹, und dies im stetigen Fortlauf. »Was Urimpression von Urimpression scheidet, das ist das individualisierende Moment der ursprünglichen Zeitstellenimpression, die etwas grundwesentlich verschiedenes ist gegenüber der Qualität und sonstigen materiellen Momenten des Empfindungsinhaltes.«⁸²

Wenn aber alles sich nur aus dem Fluss immanenter Zeit heraus konstituiert, wie kann man dann überhaupt selbst noch von etwas sagen, dass es dauert? Nehmen wir an, wir haben eine Urimpression, die wir aus unserem »naiven« Verständnis als dauernd bezeichnen würden – nehmen wir einmal an, wir sehen einen Baum und zwar für mehrere Minuten. Der Baum verändert sich nicht. Es ist windstill. Der Baum bleibt dort, wo und wie er ist. Und trotzdem können wir davon sprechen, dass er sich im fließenden Zeitempfinden konstituiert?

Husserl zufolge können wir das, weil wir in dem, was »vulgär« als Zeitspanne empfunden wird, immer noch einem immanenten Zeitfluss gemäß empfinden. »Während« ich den Baum sehe, sehe ich »mehr als den Baum«. Er wird zum Anfang einer in der immanenten Zeitabfolge unendlich sich erweiternden Folge von neuen Empfindungen. Jede Konstitution ist ein Jetzt im Fluss und ist letztlich der Fluss selbst. Und Husserl weist darauf hin, dass der Fluss selbst nichts »Objektives« ist. Seine Erfassung obliegt ja seiner selbst. Vielmehr ist er als die absolute Subjektivität zu verstehen:

»Es [d.i. das Etwas, das der Fluss bezeichnet, M. G.] ist absolute Subjektivität und hat die absoluten Eigenschaften eines im Bilde als ›Fluß‹ zu Bezeichnenden, in einem Aktualitätspunkt, Urquellpunkt, ›jetzt‹ Entspringenden usw. Im Ak-

⁸¹ Vgl. Vorles., §31.

⁸² Vorles., 57.

tualitätserlebnis haben wir den Urquellpunkt und eine Kontinuität von Nachhallmomenten. Für all das fehlen uns die Namen.«⁸³

Eine phänomenologische Reflexion auf die immanente Zeit ist demnach auch immer eine Reflexion auf das Ich als diese Zeit tragendes. Welches Problemfeld der Zusammenhang der Reflexion des Ich auf seine immanente Zeit eröffnet, wurde schon an anderer Stelle angedeutet.⁸⁴ Zum einen gibt es sich nämlich als ständiges Jetzt (*nunc stans*) und zum anderen als ein fließendes Ich. Beides ist jedoch dieses Ich, auf das reflektiert wird. Dieses als »lebendige Gegenwart« vereinte Ich ist der stetige Rückbezugspunkt aller Reflexionen, wohl-gemerkt in seiner vollen Aufsplitterung. Dieser Widerspruch der Einheit eines stehenden und bleibenden Ichs mit einem strömenden, sich verändernden Ich bleibt bei Husserl bestehen und verweist auf ein letztes phänomenologisches »Residuum«, das sich als unerfahrbar erweist. Denn letztlich ist jede Reflexion auf dieses Letzte eine Objektivation im Sinne einer Konstitution des Ich, die selbst nur als zeitlich verstanden werden kann.⁸⁵ Das Merkwürdige der immanenten, ichlichen Zeit liegt in ihrem Flusscharakter, denn dass wir sie als Fluss wahrnehmen, liegt selbst in ihr begründet. Das heißt, der Fluss der Zeit bedingt sich in seinem Fortlauf selbst als solchen:

»Der Fluß des immanenten zeitkonstituierenden Bewußtseins ist nicht nur, sondern so merkwürdig und doch verständlich geartet ist er, daß in ihm notwendig eine Selbsterscheinung des Flusses bestehen und daher der Fluß selbst notwendig im Fließen erfassbar sein muß. Die Selbsterscheinung des Flusses fordert nicht einen zweiten Fluß, sondern als Phänomen konstituiert er sich selbst.«⁸⁶

⁸³ Vorles., 63. Vgl. zu dieser Textstelle auch Held, *Lebendige Gegenwart*, a. a. O., insbes. 94 ff.

⁸⁴ Siehe Anm. 66, S. 94.

⁸⁵ In diesem Sinne kann auch von einem präreflexiven Ich gesprochen werden, wie es bei Jean-Paul Sartre durch seine Analysen zur »Transzendenz des Ego« angeführt und in *Das Sein und das Nichts* ausgeführt wird. Zur sartreschen Phänomenologie vgl. das folgende Kapitel. Vgl. im husserlschen Zusammenhang allerdings auch Zahavi, D., »Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness«, in: D. Welton (Hrsg.), *The new Husserl: A Critical Reader*, Bloomington: Indiana University Press, 2003, 223–232: »[...] Husserl's description of the structure of inner time-consciousness (primal impression-retention-protention) is exactly an analysis of the structure of the pre-elective self-manifestation of our acts and experiences« (168).

⁸⁶ Vorles., 70.

In Bezug auf die Selbstreflexion bedeutet dies, dass die letztendliche Selbstkonstitution als das Letztreflektierbare auf nichts anderes als auf das transzendente Subjekt verweist, und zwar in seinem Wesen als zeitliches bzw. als »lebendige Gegenwart«. ⁸⁷ In Bezug auf die Bedeutung der Zeit bedeutet das zusammenfassend, dass sie die »Erlebnisse mit Erlebnissen verbindende notwendige Form« ⁸⁸ ist, die dadurch innerhalb des immanenten Bewusstseins Ordnung stiftet. Diese grundlegende Bedeutung der Zeit veranlasst Husserl in den *Ideen I* dazu, seinen Befund über das reine Ich zumindest zu relativieren:

»Das transzendente ›Absolute‹, das wir uns durch die Reduktionen herauspräpariert haben, ist in Wahrheit nicht das Letzte, es ist etwas, das sich selbst in einem gewissen tiefliegenden und völlig eigenartigen Sinn konstituiert und seine Urquelle in einem letzten und wahrhaft Absoluten hat.« ⁸⁹

Das bedeutet für die Intentionalität, dass sie nicht nur als erkenntnistheoretische Beziehungsstruktur zu verstehen ist, sondern dass sie wesentlich zeitlich ist. Als Zeitliche ist sie ebenso selbstbezüglich wie die Zeit selbst. Dies sollte im Bezug auf die Horizontintentionalität durch die Formulierung, die Intentionalität »lebe«, ausgedrückt werden. Zum nunmehr notwendig zeitlichen Bewusstsein gehört nicht nur, dass es notwendig im Jetzt stattfindet, sondern dass es immer auch einen »retentionalen und protentionalen Hof« ⁹⁰ hat, in dem die Intentionalität »stattfindet« – eine Bezeichnung für Horisonthaftigkeit, die Husserl in der Vorlesung zum inneren Zeitbewusstsein wählt. Durch die dadurch entstehende wesentliche Schwierigkeit der Verortung einer Empfindung ist der Phänomenologe gezwungen, das

⁸⁷ Vgl. Held, *Lebendige Gegenwart*, a. a. O., 70: »Husserl macht damit klar, daß sich die Erörterungen der Ideen I [...] ausschließlich auf der Frage-Ebene des schon ›immanent‹ zeitlich erstreckten Bewußtseinsstroms halten. Daß dieser Lebensstrom als zeitlich extendierter seinerseits noch einmal in lebendiger Gegenwart gezeitigt ist, wird aus Gründen methodischer Einfachheit nicht in die ausführliche Analyse miteinbezogen. Diese neuerliche Zeitigung bedeutet aber: Ähnlich wie das weltlich Transzendente relativ auf das absolute fungierende Ich-Leben war, ist nun dieses Leben selbst noch einmal relativ auf die letztfungierende lebendige Gegenwart; und darum ist erst diese ›das letzte und wahrhaft Absolute‹.«

⁸⁸ Ideen I, 163. Vgl. hierzu auch die präzise Zusammenfassung in Orth, *Edmund Husserls ›Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie‹*, a. a. O., hier vor allem 76 ff.

⁸⁹ Ideen I, 163.

⁹⁰ Vorles., 91.

zeitliche Bewusstsein als einen Fluss anzunehmen, immer im Wissen um die Unzulänglichkeit dieser Bezeichnung, da der Fluss, wie oben gezeigt, sich selbst konstituiert *und* umfasst. Die daraus sich ergebende Universalität der Zeitlichkeit bedeutet für die phänomenologische Reduktion und ihr Ergebnis, dass reines Ich und Subjektivität selbst nur als Konstituiertes *und* sich Konstituierendes aufgefasst werden können, was wiederum bedeutet, dass die Subjektivität sich in der Zeit erst aufbaut. Sie muss somit in jedem Jetzt als vollständig und kann dennoch niemals als endgültig abgeschlossen aufgefasst werden – Aspekte, die, wollte man diese Gedanken von anderer Seite her weiterführen, zur Grundlegung von Personalität führten. Dieses sich selbst organisierende Geschehen wird von Husserl als (transzendente) Genesis bezeichnet. Dabei zeigt die Klärung der Zeitlichkeitsstrukturen, dass (transzendente) Genesis sich durch zwei Weisen der Konstitution charakterisiert: zum einen durch die ursprüngliche Konstitution (des Jetzt) und zum anderen durch die genetische Konstitution, d. h. »das verstehende Erfahren inmitten der Konstitution und des schon Konstituierten, dessen Verständnis ein um so volleres ist, je mehr die Konstitution zur Enthüllung kommt«. ⁹¹ Immanente Zeitlichkeit und die Konstitution der zur Person ausgebauten Subjektivität fallen also im Begriff der transzendentalen Genesis zusammen. Deshalb kann, um den abschließenden Zusammenhang zum vorherigen Kapitel und die Notwendigkeit dieses Exkurses zur Zeit zu zeigen, Husserl in den *Cartesischen Meditationen* sagen: »Das Ego konstituiert sich für sich selbst sozusagen in der Einheit einer ›Geschichte‹« ⁹², womit die passive Genese gemeint ist.

Die »Geschichte«, die hier angesprochen wird, ist die Geschichte des Subjekts als Konstitution der Personalität. In dieser Bewegung liegt die immanente Transzendenz angelegt. Der Intentionalität, verstanden als Bewegung von Immanenz und Transzendenz, liegt die Zeitlichkeit zugrunde.

⁹¹ Hua IV, 360. Zur Aufdeckung dieser Merkmale der Genesis vgl. Orth, E. W., *Edmund Husserls ›Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie‹*, a. a. O., 79 ff.

⁹² CM, 78.

c. *Transzendente Intersubjektivität als Transzendenz in der Immanenz*

Die Intersubjektivität, d.h. der Andere, ist innerhalb der Untersuchungen genau wie die Zeit stets mit thematisiert worden. Und wie bei der Zeit wird sich herausstellen, dass die Intersubjektivität eine grundlegende Bedeutung für die transzendente Phänomenologie hat.

Für Husserl liegt der Ausgangspunkt seiner Überlegungen zur Intersubjektivität erst einmal in der Ego-logie – in der Selbstausslegung des Egos als des Subjektes jeder möglichen Erkenntnis und Grund allen Sinns von Sein. Der Ort, an dem die Synthesen das generieren, was wir als uns selbst bezeichnen, ist »das Universum des Selbsteigenen«, die »Originalsphäre«, der »Bereich des mir selbst Eigenwesentlichen, dessen, was ich in mir selbst in voller Konkretion bin.«⁹³ Dies ist der Ort, in dem die Welt als immanente Transzendenz immer schon vorliegt.

»Es ist in der Ordnung der Konstitution einer ichfremden, einer meinem konkret-eigenem Ich äußeren [...] Welt die an sich erste, die ›primordiale‹ Transzendenz (oder ›Welt‹), die unerachtet ihrer Idealität als synthetische Einheit eines unendlichen Systems meiner Potentialitäten noch ein Bestimmungsstück meines eigenen konkreten Seins als Ego ist.«⁹⁴

Die Primordialsphäre umschließt die in transzendentaler Genesis sich für mich konstituierende Sphäre aller transzendentalen Begründung, die als Idee einer Einheit eines »unendlichen Systems meiner Potentialitäten«⁹⁵ für Husserl der Ausgangspunkt ist, auf dessen Grundlage sich allererst Fremdheit bzw. das *alter ego*, konstituieren lassen kann.

Das transzendente Ego, so wie es bis zum Punkt unserer Untersuchungen dargestellt wurde, ist beschränkt auf sich als ein *solus ipse*, von dem ja die phänomenologische Wesensforschung zunächst einmal auch programmatisch ihren Ausgang nehmen wollte. Hier-von ausgehend nehme ich den Anderen auf zwei Weisen wahr. Zum einen gibt er sich mir in der Wahrnehmung und als tatsächliche Präsenz immer erst einmal als ein anderer Leib, der handelnd in der Welt vorkommt. Diese psychophysische Einheit erschließt sich mir in der

⁹³ CM, 107.

⁹⁴ CM, 108.

⁹⁵ Ebd.

unmittelbaren Wahrnehmung. Zum anderen aber kommt der Andere bzw. kommen die Anderen auch als eigene Subjekte vor. Dies geschieht in erster Linie durch »Objekte mit ›geistigen‹ Prädikaten«, die sich im Modus des »Für-jedermann-da« unserer Welt immer schon mitgeben. Die Kulturwelt als die Sphäre, in der sich objektive Bedeutung konstituiert, ist das, in dessen »geistigen« Einzeldingen (z. B. Werkzeuge, Bücher, Sprache etc.) der andere Mensch bzw. das andere transzendente Ego, die andere Monade, uns schon immer begleitet.⁹⁶ So wird aus der transzendentalen Egologie eine Theorie der transzendentalen Intersubjektivität.

»Was irgend das transzendente Ego in jener ersten Schicht als Nichtfremdes – als ›Eigenes‹ – konstituiert, das gehört in der Tat zu ihm als Komponente seines konkret eigenen Wesens [...]; es ist von seinem konkreten Sein unabtrennbar. Innerhalb und mit den Mitteln dieses Eigenen konstituiert es aber die ›objektive‹ Welt, als Universum eines ihm fremden Seins, und in erster Stufe das Fremde des Modus *alter ego*.«⁹⁷

In phänomenologischer Reduktion deckt Husserl die Konstitution des *alter ego* folgendermaßen auf: Der Andere ist zunächst in der Erfahrungsart der Appräsentation »da«. Appräsentation als die die Apperzeption immer begleitende Erfassung des Mitgegenwärtigen verweist auf den Anderen in der Phänomenalität des »auch« bzw. des »Mit-da«. Der Andere wird nun durch eine Verähnlichung dessen, was sich mir phänomenal als Körper gibt, und dem, was sich mir in meiner Eigenheitssphäre als mein Leib konstituiert hat, als *anderer Leib* aufgefasst. Husserl nennt dies die »Paarung« oder paarende Assoziation, die phänomenal bezeichnet, dass

»[...] im primitivsten Falle zwei Daten in der Einheit eines Bewußtseins in Abgehobenheit anschaulich gegeben sind und auf Grund dessen wesensmäßig schon in purer Passivität, also gleichgültig ob beachtet oder nicht, als unterschieden Erscheinende phänomenologisch eine Einheit der Ähnlichkeit begründen, also eben stets als Paar konstituiert sind.«⁹⁸

⁹⁶ Vgl. CM, 94f.

⁹⁷ CM, 103. Dabei ist zu beachten, dass »fremd« auch die Welt als solche ist.

⁹⁸ CM, 115. In *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* (Berlin, New York: de Gruyter 1977), deckt Michael Theunissen zurecht auf, dass von einer Paarung im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein kann, wenn das Ego selbst zunächst einmal als *urstiftendes Original* aufgefasst werden muss. »Hiermit ist eine Einseitigkeit der Sinnesübertragung gesetzt, die in striktem Widerspruch steht zur Wechselseitigkeit der Paarung.« Ebd., 62.

Die »analogisierende Apperzeption« ist allerdings, und darauf weist Husserl ausdrücklich hin, kein Analogieschluss im analytischen Sinne, denn »Apperzeption ist kein Schluß, kein Denktakt«⁹⁹, sondern ihr Wesen liegt vielmehr darin, sich auf eine »Urstiftung« innerhalb des genetisch konstituierten Horizontes zu beziehen.

Dieser Argumentation liegt die in der Phänomenologie prominente Unterscheidung von Körper und Leib zugrunde. Phänomenologisch ist der Andere in diesem Fall erst einmal ein Körper, der mir erscheint, bzw. den ich sehe. Die Bezeichnung »Körper« hat dabei mindestens zwei für diesen Fall wichtige Bedeutungen: sie kann sich erstens auf einen Körper im Sinne der cartesianischen *res extensa* beziehen – der Andere kommt als ausgedehnter Körper in meiner Welt vor, er ist in diesem Sinne zunächst einmal begrenzte Materie; dazu kommt zweitens, dass er als organischer Körper im Sinne eines sich bewegendem, auf gewisse Weise spontan waltenden Körpers erscheint. Die in diesem Zusammenhang phänomenologisch wichtigste Dimension ist aber der Schluss vom Körper auf einen Leib. Der Begriff »Leib« bezeichnet den direkten Bezug zum Anderen als leibhaftes Wesen, was heißt, dass der Leib mit einem Ego bzw. *alter ego* verbunden ist. Der Analogieschluss, der nach Husserl kein logischer Schluss ist, stellt also den für die Erfassung des Anderen als »anderes Ich« wichtigen Schritt dar: das Andere ist kein reiner Körper, sondern ein Leib, so wie ich meinen Leib bzw. mich leiblich erfasse: »Es ist von vornherein klar, dass nur eine innerhalb meiner Primordialsphäre jenen Körper dort mit meinem Körper verbindende Ähnlichkeit das Motivationsfundament für die »analogisierende« Auffassung des ersten als anderer Leib abgeben kann.«¹⁰⁰

Der andere Leib wird »zum Anderen« durch diese »Sinnesüberschiebung«¹⁰¹ von meiner Seite aus. Dabei ist die Übertragung meines Leibes als »Hier« auf den Anderen als den Leib »dort« entscheidend. So wie ich hier bin, ist der Andere dort. Dieser andere Leib »indiziert« in seinem »Gebaren« den Anderen als psychophysische Einheit, als die er mir so unmittelbar phänomenal erscheint. »Der Leib wird als Schein-Leib erfahren, wenn es damit eben nicht

⁹⁹ CM, 113. Eine solche Art von »passiver« Analogisierung ist die Grundlage unseres Alltagsverständnisses: »So birgt jede Alltagserfahrung eine analogisierende Übertragung eines ursprünglich gestifteten gegenständlichen Sinnes auf den neuen Fall, in seiner antizipierten Auffassung des Gegenstandes als den ähnlichen Sinnes.« Ebd., 114.

¹⁰⁰ CM, 113.

¹⁰¹ CM, 116.

stimmt«¹⁰², sagt Husserl und unterstreicht damit die Gewissheit in der Begegnung des Anderen *als* Anderen. Wir erfahren jemanden als Anderen oder nicht, also dann als schlichten Körper bzw. Ding – das heißt, dass uns vermittelt unserer Primordialsphäre und kraft ihrer in unserem horizonthaften Weltumgang eine Sicherheit eignet. Phänomenal kommt nun durch die Quasi-Analogie hinzu: Der Andere ist dort durch seinen Leib, wie ich durch meinen hier bin, also nicht nur als *alter ego*, sondern auch als transzendentes *alter ego*. Seine Welt ist die meine, so dass sich auch unsere primordialen Welten grundsätzlich ähneln. Damit ist die Welt, aus der wir beide uns und sie konstituieren, dieselbe und die einzig »objektiv« zu nennende.

Zusammenfassend bedeutet das:

»Ich apperzipiere den Anderen [...] nicht einfach als Duplikat meiner selbst, also mit meiner oder einer gleichen Originalsphäre, darunter mit den räumlichen Erscheinungsweisen, die mir von meinem Hier aus eigen sind, sondern, näher besehen, mit solchen, wie ich sie selbst in Gleichheit haben würde, wenn ich dorthin ginge und dort wäre. Ferner, der Andere ist appräsentativ apperzipiert als »Ich« einer primordialen Welt bzw. einer Monade, in der sein Leib im Modus des absoluten Hier, eben als Funktionszentrum für sein Walten ursprünglich konstituiert und erfahren ist.«¹⁰³

Nach Husserl konstituiert sich der Andere bzw. der Fremde innerhalb meiner Primordialsphäre als ideales Korrelat zum faktisch jetzt vorkommenden Anderen durch dessen Appräsentation, genau wie sich in meinem immanenten Bewusstsein Vergangenheit dadurch konstituiert, dass ich *jetzt* Erinnerungen mit retentionalen Gehalten vergleiche.¹⁰⁴ Dabei muss allerdings der entscheidende Unterschied zwi-

¹⁰² CM, 117.

¹⁰³ CM, 120.

¹⁰⁴ Vgl. CM, 118: »So wie sich in meiner lebendigen Gegenwart, im Bereich der »inneren Wahrnehmung«, meine Vergangenheit konstituiert vermöge der in dieser Gegenwart auftretenden einstimmigen Erinnerungen, so kann sich in meiner primordialen Sphäre durch in ihr auftretende, von Gestalt derselben motivierte Appräsentationen in meinem Ego fremdes Ego konstituieren.« Vgl. Held, K., *Lebendige Gegenwart*, a. a. O., 151–163. Held sieht den Zusammenhang, den Husserl macht, ganz klar: »Diese Analogie ist unverkennbar: Beide Erfahrungen enthalten originäre Selbstbekundungen von etwas intentional Fernem als unaufhebbar fernem: Ich weiß mich mit dem Anderen »einig«, weil er Funktionszentrum ist wie ich; ich weiß mich mit meinem erinnerten Ich einig, weil es gewesene Gegenwart meiner selbst ist. Und doch bleibt in beiden Fällen das Intendierte in besonderer Weise »außerhalb« meiner: meine Vergangenheit ist prinzipiell als entströmte uneinholbar; der Andere ist durch den unüberbrückbaren Abstand der gemeinsamen Weltkonstitution von mir geschieden. Also, ähnliches originäres Ver-

schen diesen beiden Sphären immer mit bedacht werden: Intersubjektivität ist im Gegensatz zur Zeit grundsätzlich transzendent und nicht immanent. Einerseits ist der Andere ein Nicht-Ich bzw. ein fremdes Ich außerhalb meiner. Und als solcher konstituiert er sich auch als »objektiv« anderes Ich. Andererseits ist die Urstiftung der Koexistenz ebenso der Aufweis einer *gemeinsamen* Zeitlichkeit, innerhalb der Objektivität als die mir und ihm gemeinsame Realität überhaupt konstituiert werden kann. Die Analogie ist also nicht in vollem Umfang aufrecht zu erhalten.

Ein weiterer Schritt zur vollen Konstitution fehlt zudem noch: Bis jetzt war immer vom Anderen, vom anderen Ich, anderem Leib etc. die Rede. Worauf es allerdings doch entscheidend ankommt, ist, dass der Andere sich als *anderer Mensch* konstituiert. Ein *alter ego* bleibt phänomenologisch abstrakt. Von noematischer Seite ist aber doch wichtig, dass der Andere in der Welt auch als Mensch gilt. Das Menschsein verrät erst über die weltlichen Bezüge, die sich von diesem Begegnenden her zeigen. So wie ich mich als Menschen denke, denke ich den Anderen auch als Menschen. Daraus ergibt sich die Menschengemeinschaft, die wir zusammen bilden.

»Es liegt im Wesen dieser von den ›puren‹ Anderen (die noch keinen weltlichen Sinn haben) aufsteigenden Konstitution, daß die für mich ›Anderen‹ nicht einzeln bleiben, daß sich vielmehr (in meiner Eigenheitssphäre natürlich) eine mich selbst einschließende Ich-Gemeinschaft als eine solche miteinander und füreinander seiender Ich konstituiert, letztlich eine Monadengemeinschaft, und zwar als eine solche, die (in ihrer vergemeinschaftet-konstituierenden Intentionalität) die eine und selbe Welt konstituiert. In dieser Welt treten nun wiederum alle Iche, aber in objektivierender Apperzeption mit dem Sinn ›Menschen‹ bzw. psychophysischer Menschen als Weltobjekte auf.«¹⁰⁵

Neben dem rein konstitutionsanalytischen Aufweis weitet sich die Untersuchung damit auf die transzendente Intersubjektivität als kulturschaffende Grundstruktur aus. Der eben herangezogene Vergleich zur Konstitution der Vergangenheit stiftet den entscheidenden Zusammenhang: So wie sich uns durch unsere transzendente Genesis die Geschichte unserer Person bildet, so bildet sich durch trans-

ständnis für den Anderen als ›Analogon‹ meiner selbst und für mein erinnertes Ich als vergangenes meiner selbst – bei ähnlicher Unüberbrückbarkeit bzw. Unwiderruflichkeit ihrer Entfernung.« (153) Der Einwand, der nun folgt, ist allerdings dadurch nicht aufgehoben.

¹⁰⁵ CM, 109.

zendentale Intersubjektivität, die ebenfalls in genetischen, sich organisierenden Bewegungen »stattfindet«, die Kultur des bzw. der Menschen und damit auch die Geschichte, was für Husserl später zum Thema der *Krisis*-Abhandlung führt.

Der allerletzte Schritt bleibt aber selbst jetzt noch aus, denn wie kann ich den Anderen als Menschen konstituieren, woher weiß ich, was einen Menschen ausmacht? Die Antwort darauf liegt für Husserl in einem unvermeidlichen Zirkel, der sich aus den genannten Charakteristiken der Intersubjektivität ergibt: Ich erfasse mich als Menschen durch den Anderen, den ich durch mich als Menschen erfasse, d. h. ich kann dem Anderen prinzipiell nur so erscheinen, wie er mir erscheint und zwar in allen nötigen Konstitutionsschritten. Dazu gehört natürlich als Grundbedingung, dass ich mich selbst als Mensch erfahren muss. Für den Phänomenologen Husserl liegt der Ursprung meiner selbst als Mensch in der Transzendenz. Das heißt, es gibt eine Bedeutungsschicht der objektiven Welt, die sich aus der Fremderfahrung mittels Appräsentation bildet. Diese Schicht ist auf der Ebene der Bedeutung objektiver Erfahrungen diejenige, die zunächst leitend ist. Der fremde Mensch ist konstitutiv der an sich erste Mensch, wie Husserl sagt.¹⁰⁶ Und das führt seine Ausarbeitungen der transzendentalen Konstitution der Intersubjektivität zurück zu seinen Ergebnissen in den *Ideen*, in denen er im Rahmen der Konstitutionproblematik eines reinen Ich schreibt:

»Erst mit der Einfühlung und mit der beständigen Richtung der Erfahrungsbetrachtung auf das mit dem fremden Leib appräsentierte und beständig zusammen mit dem Leib objektiv genommene Seelenleben konstituiert sich die abgeschlossene Einheit Mensch, und diese übertrage ich im weiteren auf mich selbst.«¹⁰⁷

Damit ist der konstitutive Zirkel geschlossen und er deutet direkt auf die zirkelhafte Genesis meiner selbst als Person. Problematisch bleibt allerdings der Begriff »Konstitution«, der hier in Bezug auf den Anderen benutzt wird. Genauer besehen spricht Husserl zwar davon, den Anderen als anderen Menschen zu konstituieren. Allerdings geschieht dies doch wesentlich nicht durch einen Akt des Bewusstseins, sondern durch die »analogisierende Apperzeption«. Es stellt sich nun

¹⁰⁶ Vgl. CM, 128.

¹⁰⁷ Hua IV, 167. Vgl. auch ebd., 96: »Soll ein seelisches Wesen sein, objektive Existenz haben, so müssen die Bedingungen der Möglichkeit intersubjektiver Gegebenheiten erfüllt sein.«

die Frage, ob man im strengen Sinne überhaupt von Konstitution einer Objektivität sprechen kann, wenn alles auf einer »nicht durchgeführten« Analogisierung beruht. Ist der Andere tatsächlich konstituiert, oder müsste man im Zusammenhang mit der transzendentalen Intersubjektivität nicht vielmehr ganz auf ein »Mit-da«, »Für-jedermann-da« wie ein heideggerisches Mitsein schließen? Objektivierung im Sinne der Konstitution objektiver Einheiten ist doch anders zu verstehen als das »Mit-da« des Anderen. Das würde Husserl wohl bestätigen und er tut dies mit seiner ganzen Intersubjektivitätstheorie.¹⁰⁸ Doch die Offenheit und Problematik seines Konstitutionsbegriffs ist damit nicht behoben.¹⁰⁹

Im Zusammenhang der vorliegenden Arbeit ist herauszuheben, dass die Bedeutung der Intersubjektivität fundamental (bzw. transzendental) für das ist, was wir unseren Weltumgang bzw. das Engagement in der Welt nennen. So wie die Zeit der Ausdruck für die passive Genesis der Person ist (Immanenz), so kommt aus der Transzendenz seelischer »Objekte« die Bedeutung von Seiten der Kultur in

¹⁰⁸ So zum Beispiel in den Ausführungen bei Held, *Lebendige Gegenwart*, a.a.O., 155: »Durch die unaufhebbar vermittelte Sphäre gezeitigter Sachlichkeit hindurch begegnet mir der Andere als ein Ich wie ich selbst, weil er ja nicht nur mit mir zusammen gegenwärtig, sondern selbst ichliches Zentrum, ständige Gegenwart dieses Gegenwärtigen ist. Im Miteinander des Gegenwärtigen erfahre ich also implizit auch die Mitgegenwart des anderen Ich, so wie jede Vergegenwärtigung das Bewußtsein vom verharrenden Ich-in-der-Jeweiligkeit und dieses wiederum das Bewußtsein vom strömenden Stehen der Funktionsgegenwart impliziert. [...] Die Fremderfahrung beruht trotz ihrer unaufhebbaren Vermitteltheit auf einer originären Mitgegenwart des anderen Ich in seinem vor-zeitlich ständigen Fungieren.« Held schließt im Weiteren auf die dadurch fundamental verankerte »Selbstgegenwart als Selbstvergemeinschaftung« (168). Er zitiert dazu aus einem Manuskript Husserls: »Mitsein von Anderen ist untrennbar von mir in meinem lebendigen Sich-selbst-Gegenwärtigen, und diese Mitgegenwart von Anderen ist fundierend für weltliche Gegenwart, die ihrerseits Voraussetzung ist für den Sinn aller Weltzeitlichkeit mit Weltkoexistenz (Raum) und zeitlicher Folge« [Ms C 3 III, S. 33 ff.(1933)] (157 f.).

¹⁰⁹ Das Problem der Konstitution und die genaue Erfassung ihrer Bedeutung ist bei der Auslegung der husserlschen Werke stark diskutiert worden. Theunissen zufolge muss die Zweideutigkeit des Begriffs allerdings letztlich stehen bleiben: »Wie empfangendes Verstehen sieht die Konstitution aus, sofern nur davon die Rede ist, dass das Seiende ›ich‹ ›in‹ mir konstituiert, indem es sich für mich in seinem Seinssinn ausweist. Konstituieren – das heißt dann eben nur: den Sinn des Seienden, das Seiende in seinem Sein verstehen. Wie Kreation aber mutet die Konstitution an, sobald Husserl sie als ›Setzung‹ oder ›Leistung‹ des Bewußtseins charakterisiert und davon spricht, dass ›ich‹ das Seiende konstituiere. Man muß diese Zweideutigkeit wohl als solche stehen lassen.« *Der Andere*, a.a.O., 152, für weitere frühe Literatur hierzu vgl. die Fußnoten ebenda.

diese genetische Bewegung mit hinein. Zeit und Intersubjektivität können dadurch als Bedingungen der Möglichkeit meiner Geschichte als Person und im intersubjektiven Verbund auch der Geschichte einer Kultur betrachtet werden – dies natürlich nur in enger Wechselbeziehung, nie in Reihenfolge oder Kausalzusammenhang. Sinn entsteht demnach immer im Zirkel von zeitlich verfasster Immanenz in Transzendenz. Zeit und Intersubjektivität stehen damit in einem Zusammenhang, der weder kausal noch überhaupt einheitlich dargestellt werden kann. Während sich die Zeit in der Immanenz »aufhält« und auf die »immanenten« Strukturen der Genesis einer Personalität verweist, ist, wenn der Fremde konstitutiv der erste Mensch ist, ihre Verweisung selbst aus der Transzendenz heraus erst möglich. Anders herum: Während der Andere als transzendentes Wesen, für meine eigene Konstitution als Mensch fundamental ist, ist es doch der dadurch erst in der objektiven Welt konstituierte Sinn, der für die Geschichte meiner Subjektivität (in der Immanenz) überhaupt nur maßgebend sein kann.

Ich, Anderer und Welt sind damit die Knoten einer phänomenologisch grundlegenden Vernetzung – in Husserls Worten: »Seiendes ist mit Seiendem in intentionaler Gemeinschaft«¹¹⁰, einer Gemeinschaft, die im Zusammenhang mit dem Phänomen des Engagements wegweisend ist. Ein letzter Aspekt bleibt an dieser Stelle allerdings noch offen, und zwar die Welt in ihrer Bedeutung innerhalb des Netzes. Die durch die Zeitlichkeit gestiftete »personale Geschichte« und die durch die Intersubjektivität konstituierte Geschichte einer »objektiven« Welt (d. h. einer Kultur) lassen die Bedeutung der transzendentalen Genesis einer Welt als nächstes notwendiges Untersuchungsfeld der Phänomenologie auftreten.

3. Die Lebenswelt

Zwischen dem phänomenologischen Begriff der »Welt« bzw. »Welt überhaupt« und dem, was unter »Horizont« verstanden wird, besteht eine ganz enge konzeptuelle Verbindung. Welt ist immer schon als

¹¹⁰ CM, 132. Obwohl dies von Husserl rein phänomenologisch gefasst wird, könnte es durchaus auf (fundamental-)ontologischer Ebene weiter ausgedeutet werden. Die als Bewusstseinsstrukturen aufzufassenden intentionalen Bezüge müssten dann durch eine Ontologisierung als Verweisungszusammenhänge gedeutet werden.

Erfahrungshorizont da. Ich bin immer mein Weltzugang in dem Sinne, wie die Welt sich mir als ein Horizont möglicher Erfahrungen gibt.¹¹¹ Daraus ergibt sich, dass die Untersuchung nun, da die Welt selbst als Horizont untersucht werden soll, unweigerlich auf schon Gesagtes stoßen wird, das sich allerdings durch Husserls Theorie der Lebenswelt »in neuem Gewand« zeigt. In ihr ist nämlich die Transzendentalität jeglichen Sinns von Welt überhaupt und dessen Genesis begründet.

Aus dem oben schon Gesagten ergibt sich schließlich auch, dass die Welt, wie sie in der Phänomenologie zum Thema wird, nicht einfach als die Gesamtheit des vorhandenen Seienden verstanden werden kann. Sie ist kein Behälter, in dem sich alles aufhält. Sprechen wir von unserem Weltumgang und davon, dass wir »in« der Welt sind, so meinen wir, in Husserls Sinn, vielmehr vor allem die noetisch-noematischen Bezüge, die sich unserem Bewusstsein als Welt darstellen.

Wie sich zeigte, befinden sich durch die transzendente Genesis das Verständnis des Ego und das seiner Befindlichkeit innerhalb einer intersubjektiven Welt im Wandel. Denn zum einen ist das, was sich uns als personaler Weltzugang gibt, stets in Entwicklung begriffen, und zum anderen wird durch unsere inhärente Intersubjektivität unser Verhalten und Verstehen von dem, was für unser Dasein die objektive Welt bedeutet, konstituiert. Zu der egologisch fundamentalen immanenten Bewusstseinszeit kommt durch die intentionale Beziehung des Egos zu Anderen die Geschichtlichkeit ins Spiel, die das, was wir Kultur nennen und dadurch die Weise, in der wir überhaupt Welt als diejenige, in der wir leben, erfahren können, entscheidend mitkonstituiert. Die Frage, die oben als zentral erschien, »Wie kann uns die Welt als Phänomen gegeben sein?«, brachte uns zur Bedeutung der Horizontalität für die Konstitution dieser Welt. Die Frage, die sich nun, da die Konstitution als immanente Transzendenz (bzw. transzendente Immanenz) in ihrer Typik erfasst wurde, ergibt, ist doch: Was können wir überhaupt als Welt verstehen, wenn sich die Intentionalität in ihrer horizonthaften Lebendigkeit und Offenheit nicht mehr als eindeutiges Verhältnis bestimmen lässt, sondern einer transzendentalen Genesis unterworfen ist? Auf welcher Grundlage können wir überhaupt von Sinn und Bedeutung der in der Welt vorkommenden Dinge für uns sprechen?

Husserls Ausgangsthese zur Beantwortung dieser Frage ist, dass

¹¹¹ Vgl. S. 94.

wir durch die wissenschaftlichen Aufarbeitungen weltlicher Prozesse, durch die Erklärungen unserer Welt, die sich in paradigmatischer Weise in unser so genanntes »Weltbild« zusammengesetzt haben, die Welt immer schon als eine so und so erklärte bzw. zumindest erklär-bare verstehen – ein Aspekt, den Husserl in den *Ideen* absichtlich als natürliche Einstellung ausgeklammert hatte. Nun zeigt sich, warum es dort nur zu einer »Einklammerung« der natürlichen Einstellung und nicht zu ihrer völligen Durchstreichung kam. Das Einklammern der natürlichen Einstellung brachte den Phänomenologen auf eine Betrachtungsebene, die sich den wissenschaftlichen Erkenntnissen zunächst einmal entzog. In der *Krisis*-Schrift stellt Husserl schließlich fest: Wir als Menschen und damit auch der Phänomenologe können gar nicht anders, als aus dem heraus (phänomenologisch) arbeiten, was sich als unsere Lebenswelt entwickelt hat. Jeder Einzelne ist in »seiner« Lebenswelt in dem Sinne, als er nur aus dem Horizont heraus argumentieren kann, der sich ihm geschichtlich als Sinnhorizont gibt. Die Lebenswelt ist die unmittelbar erfahrene Welt, in der wir jeweils existieren, der »Boden« für alle, ob theoretische oder außertheoretische Praxis.¹¹² Damit hat die Lebenswelt transzendente Funktion¹¹³ für alle Sinngenesen und so für die gesamte Horizonthaftigkeit unseres Weltumgangs.

Die Weise, in der unser Welthorizont aber zunächst unserem Verständnis zugrunde liegt, ist wesentlich von den objektiven Naturwissenschaften beeinflusst. Husserls Ansatzpunkt zu dieser Beobachtung ist eine sinngenetische Rekonstruktion der Wissenschaften, die sich in ihrem Fundament als positivistische Betrachtungen der Welt einer Relativierung auf das Subjekt letztlich ganz enteignen. Die Wissenschaften, für Husserl paradigmatisch in der Mathematisierung der Natur durch Galilei angeführt¹¹⁴, haben der Lebenswelt ein eigenes mathematisches »Ideenkleid«¹¹⁵ übergeworfen.

Genauer betrachtet bedeutet das: Die Welt gibt sich uns zu-

¹¹² Hua VI, 145.

¹¹³ Zur folgenden Darstellung und zur genaueren Analyse der Funktion und Mehrdeutigkeit des Begriffs der Lebenswelt Vgl. die Analyse von Ulrich Claesges in seinem Aufsatz »Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff«, in: Claesges, U. und Held, K. (Hrsg.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972, 85–101.

¹¹⁴ Vgl. den ausgedehnten Paragraphen 9 des ersten Teils der *Krisis*-Abhandlung, Hua VI, 20–60.

¹¹⁵ Hua VI, 51.

nächst als die, die sie ist. Das heißt, lebensweltlich gegeben ist uns immer zunächst das, was sich uns in der Alltäglichkeit im Umgang mit und in der Welt als nach praktischen Interessen sinnvoll erweist, das heißt alles, was sich uns als »Kern ›originaler Präsenz«¹¹⁶ innerhalb seiner Horizonte gibt. Dies gibt sich uns immer als für uns als jeweils Einzelnen, also streng subjektrelativ. Aus der Horizonthaftigkeit der Lebenswelt, für uns, die wir in ihr umgehen, entsteht erst unser Verständnis von Welt überhaupt, d. h. wir kommen der Horizonthaftigkeit unseres Weltverständnisses durch Induktionen nach. Der Wissenschaftler erkennt in der Welt Regelmäßigkeiten, die er rational in Formeln begreifen will. Diese Formeln wiederum sind selbst in sich realitätsbildend, indem sie das Verstehen der Welt aus dem praktisch subjektrelativen Rahmen auf eine Ebene der Allgemeingültigkeit heben, die uns darauf aufbauend die Welt als in diesem Sinne geordnet verstehen lassen. Der Bezug zum Subjekt selbst gerät dabei aus dem Blick bzw. bleibt unberücksichtigt. Das Unberücksichtigte ist die unmittelbare, jeweils subjektive Situiertheit, ohne die Wissenschaft nicht Wissenschaft von der Welt sein kann. Es ist das Allgemeine der Horizonthaftigkeit, die in rational naturwissenschaftlicher Sicht durch Formeln zu dem wird, was es für diese naturwissenschaftliche Sicht »nicht gibt«.¹¹⁷ Durch die naturwissenschaftliche Deutung der Welt entwickelt sich allerdings ein neuer Horizont, aus dem heraus die Welt in neuer Form und aus einer mathematisch mittelbaren Lebenswelt heraus erst verständlich wird. Die Lebenswelt bleibt das unmittelbare Feld unseres Weltumgangs. Jedoch kann sie sich nur sinngenetisch konstituieren. Die wissenschaftlichen Deutungsmuster lassen so eine »andere« Welt erscheinen.

Was Husserl beschreibt, ist nicht etwas spezifisch Neuzeitliches, wenngleich die Einführung der mathematischen Erklärungen und Formeln entscheidende und nachhaltige Schritte zu einer solchen lebensweltunabhängigen Wissenschaft waren. Schon in den antiken

¹¹⁶ Husserl sagt, die Welt »ist jeweils für mich sich darstellend durch einen Kern ›originaler Präsenz« [...] sowie durch seine inneren und äußeren Horizontgeltungen.« Hua VI, 165.

¹¹⁷ Diese Interpretation lehnt sich an eine Analyse Heideggers bezüglich des Nichts in den Wissenschaften an: »Das Nichts ist zugegeben. Die Wissenschaft gibt es, mit einer überlegenen Gleichgültigkeit gegen es preis als das, was ›es nicht gibt.« Heidegger, M., »Was ist Metaphysik?«, in: *Wegmarken*. 3. durchgesehene Auflage. Frankfurt/M.: Klostermann, 1996, 106 f.

Anfängen der Wissenschaften (der Geometrie) wurde die Welt auf diese Weise erschlossen. Durch die Bestätigungen der (wissenschaftlichen) Thesen in Experimenten wurde gleichsam die Ausgangslage neuer Induktionen immer weiter verändert. Die Entstehung einer eigendynamischen wissenschaftlichen Welt nahm ihren Lauf.

»Aus der alltäglichen Reduktion [im Sinne horizontal-transzendentelem Weltumgangs, M. G.] wurde so freilich die Induktion nach wissenschaftlicher Methode, aber das ändert nichts an dem wesentlichen Sinn der vorgegebenen Welt als Horizont aller sinnvollen Induktionen.«¹¹⁸

Die Induktion ist dabei nicht etwa als der verfehlt Zugang zur Welt zu verstehen, sondern auf ihr »beruht alles Leben«¹¹⁹ allein schon dadurch, dass dem Leben wesentlich ist, immer mit dem Horizont zu wachsen. Der entscheidende Punkt liegt allerdings für Husserl darin, dass das »Ideenkleid ›Mathematik und mathematische Naturwissenschaft« und die durch sie mögliche Erklärung aller Weltprozesse bewirken, »daß wir für *wahres Sein* nehmen, was eine *Methode* ist«. ¹²⁰ Das heißt, die wissenschaftliche Sicht auf die Welt ermöglicht eine pragmatische Anwendung des in der Welt Vorgefundenen. Allerdings ist dieser pragmatische Aspekt ein von den Naturwissenschaften notwendig und unausweichlich geschöpfter Zugang zum Weltverhältnis. Das Wesen naturwissenschaftlicher Erkenntnis ist, dass sie im Entdecken weltlicher Zusammenhänge den lebensweltlichen Zugang zur Welt verdeckt.¹²¹

Spricht Husserl also von der Lebenswelt als Boden für jegliche Wissenschaft, so verlegt er diese Lebenswelt in eine Sphäre reinen Horizonts, die in eigentlich wissenschaftlicher Weise nicht zu greifen ist, ohne den »verdeckenden« Effekt wissenschaftlicher Betrachtung im gleichen Zug aufzuwerfen. Andererseits, und darin liegt der Angelpunkt der Lebensweltthematik, ist ein (auch phänomenologischer) Rückgang auf die Lebenswelt außerhalb der Lebenswelt des Phänomenologen nicht möglich. Daraus ergibt sich, was Husserl in einer berühmt gewordenen Passage der *Krisis*-Schrift erkennt:

¹¹⁸ Hua VI, 50.

¹¹⁹ Hua VI, 51.

¹²⁰ Hua VI, 52.

¹²¹ Für Husserl ist Galilei und jeder Entdecker der Physik gleichsam als »zugleich *entdeckender* und *verdeckender Genius*« zu bezeichnen. Vgl. Hua VI, 53. Als Beispiel hierfür nennt er das Kausalgesetz, das als Formel der Natur ein neues rationales Wesen oktroyierte. Vgl. ebd.

»Wir stehen also in einer Art *Zirkel*. Das Verständnis der Anfänge ist voll nur zu gewinnen von der gegebenen Wissenschaft in ihrer heutigen Gestalt aus, in der Rückschau auf ihre Entwicklung. Aber ohne ein Verständnis der *Anfänge* ist diese Entwicklung als *Sinnesentwicklung* stumm. Es bleibt uns nichts anderes übrig: wir müssen *im ›Zickzack‹* vor- und zurückgehen; im Wechselspiel muß eins dem anderen helfen.«¹²²

Husserls Rede von der Bodenfunktion der Lebenswelt findet innerhalb eines solchen Zirkels keinen festen Anhaltspunkt. Lebenswelt wird sich immer nur aus einer Lebenswelt als Ausgangspunkt der Überlegungen verstehen lassen, die allerdings nie gänzlich frei von ideellen symbolischen Auffassungen sein kann. Eine vorwissenschaftliche Welt kann es niemals geben.¹²³ Der phänomenologische Rückgang auf diese Lebenswelt ist demnach nicht einfach als ein Rückgang auf vorwissenschaftliche Anschauung zu verstehen, sondern muss im eigentlichen Sinne eine Ausblendung aller Zwecke und allen Vermeinens überhaupt sein.¹²⁴

Entscheidend ist die in genetischer Phänomenologie aufgedeckte Weise, in der der Welthorizont unseres Verstehens sich »expandiert« und generiert. Zurückgreifend auf die oben gemachte Aussage, dass die Intentionalität »lebe«¹²⁵, steht die Lebenswelt in genau diesem Sinn der Intentionalität als Horizont des Weltumgangs bei. Leben als »ständig ›In-Weltgewißheit-leben‹« und die Welt als »Universalfeld aller wirklichen und möglichen Praxis«¹²⁶ verweisen unmittelbar auf die Bedeutung des Horizontes. Der phänomenologische Ausgangspunkt bleibt gleichwohl klar formuliert: »Das wirklich Erste ist die ›bloß subjektiv-relative‹ Anschauung des vorwissenschaftlichen Weltlebens.«¹²⁷

¹²² Hua VI, 59.

¹²³ Vgl. dazu auch Ströker, E., *Husserls transzendente Phänomenologie*, a. a. O., 1987, 203 f., insbes. 204: »Es besagt genauer, daß seit dem Aufkommen der neuzeitlichen Physik die Rede von einer vorwissenschaftlichen Lebenswelt nur uneigentliche Rede ist, da sie ihren Sinn allenfalls gewinnt aus dem Umstand, daß ein ihr bereits zugeschlagener Bestand an wissenschaftlichen Erkenntnissen mit ihren lebenspraktischen, technischen Umsetzungen als so fraglos selbstverständlich gilt, dass er im Hinblick auf neue wissenschaftliche Konstruktionen und relativ zu diesen als der Lebenswelt zugehörig begriffen wird.«

¹²⁴ Vgl. hierzu auch Claesges, U., »Zweideutigkeiten in Husserl's Lebenswelt-Begriff«, a. a. O.

¹²⁵ Vgl. S. 91.

¹²⁶ Hua VI, 145.

¹²⁷ Hua VI, 127.

Im Horizont stellt die Welt sich mir in der Wahrnehmung immer als für mich in »originaler Präsenz« und im Jetzt gegeben dar. Auf dieser lebensweltlichen Grundlage muss Phänomenologie ansetzen. Sie muss dies nicht etwa nur, um die »invarianten Strukturen« der Lebenswelt aufzuweisen. Das würde bedeuten, die Lebenswelt aus der »natürlichen Einstellung« heraus zu untersuchen. Es bliebe bei einer Phänomenologie, die die sinngenetischen Strukturen und die »Lebendigkeit« der Welt unberücksichtigt ließe, und damit verbliebe man genau auf der Ebene der Untersuchungen zur Konstitution, die Husserl in den *Ideen II* durchführte. Dort schreibt er in diesem Sinne:

»Ganz allgemein gesprochen ist die Umwelt keine Welt »an sich«, sondern Welt »für mich«, eben Umwelt *ihrer* Ichsubjekts, von ihm erfahrene, oder sonst wie bewußte, in seinen intentionalen Erlebnissen mit seinen jeweiligen Sinngehalt gesetzte Welt. Als solche ist sie in gewisser Weise immerfort im Werden, in stetem Sicherzeugen durch Sinneswandlungen und immer neue Sinnesgestaltungen mit zugehörigen Setzungen und Durchstreichungen.«¹²⁸

Der Unterschied zur Lebensweltthematik liegt darin, dass es sich hier um die Untersuchung der »Um«welt handelt, ganz im Sinne direkter Umgebung der Person. Zwar erkennt Husserl schon hier den sich »immerfort im Werden« befindenden Weltbezug, doch in den *Ideen II* hält sich die Phänomenologie der Sinngenesis noch vollständig auf der Ebene einer Konstitution von ... durch das reine Ich in »Setzungen und Durchstreichungen« auf. Der Horizont des Sinnes, der den Menschen in Form der Lebenswelt umgibt, wird hier erst auf kleiner Ebene angedacht, seine Untersuchung in Bezug auf seine eigene transzendente Funktion bleibt allerdings noch aus. Die Person ist Mittelpunkt ihrer Umwelt, allerdings nur »soweit sie von ihr »weiß«, soweit sie sie durch Apperzeption und Setzung erfaßt oder in ihrem Daseinshorizont als mitgegeben und erfassungsbereit bewußt hat – klar oder unklar, bestimmt oder unbestimmt – je nachdem eben das setzende Bewußtsein ist.«¹²⁹ Hier wird nicht gesehen, dass der Sinn, der sich durch die Lebenswelt stiftet, nicht immer gesetzter Sinn ist, sondern aus der Geschichtlichkeit des Subjekts zustande kommt – seine Entstehung sozusagen im Umgang mit der Welt erst stattfindet. Die Untersuchung zur Konstitution bleibt Beschreibung

¹²⁸ Hua VI, 186.

¹²⁹ Ebd.

eines transzendierenden Bewusstseins, ohne sich selbst im Sinne transzendentaler Genesis überhaupt zu verorten. Der oben aufgedeckte Zirkel wird nicht erkannt.

In der *Krisis*-Schrift kann Husserl diese Ebene verlassen. Die Phänomenologie kann zwar nicht aus dem Zirkel der Sinnesentwicklungen heraus, aber sie kann sich methodisch auf eine ontologische Ebene über ihn erheben. Dazu will Husserl aus transzendentaler Perspektive auf eine Ontologie der Lebenswelt hinaus, die im Bilde aller transzendentalen Verstrickungen, die die Betrachtung der Lebenswelt zirkulär machen, auf die »als reines Apriori zu umgreifende Wesenstypik« der Lebenswelt zielt:

»Die Welt des Lebens, die alle praktischen Gebilde (sogar die der objektiven Wissenschaften als Kulturtatsachen, bei Enthaltung von der Teilnahme an ihren Interessen) ohne weiteres in sich aufnimmt, ist freilich in stetem Wandel der Relativitäten auf Subjektivität bezogen. Aber wie immer sie sich wandelt und wie immer sie korrigiert wird, sie hält ihre wesensgesetzliche Typik ein, an der alles Leben und so alle Wissenschaft, deren ›Boden‹ sie ist, gebunden bleibt. So hat sie auch eine aus reiner Evidenz zu schöpfende Ontologie.«¹³⁰

Als ein solches ist die Lebenswelt die Bedingung der Möglichkeit von Welt für uns überhaupt. Alles findet innerhalb dieses Welthorizonts statt: »Jedes ist etwas, ›etwas aus‹ der Welt, der uns ständig als Horizont bewußten.« »Jeder Plural und aus ihm herausgehobene Singular setzt den Welthorizont voraus.«¹³¹ Die Objektivität, die, wie die Betrachtung der transzendentalen Intersubjektivität zeigte, erst durch den Anderen überhaupt zustande kommt, liefert uns eine Welt, deren Dinge uns nicht als abgeschlossene erscheinen. Die Dingwelt muss vielmehr als durch den Wandel der Horizonte, durch ihre Genesis sich entwickelnde verstanden werden.

Interessant ist in diesem Zusammenhang die notwendige Offenheit bzw. Unabgeschlossenheit, die Husserl in der Horizontalität der Lebenswelt zu Recht erkennt. Mit Bezeichnungen wie »stetem Wandel«, »offen endlose Mannigfaltigkeit«, »offen endloser Horizont«¹³²,

¹³⁰ Hua VI, 176.

¹³¹ Hua VI, 146.

¹³² Vgl. Hua VI, 167: »Das Ding selbst ist eigentlich das, was niemand als wirklich gesehenes hat, da es vielmehr immerfort in Bewegung ist, immerfort, und zwar für jedermann, bewußtseinsmäßig Einheit der offen endlosen Mannigfaltigkeit wechselnder eigener und fremder Erfahrungen und Erfahrungsdinge. Die Mitsubjekte dieser Erfahrung sind dabei selbst für mich und einen jeden ein offen endloser Horizont mög-

»Unendlichkeit strömender Bewegung«¹³³, die sich allesamt auf die Lebendigkeit horizonthaftem Weltumgangs beziehen, hat Husserl genau das im Blick, was sich als der Ort der Sinngenese bezeichnen lässt. Sinn, wie wir ihn in der Welt finden, ist immer Sinn in Kontext – sowohl in kulturellem als auch in persönlichem Kontext, wobei die Trennlinie zwischen diesen beiden kaum scharf zu ziehen ist. Obwohl uns der Sinn in eben dieser Wandelbarkeit erst erscheint, gibt es eine alles leitende Grundidee, die sich in Worten wie »Wesenstypik« oder »universale Vernunft« bezeichnen lässt und durch deren »intentionale Indexikalität« uns das Einzelne als weltliches überhaupt erst erscheint. Das Ganze ist für uns als in der Welt Lebende immer »auf Einheit eines Sinnes gerichtet«,

»[...] die Weiten und Tiefen dieses gesamten Sinnes in seiner unendlichen Totalität gewinnen, sobald man sich der universalen Form der Sinnbildung einigermaßen bemächtigt hat, axiotische Dimensionen: es eröffnen sich die Probleme der Totalität als die einer universalen Vernunft«.¹³⁴

In transzendentaler Epoché soll die Phänomenologie im Ausgang von lebensweltlichen Gegebenheiten auf diese »Probleme universalen Vernunft« reagieren können, die sich in ihrer sinngenetischen Horizontalität konstituieren. Transzendente Phänomenologie ist – ausgehend von der Lebenswelt als »Phänomenquelle« – der Schluss auf die ihr, der Lebenswelt, zugrunde liegende transzendente Struktur. Sie wird damit zum »transzendentalen Leitfaden«.¹³⁵

Entlang dieses Leitfadens bekommt die durch transzendente Intersubjektivität gestiftete Kultur besondere Bedeutung. Aus der von ihr gestifteten Objektivität entwickelt sich überhaupt erst der Horizont alles Weltumgangs:

»[...] die intersubjektiv identische Lebenswelt für alle dient als intentionaler »Index« für die Erscheinungsmannigfaltigkeiten, die, in intersubjektiver Synthesis verbunden, es sind, durch die hindurch alle Ichsubjekte [...] auf die ge-

licherweise begegnender und dann in aktuellem Konnex mit mir und miteinander tretender Menschen.«

¹³³ Hua VI, 173.

¹³⁴ Ebd.

¹³⁵ Vgl. Hua VI, 177. Die »Leitfaden-Funktion« ist neben der »Bodenfunktion« die zweite methodische Bedeutung der Lebenswelt. Vgl. dazu auch Ströker, E., *Husserls transzendente Phänomenologie*, a. a. O., 204 ff. und Claesges, U., »Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff«, a. a. O., 85–101.

meinsame Welt und ihre Dinge ausgerichtet sind, als Feld aller im allgemeinen Wir verbundenen Aktivitäten usw.«¹³⁶

Unter der »intersubjektiv identischen Lebenswelt« ist nicht weniger zu verstehen als die Welt, wie sie sich den Menschen als diese eine »objektive« Wirklichkeit zeigt. Diese ist im engeren Sinn durch den Horizont der Kultur umgriffen. Lebenswelt ist immer auch Kulturwelt. Lebenswelt ist damit auch in dem Sinne Welthorizont, dass die Welt uns nur innerhalb des Sinnhorizontes unserer Kultur erscheint. Unser Umgang in ihr ist uns ganz wesentlich. Wir »sind« die Kultur in dem, wie wir existieren und durch unsere transzendental zu verstehende Intersubjektivität. Gleichzeitig können wir uns nur auf dem Grund unserer Kultur als solche verstehen. In diesem Zusammenhang ist das abendländische Subjekt die Manifestation abendländischer Kultur, denn letztere gibt einen genau abendländischen Horizont an Intentionalitäten vor. In der Beilage III zu §9a der *Krisis*-Schrift geht Husserl explizit auf diesen Aspekt ein: »Der einen Menschheit entspricht wesensmäßig die eine Kulturwelt als Lebensumwelt in ihrer Seinsweise, die in jeder historischen Zeit und Menschheit die jeweilige und eben Tradition ist.«¹³⁷

In diesem kurzen Text macht Husserl noch einmal ganz deutlich, dass die Kultur und damit auch unsere Lebenswelt geschichtlich zu verstehen sind. Und nicht nur das: Kultur als Lebenswelt bestimmt unser gesamtes Verstehen aus der Vergangenheit heraus im Voraus. Wenn wir sagen, dass wir die Kultur sind, so heißt das nicht nur, dass wir sie als transzendente Egos tragen, sondern auch, dass wir durch sie in unserer Immanenz und Transzendenz getragen werden. »[G]anz allgemein gilt es für jede unter dem Titel ›Kultur‹ gegebene Tatsache [...], dass schon in jedem schlichten sie als Erfahrungstatsache Verstehen ›mitbewußt‹ ist, dass sie Gebilde sei aus einem menschlichen Bilden her.«¹³⁸

Die Geschichtlichkeit bestimmt den Horizont unseres Verstehens. Auf der phänomenologischen Ebene transzendentaler Inter-

¹³⁶ Hua VI, 176.

¹³⁷ Die Beilage wurde 1939 von Eugen Fink unter dem Titel »Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem« veröffentlicht. Durch Passagen wie die hier zitierte entging Husserl dem Vorwurf des Eurozentrismus, der in seinen Lesern aufkeimen konnte. Jede Kultur hat ihren eigenen lebensweltlichen Horizont, aus dem überhaupt »alles erst einen Sinn macht«. Dass oben vom Abendland die Rede ist, erscheint so als das einzig Sinnvolle.

¹³⁸ Hua VI, 379.

subjektivität ist Kultur so immer als Prozess sich konstituierender und erweiternder Horizonte zu verstehen. Auf der Ebene immanenter Phänomenologie zeigt sich *mutatis mutandis*, dass alles Verstehen unserer selbst ebenso durch geschichtlich vermittelte, kulturelle Konzepte erklärt wird.¹³⁹

Die damit inhärente Prozesshaftigkeit der Welt in Form der Geschichte verweist die Untersuchung automatisch auf die Frage nach der Bedeutung von »Leben«: Was kann Leben im Zusammenhang mit »Lebenswelt« bedeuten?

Die obige Formulierung, dass die Intentionalität lebe, kann hier zum Klärungsversuch beitragen. Denn sie bezieht sich auf mehrere Bedeutungen des Intentionalitätsbegriffs. Intentionalität bezeichnet zunächst den Konstitutionsvollzug (des Selbst, des Anderen und der Welt), sowie dann die Beziehung des Subjekts zur Welt (wiederum im Sinne immanenter Transzendenz in Form der Zeit und transzendenter Immanenz bezüglich der Intersubjektivität) und letztlich das Beziehungsgeflecht zwischen diesen beiden Aspekten. Zum hier verwendeten Lebensbegriff kommt die sinngenetische »Bewegung« hinzu. Lebendige Intentionalität ist Intentionalität im Wandel lebensweltlicher Genesis. Wenn Husserl sagt, dass »Seiendes mit Seiendem in intentionaler Gemeinschaft steht«¹⁴⁰, dann ist der Zusammenhang, der damit beschrieben wird, als das »Leben« zu bezeichnen, das im Begriff »Lebenswelt« gemeint ist. In diesem Sinne spricht auch Ernst Wolfgang Orth von einer »Inter-Intentionalität«¹⁴¹. Dieser Begriff scheint sehr gut geeignet, die Struktur lebensweltlicher Verankerung zu beschreiben. »[W]as in der naiven Positivität oder Objektivität ein Außereinander ist, ist von Innen gesehen ein intentionales Ineinander«¹⁴², wie Husserl schreibt. Damit spricht er genau diese intentionale Vernetzung des Seienden an. Mit der

¹³⁹ Als ein besonders heraus stechendes Beispiel kann in diesem Zusammenhang nur an die enormen konzeptuellen Entwicklungen in der Psychologie durch die Traumdeutungen Sigmund Freuds erinnert werden, die alles folgende Verstehen sowohl in der Psychologie als Wissenschaft als auch im Selbstverständnis der Menschen bis heute entscheidend vorgeprägt haben.

¹⁴⁰ CM, 132.

¹⁴¹ Vgl. Orth, Edmund Husserls »Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie«, a. a. O., 161: »Die Wirklichkeit, die Welt, ist ein inter-intentionaler Zusammenhang.«

¹⁴² Hua VI, 260, zitiert in Orth, Edmund Husserls »Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie«, a. a. O., 161. Orth fährt fort: »Der Mensch ist also eine eigentümliche intentionale Konfiguration innerhalb des gesamten

Entdeckung der Lebenswelt als dem, was sich unserem gesamten Weltumgang und Weltzugang als Grund erweist, kommt er auf die Ebene der Sinngenesis, die der reinen Konstitutionsanalyse voraus liegt.

Jedoch lässt sich Husserls Philosophie, auch wenn sie sich nun ganz auf die phänomenale Sinnvernetzung beziehen will, niemals ohne das transzendente Ich bzw. strukturell ohne das Bewusstsein als Ausgangspunkt jeglicher Evidenz denken. Auch wenn Geschichtlichkeit, ob als transzendente Genesis der Person oder als horizontale Lebensweltlichkeit im Sinne einer Kulturmilieu, die transzendentalen Rahmen für jegliche Konstitution spannt, so ist dennoch das Ich mit seiner konstitutiven Urstiftung der Ausgangspunkt der gesamten Philosophie Husserls. Der Mensch ist inmitten der intentionalen Verknüpfungen, die – wie oben gesagt wurde – durch ihn und gleichzeitig von ihm getragen werden. Er ist immer sein eigener Mittelpunkt, oder wie Orth schreibt, er ist der Zeuge der Welt:

»In seiner intentionalen Einstellung, welcher Art immer, bezeugt der Mensch Welt. Er bezeugt sich selbst und die Welt, die Horizont dieses Selbst ist. Seine Bezeugungen manifestieren sich nicht nur in intellektuell elaborierten Deutungs- und Erklärungssystemen, sondern auch in der durchschnittlichen Praxis seines Lebens.«¹⁴³

Die »Zeugenschaft« beschreibt die Stellung des Menschen (und, worauf Orth hinweist, auch anderer Organismen) im intentionalen Geflecht des Seienden. Doch gerade durch den Hinweis auf die »durchschnittliche Praxis« des Lebens wird der eigentliche Grundzug husserlschen Denkens verwischt. Denn von innerweltlicher Praxis und der praktischen Auseinandersetzung und »leiblichen« Verschmelzung mit der Welt, ist bei Husserl nichts zu sehen. Der Ausgangspunkt bleibt die Evidenz des *cogito*. Allein der Sinngenesis im Sinne einer den Menschen tragenden Kultur(geschichte) ist es sozusagen teilweise enteignet worden.

inter-intentionalen Systems, das durch ihn thematisiert und – möglicherweise – verständlich wird.«

¹⁴³ Orth, Edmund Husserls ›Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie‹, a. a. O., 162.

4. Die »lebendige« Intentionalität und das Engagement

Abschließend soll hier auf zwei Grenzen der Phänomenologie Husserls eingegangen werden, die sich als Fragen innerhalb der Darstellung aufgetan haben. Der erste Aspekt, an dem die Philosophie Husserls an eine Grenze stößt, liegt in ihrer Phänomenologie selbst. Husserls Eigenart ist es, soweit die obige Darstellung reicht, den Sinn dessen, was er phänomenologisch aufweisen will, jeweils in der Deutung eines wesentlich indexikalischen Charakters der Welt erst entdecken zu müssen. So verweist er mehrere Male darauf, dass die Dingerfahrung so wie auch die Erfahrung der Lebenswelt ein »intentionaler ›Index‹ für die Erscheinungsmannigfaltigkeiten«¹⁴⁴ einer »Wesenstypik«¹⁴⁵ der Welt ist. Zur Klärung ihrer selbst bedient sich die Phänomenologie hier verschiedener Leitfäden, an denen entlang sie ihre Untersuchungen führt. So war in den *Ideen I* die »Region Ding« der transzendente Leitfaden (§ 150, 313–316), in den *Cartesianischen Meditationen* war zunächst die Rede vom intentionalen Gegenstand als transzendentalen Leitfaden (§ 21, 52 ff.), dann von der »noematisch-ontischen Gegebenheitsweise des Anderen« (§ 43, 93 ff.) und nun, in der *Krisis*-Schrift schließlich, ist die transzendente Reduktion an das transzendente Fundament aller Phänomenologie gekommen: die Lebenswelt.¹⁴⁶ Diese Indexikalität, an der sich die Phänomenologie orientiert, ist ein Hinweis darauf, dass sie hier den Keim eines Dualismus fort trägt: es ist der Dualismus von intentionalem Bewusstsein und seinem Inhalt, denn letzteres wird von der Welt her nur angezeigt. Das Bewusstsein ist damit der ewige Außenstehende, auf dessen Leistungen, die Indizes zu »verstehen«, alles

¹⁴⁴ Vgl. CM, 48; Hua VI, 176.

¹⁴⁵ Vgl. z. B. Hua VI, 176.

¹⁴⁶ Vgl. Steinbock, A. J., »Generativity and the Scope of Generative Phenomenology«, a. a. O., 302: »For Husserl, a static phenomenology really did function as a leading clue or way into a genetic phenomenology before it became conscious of itself as such. This connection between methods and matters Husserl only glimpsed at with the word ›Leitfaden‹.« Steinbock arbeitet den »new concrete teleological sense« (294) einer generativen Phänomenologie nach Husserl heraus. Eine solche Phänomenologie hat die Generativität von Sinn, ihr anthropologisch-historisches Werden zum Thema und ist damit in sich schon eine Phänomenologie der Phänomenologie auf eigengenerativer Ebene: »Generative phenomenology takes as its ontological leading clue not psychology, but anthropology, and constitutively or phenomenologically examines not only sense-givenness in relation to the lived-body or even the the concrete monad, but the generation of sense primarily through the constitutive modes of appropriation and disappropriation.« (307 f.)

ankommt. Die Welt, verstanden als »Index für ...«, im Gegensatz zu einer Welt, deren Sinn sie sich mit uns teilt, verwehrt dem Sinn, sich in freier Dialogizität von Welt und Ich zu bilden. Eine solche Dialogizität engagierten Umgangs bleibt durch Akte verdeckt, die ihren Grund in diesem Engagement entdecken ließen.

Mit der Phänomenologie Husserls ist zwar der erste Schritt zu einem dialogischen Engagement getan. Denn die Lebenswelt eröffnet sozusagen das Feld, auf dem das Ego sich ausdehnen kann. Doch die Welt selbst bliebe stumm, wäre sie nicht durch die Geschichte (bzw. Genesis) des Menschen entstanden. Das, was z. B. bei Merleau-Ponty durch den fungierenden Leib in die philosophische Welt eintritt, d. h. die Strukturen eines leiblichen Verhaltens auf der Grundlage einer Dialogizität des leiblichen Ich mit der Welt, wird bei Husserl nicht erreicht und bleibt vielmehr auf der Ebene einer Bewusstseinsphilosophie stehen.¹⁴⁷

Eine zweite Grenze, die die obigen Ausführungen dem Gedankengang folgend vielleicht schon überschritten haben, liegt in der Bedeutung der »Intentionalität«. Der Gedankengang hat sich verschiedener Bedeutungen des Begriffs »Intentionalität« bedient, die als Orientierung der Darstellung der Philosophie Husserls dienen. Ausgehend von der fundamentalen Bindung des Bewusstseins an die Welt durch seinen notwendigen Inhalt gelangte die Darstellung über verschiedene Facetten des husserlschen Denkens zu der Aussage, dass die Intentionalität »lebe«. Was kann dies nun rückblickend und zusammenfassend bedeuten?

Die Intentionalität erwies sich als die Beschreibung einer Struktur, die sich auf weit mehr als eine eindimensionale Verknüpfung zweier Entitäten bezieht. Dadurch, dass sie sich in ihrer Horizonthaftigkeit stetig erweitert und neu bildet, wurde ihr eine Art Selbstaffektion zugeschrieben, die sie wesentlich ausmachen sollte. So konnte davon gesprochen werden, dass die Intentionalität sich durch ihren Selbstbezug und ihre Zeitlichkeit immer im Vollzug ihrer selbst, immer in direkter Bezugnahme zu ihrer Retentionalität und Protentionalität befindet. Ihr »Jetzt« ist immer im Wandel, wie die Betrachtungen zur Phänomenologie der Zeit aufweisen sollten. Die gesamte dynamische Struktur, die die Intentionalität in ihren Eigenschaften benennt, ist die Transzendentalität des Ego. Doch damit wäre die Bedeutung der Intentionalität noch nicht in ihrer Fundamen-

¹⁴⁷ Vgl. die Beziehung von Ichpol und Leib, S. 87.

talität erreicht. Denn durch das, was Husserl die transzendente Genesis nennt, wird die Dynamik intentionalen Weltbezugs wiederum ebenfalls in die Zeitlichkeit einer Personalität verlegt, die fortan nicht nur das in retentionaler und protentionaler Weise umgibt, was das Bewusstsein durch die Fülle und Verweisungen seines Inhaltes ist. Vielmehr legt sich innerhalb genetischen Werdens auch das nieder, was wir als wir selbst sind. »Charakter«, »Stil«, »Habitualitäten« sind letztlich mehr als bewusstseinsmäßige Intentionalität. Sie beziehen sich auf die »Ablagerungen« solcher Intentionalität, die unseren persönlichen Weltzugang ausmachen.¹⁴⁸ Sagen wir deshalb, dass wir unser Weltzugang *sind*, so wird mit dieser Betonung der Existentialität von intentionalem Leben vielleicht mehr bei diesem Namen genannt als Husserls Phänomenologie darin findet. Inwiefern unser bewusstseinsmäßiger Weltzugang nicht auch, vielmehr oder gar gänzlich ein *Weltumgang* ist, in dem sich der Sinn außerhalb eines strengen *cogito* bildet, bleibt hier so offen wie die genaue Bedeutung einer »intentionalen Gemeinschaft von Seiendem«, wollte man sie ontologisch aufzeigen.

Eine weitere Grenze, die sich von da aus zeigt, liegt darin, dass zwar mit der »Lebendigkeit« der Intentionalität, die Offenheit und Prozesshaftigkeit intentionaler Sinngebung und -entwicklung in der Philosophie Husserls beschrieben werden können, dass allerdings dies genau der Punkt innerhalb seiner Philosophie ist, der eine Weiterentwicklung verlangen würde: Der Lebensbegriff bei Husserl, selbst, wenn er von Lebenswelt spricht, meint nicht die Unmittelbarkeit eines lebendigen Verhaltens, die er gerne beanspruchen will.¹⁴⁹ Der Grund dafür liegt im gleichen dualistischen Grundansatz. Die Lebensnähe der Lebenswelt erweist sich außerhalb der Philosophie Husserls als eine Lebensferne. Die Frage nach dem Wer des Lebens und die Frage nach der Bedeutung dessen, was sich durch die lebens-

¹⁴⁸ Eine schöne Zusammenfassung findet sich bei Held, *Lebendige Gegenwart*, a. a. O., 93 zitiert: »Jede Lebensgegenwart hat in ihrer konkreten Intentionalität das ganze Leben ›in sich‹, und in eins mit der in dieser Gegenwart wahrnehmungsmäßig bewußten Gegenständlichkeit trägt sie horizontmäßig in sich das Universum aller Gegenständlichkeiten, die je für mich galten und in gewisser Weise sogar die, die noch zukünftig für mich gelten werden«, zitiert aus *Erste Philosophie*. 2. Teil. Hua VIII, 161.

¹⁴⁹ Ein solcher Lebensbegriff wird zum Beispiel in der Lebensphänomenologie Michel Henrys oder Rolf Kühns auf dem Hintergrund der fundamental-ereignishaften Phänomenalität vorgebracht. Vgl. Fußnote 156 und Rolf Kühn, *Husserls Begriff der Passivität*, a. a. O., dessen Hauptthese wohl im folgenden Satz steckt: »Nichts ist uns gegeben, was nicht zunächst gelebt wäre.« (430)

weltliche Sinnkonstitution für ihre eigene Prozessualität ergibt, bleiben unbeantwortet.

Dabei muss beachtet werden, dass die Rede von einer lebendigen Intentionalität wiederum einen Lebensbegriff im Hintergrund hat, der sich auf das stützt, was bei der Betrachtung zu Bergsons Lebensphilosophie zu sehen war. Hier wird nämlich ebenfalls von einem sich selbst organisierenden und freiheitlich zur Form bildenden Zusammenhang gesprochen, der als *cogitatum* selbst immer nur Re-flexion sein kann. In diesem Sinne kann von »intentionaler Gemeinschaft« gesprochen werden. Allerdings ist dies nicht allein der Lebensbegriff, der sich bei Husserl findet. Husserl bezieht sich vielmehr auf ein »Aktleben«, das auf dem Fundament der Lebenswelt stattfindet und daher transzendental zu nennen ist. Dazu tritt »unser Leben« als der Erfahrungskomplex unserer je eigenen Existenz, auf dessen Grundlage wir die immanente Zeitlichkeit je erfahren. Auch wenn Husserl mit seinen Analysen zu Horizont und Passivität eine Aktphilosophie im strengen Sinne übersteigt, kommt seine Philosophie letztlich doch immer auf das agierende Ich zurück. Die Grundlage jeden Aktes in der Lebendigkeit intentionalen Lebens bleibt so allerdings verdeckt.¹⁵⁰

Ich »verstehe« mich und mein Leben nur im Sinnzusammenhang meiner Lebenswelt. Darin kann man schließlich inhaltlich einen großen Erfolg gegenüber der Philosophie Bergsons sehen, wobei der Ansatz der Phänomenologie beim Bewusstseinsinhalt, wie sich aus der Darstellung zu Bergson sehr leicht sehen lässt, allein philosophisch ein ganz anderer ist. Der Philosophie des *élan vital* steht bei Husserl konzeptionell eine Transzendentalphilosophie gegenüber. Beide lassen sich nur auf der Ebene dessen vergleichen, was ihre Grundaussagen *bedeuten*. Auf dieser Ebene zeigen sie an, inwiefern eine Philosophie des Engagements die Suche nach der Art und Möglichkeit der Verankerung des Menschen in der Welt auf beiden Fundamente zu finden imstande ist.

¹⁵⁰ Vgl. dazu Rolf Kühn, *Husserls Begriff der Passivität*, a. a. O., 62: »Husserl selbst hat ohne Zweifel durch seine entscheidenden Hinweise auf die originär-passiven Vorstufen der Intentionalität eine reine Aktphilosophie im Sinne eines begrenzt aktuellen Bewusstseins überwunden, ohne jedoch davon abzulassen, eine phänomenologische Philosophie des reinen Bewusstseins zu errichten. Denn seine Berücksichtigung der ursprünglichen Affektion des Triebes, der nicht-objektiven Intentionalität des Zeitbewusstseins sowie der Bildung von Sinnfeldern vor der Gegenstandsheit ist sicher eher im Sinne einer ›Geschehens‹-Beschreibung zu verstehen als im Sinne von Akten oder auch Erlebnissen in erfüllend-anschaulicher Hinsicht.«

Denn die vorliegende Untersuchung tritt mit der Veranschlagung einer lebendigen Intentionalität zu einem großen Teil aus dem Zusammenhang husserlscher Philosophie heraus und ein in eine Phänomenologie, die die Orientierung am Bewusstsein zu einer Orientierung am Vollzug überschreitet. Dem hier zur Diskussion stehenden Begriff eines Engagements des Menschen, der als Intentionalität verstanden wurde, fehlt der Bezug zur Freiheit. Engagement muss in einem noch zu klärenden Verhältnis zur Freiheit des Menschen stehen.¹⁵¹

Für Husserl kann Freiheit »nur« Freiheit intentionalen Bewusstseins im Sinne ihrer Offenheit sein. Es sind die noch nicht ergriffenen (»schlafenden«) Noesen, die für das reine Ich ein Feld der Freiheit bilden¹⁵², »[...] frei und doch objektiv angezogen geht es von Akt zu Akt fort, es erfährt Reize von den im »Hintergrund« konstituierten Objekten, ohne ihnen gleich Folge zu leisten.«¹⁵³ Dies ist die Freiheit des reinen Ich als reine Intentionalität. Auch in der Beilage zur *Krisis*-Schrift wird die Freiheit als die Freiheit verstanden, »unser menschliches historisches Dasein und, was sich dabei als [unsere] Lebenswelt auslegt, umdenken, umphantasieren zu können.«¹⁵⁴

Die Rede von der Intentionalität als eines Engagements des Bewusstseins im Titel dieses Kapitels findet genau darin dann ihren Bezug zur Freiheitsthematik. Die Freiheit zeigt sich bei Husserl als die Freiheit für das Bewusstsein sich in verschiedener Intentionalität zu konstituieren. Dies ist wesentlich eine Freiheit, die das Bewusstsein in Bezug auf seine Erfüllung *hat*. Das Engagement, das sich hier zeigt, ist ein Engagement intentionaler Bindung an situative Wahrnehmungs- und Sinngegebenheiten, die sich in ihrer Fülle durch die transzendental-genetischen Verstrickungen im Subjekt erst bilden. Auf diese Weise kann das, was eine lebendige Intentionalität, wollte Husserl sie völlig zu Ende denken, bedeutet, nur stecken bleiben. Denn die Situation, die immer mehr ist als Erkennen, und deren Wahrnehmung auf viel weiteren Feldern abläuft als Husserl sie im Bewusstsein findet, ist der Rahmen der Freiheit, die man durch das, was als Weltzugang bezeichnet wurde, nicht nur *hat* sondern durch diesen Weltzugang schon *ist*. Freiheit, so verstanden, bräuchte die

¹⁵¹ Vgl. die Einleitung zur vorliegenden Arbeit.

¹⁵² Vgl. Hua IV, 109.

¹⁵³ Hua IV, 98 f.

¹⁵⁴ Hua IV, 383.

offene Situation, um diese dann gemäß meines vorgängigen Engagements, das sich in meiner ganzen Existenz findet, also meiner ganz eigenen Weise des Zur-Welt-seins, zu der mir gegebenen freiheitlichen Situation erst machen zu können. Dieser Bezug auf den Einzelnen in seiner je eigenen Weise des Zur-Welt-seins bleibt bei Husserl phänomenologisch unvollständig.¹⁵⁵

Das Angedachte bei Husserl, das sich schließlich in den Problemen der Lebendigkeit, der Offenheit und der reinen Indexikalität der Welt für das Bewusstsein eröffnet, ist durch seine Lücken der Verweis auf das Nicht-Gedachte als das, was unserem Weltverhältnis als Verhalten zugrunde liegt.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Letztlich scheint dies auch der Punkt zu sein, den Bernhard Waldenfels meint, wenn er Husserls Lebenswelt gegenüber eine »Abgründigkeit des Sinnes« in Anschlag bringt, um der Vielzahl mit einzubeziehender und situativer Voraussetzungen gerecht zu werden, die eine Phänomenologie der Sinnbildung zu berücksichtigen hätte. Vgl. Waldenfels, B., »Die Abgründigkeit des Sinnes. Kritik an Husserls Idee der Grundlegung«, erstmalig in: Ströker, Elisabeth (Hrsg.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt/M.: Klostermann, 1979, 124–142, insbes. 124: »Abgründigkeit des Sinnes«, das soll besagen, dass der Prozeß der Sinnbildung gar nicht auf einen letzten Grund gestellt werden kann, weil von vornherein kontingente Voraussetzungen in ihn einfließen.«

¹⁵⁶ Dies scheint genau das zu bezeichnen, was Merleau-Ponty in seiner späten Auseinandersetzung mit Husserl als den »rohen Geist (*l'esprit brut*)« bezeichnet. Vgl. Merleau-Ponty, M., »Der Philosoph und sein Schatten«, a. a. O., insbes. 274. Auf andere Weise, aber mit denkbarem Bezug zur Spätphilosophie Merleau-Pontys wird dieses Nicht-Gedachte im Sinne einer Nicht-Intentionalität in der »radikalen Lebensphänomenologie« Michel Henrys verfolgt. Indem die Intentionalität schon als ek-statische »Einstellung« zur Welt gesehen wird, gibt sie nicht die Wurzel der eigentlichen Phänomenalität des Seins wieder. Es bedarf einer radikaleren »Gegen-Reduktion« um an diese Wurzeln reichen zu können. Vgl. z. B. Henry, M., »Nicht-intentionale Phänomenologie und Gegen-Reduktion«, in: Kühn/Staudigl (Hrsg.), *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003, 65–78. »Nur eine solche Gegen-Reduktion, welche die Intentionalität ausklammert, kann uns vor das Problem des ursprünglichen Erscheinens – oder noch besser gesagt in dieses hinein – stellen, das wir als ein Selbsterscheinen definiert haben, das heißt als ein Erscheinen, in dem das Erscheinen selbst erscheint, wobei es sich von selbst versteht, daß dieses Erscheinen als solches sein Selbsterscheinen hervorbringt.« (73). Das, worauf es sich bezieht, und darin meinen wir einen Zusammenhang zu der obigen Darstellung der husserlschen Philosophie zu entdecken, ist das Leben selbst als einer Ur-Offenbarung. »[...] Ur-Offenbarung deshalb, weil sie sich »früher« als die Ek-stase vollzieht, sofern sie sich außerhalb derselben und unabhängig von dieser vollzieht. Diese Ur-Offenbarung als ein Selbsterscheinen ist wahrlich das geheimnisvollste, aber auch das einfachste und gewöhnlichste; was alle Welt in der Tat kennt – das Leben.« (74)